

Богослужение христианское со времени апостолов до 4-го века епископ Христофор (Смирнов)

В послеапостольское время христианское богослужение переживает различные фазы в своём развитии, прежде чем достигает более полного и систематического образования в четвёртом веке. Фазы эти мы можем проследить по писаниям мужей апостольских, дополняя их сведениями языческих писателей, по писаниям Иустина и Иринея, представляющим как бы результат церковно-богослужебной деятельности эпохи мужей апостольских, и наконец по писаниям отцов III века, оправданием и дополнением которых служат Апостольские Постановления, представляя результат всей предшествующей трёхвековой церковно-богослужебной деятельности.

I глава

Эпоха мужей апостольских – эпоха самостоятельного усвоения христианскими обществами апостольских начал как в области учения, так и в области церковной жизни; это – эпоха напряжённой внутренней работы, состоявшей с одной стороны в образовании самостоятельных форм церковной жизнедеятельности, с другой – в борьбе с враждебными началами иудейства, все еще продолжавшими жить и действовать в среде христианства. Работа эта совершалась фактически, путём жизненного процесса, путём практики и была без сомнения прямым продолжением деятельности апостольского времени. Не было ни времени, ни возможности, ни даже надобности предавать письму в подробности то, что у всех было пред глазами. Лишь немногие пункты религиозно-нравственного и практически-жизненного свойства требовали литературной: защиты и вызвали несколько писаний. В этих-то писаниях мужей апостольских мы имеем отражение многосложной и оживленной работы, какая шла в церкви в рассматриваемую эпоху, – отражение далеко не полное конечно, но достаточное для того, чтобы предположить с вероятностью, что в эту эпоху, представляющую как бы пробел в последовательном развитии истории богослужения, церковная жизнь полна была такими явлениями, которые непосредственно связывали последующую церковную практику с практикою апостольскою. Богослужение – дело практики по преимуществу. Уже в апостольское время, как видели мы, оно организовалось и формировалось безмолвно, согласно с волею Христа под личным надзором и руководством апостолов, только изредка вызывая со стороны последних письменные замечания относительно уклонений от установившегося уже в христианских обществах порядка. Порядок этот сохранялся и в эпоху непосредственно следовавшую за апостольским временем, сохранялся также безмолвно, под надзором преемников апостольской власти. Апостольское время было так близко, апостольская жизнь была так известна, предание было так

свежо, практика так жива, что не было никакой нужды переносить на бумагу то, что жило в народе или лучше, чем жил христианский народ. Богослужение было стихией, в которой вращалась христианская жизнь; в нём христианская душа находила пищу для ума и сердца, укрепление для воли, успокоение и усладу среди безотрадной жизни. Богослужение было объединяющею силою, связывавшею общества христианские в одно органическое целое и делавшее их могущественными; посредством своих служителей оно соединяло их с апостолами и с самим Христом – источником истинной жизни. Эго живо сознавал и чувствовал каждый христианин. Нужно ли было еще писать и доказывать это?.... Нас не должно удивлять поэтому то, что в писаниях мужей апостольских мы находим самые общие замечания о богослужении их времени.

Замечания эти, однако, как ни отрывочны они сами по себе, все же в связи с общими сведениями об устройстве церкви вообще, дают право предполагать, что богослужение этого времени было далеко не так просто и неполно, как может казаться с первого взгляда, и мы не должны пренебрегать ими, если не хотим разделять мнение протестантских учёных, полагающих слишком резкое, почти радикальное различие между богослужением апостольского времени и богослужением четвёртого века, возникшим как будто ex abrupto, по произволу отцов – систематизаторов. Не без основания же отцы II, III и IV веков постоянно ссылаются на неписанное предание в оправдание разных видов и форм богослужения. Предание это бесспорно существовало, и оно шло непрерывно от апостолов. Это-то предание или лучше безмолвная практика, которую католические богословы не совсем точно называли *disciplina arcani* и послужила основой для систематизации богослужения, и фактически и письменной выразившейся в IV веке. Поэтому на эпоху мужей апостольских нужно смотреть, как на переходную эпоху, последовательно подготовившую богослужебную практику последующего времени.

В книге *Ерма*, называемой «Пастырь», христианская церковь представляется под образом *башни, строящейся на*

воде. Башня эта слагается из камней различной формы и разного достоинства. По объяснению старицы, данному Ерму, различные камни означают иерархическое и религиозно-нравственное различие членов церкви. *Камни квадратные и белые* – это апостолы, епископы, учителя и диаконы, которые ходили в святом учении Божиим, надзирали, учили и свято и непорочно служили избранным Божиим. *Камни извлекаемые из глубины* и полагаемые в здание, спайки которых плотно приходятся к прочим камням, вошедшим в здание, – это те, которые уже умерли и пострадали за имя Господа. Из других камней *те, которые не отделанные* полагаются в основание башни, означают людей, которых Бог одобрял за то, что они ходили праведно пред Господом и исполняли Его заповеди, а *те, которые приносятся и полагаются в самое здание башни*, суть новообращенные к вере и верные. Наконец *камни, которые откладывались и полагались возле башни*, означают людей, которые согрешили и желают покаяться.¹

Таким образом здание башни, или церковь, по представлению книги «Пастырь», слагается: 1) из апостолов, епископов, учителей и диаконов – лиц, составлявших церковную иерархию или клир с специальным назначением «надзирать, учить и служить остальным членам; 2) из лиц, пострадавших и умерших за имя Господа т. е. мучеников; 3) из людей праведных; 4) из новообращённых и верных или только верующих, и наконец 5) согрешивших и кающихся.

В этой классификации членов церкви нельзя не видеть отражения того церковного устройства и дисциплины, какие начали слагаться в послеапостольское время и достигли большей строгости в III веке. Здесь даёт себя заметить не только различие церковно-служебного сословия или клира от остальных членов, но и нравственно-религиозное различие между последними, относительное значение и положение новообращённых и кающихся. Апостолы называются белыми камнями (*lapides albi*). Под епископами разумеются конечно лица, составлявшие высшую степень церковной иерархии или клира, с соответственным этому названию назначением «надзирать». Что же касается учителей (*doctores* – διδάσκαλοι),

то ученые различно объясняют это название. Некоторые, как Котельер и Роте, понимают пресвитеров составлявших вторую степень священства; равно как Августи понимает presbyteri docentes, так как учение составляло их главную обязанность; другие, как Гильгенфельд и Дрессель, на основании параллельных мест (Sim. ix, 15. 16. 26) видят в них особенное звание христианских учителей, о котором упоминается в Климентинах и у Тертуллиана. В третьем веке действительно должность учителя или катехета существовала особо от пресвитерской, как видно из истории александрийского огласительного училища; но было ли так уже во время Ерма – это вопрос; и потому трудно с решительностью утверждать, понимаются ли под doctores пресвитеры или же последние у Ерма заключаются в общем имени епископов, а первые составляли нечто особое. Наконец диаконами называются лица, составлявшие церковно-служебное звание в строгом смысле.² Таким образом после апостолов епископы, учителя и диаконы составляли правительственное и служебное сословие в церкви «надзирали, учили и свято и непорочно служили избранным Божиим».

Образование церковно-богослужебного сословия или клира с правами и обязанностями, отличными от прав и обязанностей остальных членов церкви и дающими первому преимущество пред последними, еще яснее даёт себя заметить в писаниях других мужей апостольских. «Будем благоговеть пред Господом Иисусом Христом, Коего кровь предана за нас – говорит Климент Римский – будем почитать предстоятелей (προϋποµενεζ) наших, уважать пресвитеров (πρεσβύτερεζ), юношей (νέεζ) воспитывать в страхе Божиим».³ Под προϋποµενοι понимаются очевидно епископы; πρεσβύτεροί соответствуют называемым у Ерма διδάσκαλοι. Спрашивается, что разумеет под νέους – юношей ли в физическом смысле, или новопринятых христиан? Смысл слов отца располагает к решению вопроса в первом смысле, а контекст благоприятствует такому и иному решению. Из учёных Августи признает несомненным, что под νέους понимаются новообращенные христиане. Но вместе с этим высказывает, как

вероятное, предположение, что νεοί может быть принимаемо за однозначашее с Νεώτεροι т.е. διάκονοι; и в таком случае, замечает он, и в этом месте та же обыкновенная классификация, которая повсюду встречается в писаниях рассматриваемой эпохи: προηγούμενοι, προεστώτες, επίσκοποι; πρεσβύτεροι; νεώτεροι, διάκονοι. Это тем вероятнее, что νεοί ставятся как будто в один класс с προηγούμενοι и πρεσβύτεροι.⁴ Разграничение прав и обязанностей между поименованными лицами, нужно полагать, было довольно строго уже в это время, потому что Климент, выдавая это за повеление Господа, сопоставляет это учреждение с институтом такого рода в ветхом завете. «Первосвященнику – говорит он – дано свое служение (ἰόια λειτουργία), священникам назначено свое дело (τόπος), и на левитов возложены свои должности (ἰόια διακονία:); мирской человек связан постановлениями для народа (ὁ λαϊκός ἄνθρωπος τὸς λαϊκοῖς τοοσ-ἄγμαιν δεδεταί). Касательно этого места Августи замечает: «несправедливо, когда в этом месте хотят находить доказательство различия между clericus и laicus, так как речь об иудейских, а не христиански-церковных служениях. Но с другой стороны нельзя отрицать, что такие места дают ближайший повод к этому различию».⁵ Мы с своей стороны думаем, что такое различие существовало de facto, в практике, и слова Климента, хотя в них называются иудейские церковные должности, могут быть рассматриваемы как оправдание вошедшей уже в силу соответственной организации христиански-церковного клира. Климент хотел сказать, что порядок церковный и христианские церковные должности имеют точно также, как и иудейские божественное происхождение и потому должны иметь такое же право на общественное признание.

Продолжая начатую параллель между иудейским и христианским церковным устройством, Климент возводит различие христианских должностей к апостолам, посланным Самим Христом, и трактует преемство как закон, вполне согласный с волею Христа. «Апостолы–говорит он– были посланы проповедовать евангелие нам от Господа Иисуса Христа, Иисус Христос от Бога. Христос был послан от Бога, а

апостолы от Христа; то и другое было в порядке по воле Божией... Проповедуя по различным странам и городам, они (апостолы) первенцев из верующих, по духовном испытании, поставляли в *епископы* и *диаконы* для будущих верующих. И это не новое установление». Божественность этого установления оправдывает опять ссылкой на ветхозаветное священство, и распрю о священстве между коленами Израиля, с которою сопоставляет современный ему спор о епископстве. «И апостолы наши знали чрез Господа нашего Иисуса Христа, что будет раздор о *епископском имени* (ἐπί τοῦ ἐποσκοπικοῦ). По этой самой причине они, получивши совершенное предвидение, поставили вышеозначенных служителей, чтобы, когда они починут, другие испытанные мужи принимали на себя их служение. И так почитаем несправедливым лишить служения тех, которые поставлены самими апостолами или после них другими достоуважаемыми мужами с согласия всей церкви и служили стаду Христову неукоризненно... и притом в течении долгого времени от всех получили одобрение. И не малый будет на нас грех, если неукоризненно и свято приносящих дары будем лишать епископства. Блаженны предшествовавшее нам *пресвитеры*, которые разрешились от тела после многоплодной и совершенной жизни...⁶

Приведенное место ясно даёт видеть, во-первых, что во время Климента личный состав служителей Церкви составлял особое сословие, отличное от мирских сословии (конечно не в позднейшем смысле), ведущее свое начало путём преемства от апостолов, чрез них от Христа, чрез Христа от Бога, и потому неприкосновенное для остального общества; последнее не имело права низвергнуть их без уважительной причины. Закон (ἐπίνομη) преемства, переданный апостолами их преемникам, должен был иметь обязательную силу на все времена и нарушение его трактуется как грех. Затем епископы и пресвитеры в рассматриваемом месте еще не строго различаются, хотя из этого не следует, что и в практике между ними не было различия. Напротив, спор о «епископском имени» в связи с вышеприведенными местами указывает на действительное различие, а не номинальное только. Но для нас

важно то, что сущность служения епископского и пресвитерского апостольский муж полагает в приношении даров, т. е. совершении евхаристии и богослужения или в служении церкви вообще.

В посланиях *Игнатия* устройство церкви вообще и различие между клиром и остальным обществом, равно как различие степеней клира выступает уже гораздо определённые. Если у Ерма и Климента только оправдывается существование служителей церкви, доказываемое божественное установление их, то у *Игнатия* божественность установления служить началом, из которого раскрывает он то практическое церковножизненное значение, какое должно принадлежать прежде всего преемнику апостольской власти – епископу, и то относительное место, какое должны занимать пресвитеры и диаконы в отношении к епископу с одной стороны, друг к другу и к остальному обществу с другой.

Основная идея, какую проводит *Игнатий* в своих посланиях, это – идея единения духовного и общественного между христианами и общения их со Христом и Богом. *Епископ*, по воззрению *Игнатия*, видимый представитель власти невидимого Христа и в то же время представитель мыслей и чувств известного общества христианского.⁷ Повиновение *епископу* и *пресвитерству* есть условие освящения, к которому предназначены христиане.⁸ Согласие с епископами, которые «находятся в мысли И. Христа» есть согласие «с мыслью Божиею».⁹ *Пресвитеры* и *диаконы* в свою очередь также должны подчиняться епископу и во всем поступать согласно с его волею.

Такое отношение существовало в ефесском обществе. «Вам надлежит согласоваться с мыслью *епископа*–пишет *Игнатий*–что вы и делаете. И ваше знаменитое, достойное Бога *пресвитерство* так согласно с епископом, как струны в цитре».¹⁰ Таково же точно отношение было в Магnezийскомъ обществе: как *пресвитеры* повиновались *епископу*,¹¹ так *диаконы* повиновались *епископу* «как благодати божией» и *пресвитерству* «как закону Иисуса Христа».¹² *Епископ* трактуется как наместник Бога, *пресвитеры*, как занимающие

место собора апостолов, *диаконы* как служители И. Христа и тому, другим и третьим требуется подобающее почтение.¹³ В таком же виде представляется клир в церкви траллийской: *епископ* – представитель И. Христа, *пресвитеры* – представители апостолов, *диаконы* – служители церкви. Они составляют церковь: без них нет церкви.¹⁴ Точно такое же устройство клира в филадельфийской церкви: один *епископ* с *пресвитерами* и *диаконами*;¹⁵ то же самое было и в Смирнской церкви.¹⁶

Ученик Игнатия Поликарп, выходя из того же основного воззрения на служителей церкви, какое проводит в своих посланиях Игнатий и какое уже осуществлялось в практике церковной, вместо повиновения и почитания, какого требует им последний от общества, излагает обязанности, возлагаемые на *пресвитеров* и *диаконов* их саном по отношению к обществу.¹⁷

Читая писания мужей апостольских без задней мысли, легко видеть, что церковная жизнь в эту эпоху сложилась в разных областях в определённые общие формы, предначертанные уже в апостольское время, а теперь получившие больше прочности и однообразия, – что в частности расчленение, которое в апостольское время возникало само собою, теперь получило значение постоянного нормального порядка, который обязательно должен быть сохраняем одинаково всеми членами христианской церкви: мы говорим о разделении церкви на представителей или служителей – епископов, пресвитеров и диаконов, – и на мирян или общество, которому первые должны служить и которое в свою очередь должно быть в известной мере подчинено им и должно оказывать подобающее почтение, как членам сравнительно более активным в деле религии и в особенности как слугам Христовым, продолжающим Его дело.

Такое относительно прочное и определённое устройство церкви и в частности клира само по себе уже заставляет предполагать возможно-полное и определённое устройство христианского богослужения, которое как религиозно-воспитательный институт трактуется в писаниях мужей апостольских как ближайшая и священнейшая цель служителей церкви. Предположение это подтверждают и те замечания,

какие встречаются в писаниях апостольских мужей, как ни кратки и отрывочны они сами по себе.

Общественное богослужение считается обязательным для всех христиан. «Никто да не обольщается! – пишет *Игнатий* ефесским христианам. Кто не внутри жертвенника, тот лишает себя хлеба Божия. Если молитва двоих имеет великую силу, то сколько сильнее *молитва епископа и целой церкви*? Поэтому кто не ходит в *общее собрание* тот уже возгордился и сам осудил себя».¹⁸

Обязательным считалось не только участие в общественном богослужении, но и уважение к тому *порядку*, в каком совершалось оно, как установленному Самим Христом. «Мы должны *в порядке* совершать все, что Господь повелел совершать в определённые времена – пишет Климент Римский Коринфянам. Он повелел, чтобы жертвы и священные действия совершались не случайно и не без порядка, но в *определённые времена и часы*. Также *где и чрез кого* должно быть это совершаемо, Сам Он определил высочайшим Своим изволением, чтобы все совершалось свято и благородно и было приятно воле Его».¹⁹

Что касается *лиц*, которыми совершалось богослужение в эпоху мужей апостольских, то это были конечно *епископы, пресвитеры и диаконы*, составлявшее церковный клир. Это само собою очевидно при чтении писаний этой эпохи. Общественно-богослужебное собрание только в таком случае правильно и законно, если оно устроится *по воле епископа*;²⁰ без *епископа и пресвитеров* не должно быть совершаемо ни одно религиозное действие:²¹ ни крещение, ни евхаристия или вечера любви,²² ни брак;²³ только та евхаристия истинна, которая совершается епископом или тем, кому он сам предоставит это; вообще, где епископ, там должен быть и народ и что одобрит епископ, то и Богу приятно.²⁴ *Диаконы* помогали епископу и пресвитерам, как слуги церкви Божией, которым вверено служение И. Христа.²⁵ Лица эти не только удовлетворяли практическим нуждам церкви, но окружены уже символическим ореолом, который в последующей практике разросся в обширную и многозначительную символику,

простирающуюся не только на их литургическую деятельность, но и на литургическое одеяние.

Мало, напротив, и даже почти вовсе нет сведений относительно *времени* и *места* совершения богослужения, хотя говорится, что существовали определённые времена и часы» и определённые места, где оно должно быть совершаемо.

Храмов в позднейшем виде, конечно, еще не было, как можно видеть из послания Варнавы, который говорит, что храм иерусалимский уничтожен раз-навсегда и что христиане не имеют нужды в храме, составляя сами духовный храм, в котором обитает Бог²⁶. Но из этого отнюдь не следует, чтобы не было мест специально назначенных для общественных собраний; напротив, одно требование от каждого христианина «ходить в общее собрание», а также упоминание о «молитве епископа и целой церкви*» предполагает существование определённых мест для таких молитвенных или богослужебных собраний; упоминание, же о жертвеннике, на котором предлагается «хлеб Божий, и к которому должен приходить каждый христианин, делает несомненным существование богослужебных мест, нарочно устроенных или только приспособленных для этой цели²⁷.

Каждый ли день или *только в известные дни* были богослужебные христианские собрания и в какие именно *часы* дня – определять трудно. Судя по той связи, в какую ставили теперь христианское богослужение с иудейским и по той верности апостольскому преданию, какая выражается повсюду в писаниях мужей апостольских можно не без вероятности предполагать, что собрания эти были *каждый день*, тем более, что этого требовали обстоятельства; с одной стороны гонения на христиан заставляли искать утешения в братском общении и в общении со Христом, с другой – ереси, вносявшие разделение в церковь, требовали частых собраний для разрешения недоумений и утверждения в вере и единомыслии.

Принимая в соображение, с одной стороны, что богослужение у иудеев совершалось *утром* и *вечером*, с другой, что богослужебная практика апостольского времени примыкала непосредственно в этом отношении к практике

иудейской и сообразно с нею усвоила утреннее и вечернее собрание, можно с вероятностью допустить, что и в эпоху мужей апостольских сохранялся такой же порядок, хотя характер утренних собраний естественно должен был измениться, вследствие изменившихся отношений христианского общества к иудейскому. Храм иерусалимский не существовал больше; связь с синагогою порвана окончательно; поэтому христиане должны были собираться отдельно от иудеев и в утреннее время и их утреннее богослужение должно было получить и получило без сомнения более самостоятельное и независимое образование от иудейского культа, в котором участвовали первоначально и христиане, а потом скоро соединилось с евхаристией. Это мы увидим впоследствии из свидетельств Лукиана и Плиния.

Кроме обычных ежедневных собраний могли быть собрания по каким-нибудь особым случаям; делать собрания чаще или реже зависло от волн епископа. «Ничего не должно быть без твоей воли – пишет *Игнатий* Поликарпу. Собрания пусть бывают чаще (ποκνότερον συναγωγαῖ ὑνέσθωσαν). Сзывай всех до одного»²⁸. «Старайтесь чаще собираться для евхаристии и славословя Бога,» – пишет тот же отец Ефесянам²⁹. Такое предписание, по-видимому, противоречит свидетельству Климента, что для богослужения уже установлены были определённые времена и даже часы, имевшие конечно обязательное значение и при Игнатии. Но во первых, более частые или редкие собрания могли быть и в пределах определённых времён, так как уже и в апостольское время замечали мы собрания двоякого рода, богослужебные и собрания для назидания; последние могли быть устрояемы во всякое время; а потом предписание это по вероятному предположению Августи, относится ко времени и обстоятельствам гонения Поликарпу, как епископу, предписывается бдительный надзор за всеми членами общества, из коих многие из страха гонения могли перейти обратно к язычеству; собрания в таком случае он должен был устроить сколько для укрепления в вере – каковая цель указывается и Ефесянам, столько для удостоверения в

наличности всех членов общества, или, как замечает Августин, в проверке поименного списка христиан³⁰. На последнее, кажется, указывает выражение: «сзывай всех до одного» (ἐξ ονόματος πάντας ζῆτε).

Апостольское воззрение на *дни* недели и года перешло без сомнения и в после-апостольскую практику: все дни считались равными и посвящались одинаково Господу. Иудейское различие дней и времён года отрицалось как неприложимое к новозаветному порядку³¹. Но так как ветхий завет был приготовлением к новому, то и ветхозаветное различие дней и времён года естественно должно было вызвать *различие новозаветное, собственно-христианское*. Началом для такого различия должно было послужить то событие в жизни Основателя новой религии, которое послужило началом новой жизни, к которому относились главным образом все ветхозаветные пророчества, на котором покоились и в котором осуществились все надежды и чаяния грешного человечества: разумею *воскресенье* И. Христа. «Если Христос не воскрес, тщетна вера наша, тщетно наше упование. Но Христос воскрес, первенец из мёртвых; в нём все ожили и все воскреснут» – вот мысль, какую проводили апостолы, эту же мысль усвоили и проповедовали мужи апостольские. Поэтому *день*, в который совершилось воскресенье, трактуют они началом нового мира, в противоположность субботы иудейской, которою закончилось мироздание и которою закончился ветхозаветный порядок. Варнава доказывает, что ветхозаветная суббота утратила свое значение и заменена другим днём. «Бог говорит: неприятны мне нынешние субботы, но те, которые Я определил и которые наступать тогда, когда, положив конец всему, сделаю начало дню осьмому или начало другому миру. Поэтому, мы и проводим в радости *осьмой день*, в который Иисус воскрес из мёртвых». В главе XV, к которой это место относится, Варнава доказывает, что шесть дней означают шесть тысяч лет старого мира, в течение которых Бог, в лице Иисуса Христа, окончил все и установил новую субботу в день, в который Христос воскрес из мертвых и который есть осьмой по отношению к неделе старого мира. У Варнавы таким образом разумеется, как

годовой день воскресения или *Пасха*, так и *день недели, воскресный день*. На этот же день без сомнения указывает *Игнатий*, когда говорит, что «жившие в древнем порядке дел уже не субботствовали, но жили жизнью *Воскресения*, в котором и наша жизнь воссияла чрез Него и смерть Его³². Хотя здесь разумеется событие воскресения, но так как оно противопоставляется иудейскому субботствованию, которого вероятно держались некоторые из современных Игнатию христиан, то этим самым дается заметить, что христианам следует проводить в радости день воскресения, как начало новой жизни.

Таким образом *день воскресный*, который уже в апостольское время был особенным днём богослужебных собраний христианских, как «день Господень* (*κυριακή ήμερα*), в эпоху мужей апостольских трактуется днём *особенной радости*, т. е. формально признается *праздничным днём*, хотя на деле он был таким и в апостольское время.

В эпоху мужей апостольских положено начало празднования *дней кончины мучеников*. В Актах мученических рассказывается, что ученики св. Игнатия после его смерти провели несколько ночей в пении гимнов, положив и впредь воспевать жизнь и страдания его и, при воспоминании о нём, прославлять Господа Иисуса Христа.

В каком *порядке* совершалось богослужение в эту эпоху, трудно определять. Несомненным почти можно признать только то, что оно сначала распадалось, как и в апостольское время на две части – на утреннее и вечернее. Первое сохраняло, как и прежде свой гомилетическо-дидактический характер, последнее – сакраментальный. Потом то и другое, как увидим, соединены были в одно целое. Но в таком ли отношении стояли эти два вида богослужения, в какое стали они впоследствии – это вопрос, на который нельзя сказать ни да, ни нет. В сущности, может быть здесь уже положено начало тому отношению, по которому утреннее богослужение путём чтений из ветхого завета, соединённых с толкованиями и молитвами, приготавливает к бескровной жертве – евхаристии; думаем так потому, что самую существенную работу этой эпохи составляло

сопоставление и примирение нового завета с ветхим и что такое сопоставление переносилось и в область богослужения.

Не имея возможности определить порядок богослужения—попытаемся по крайней мере определить *общий состав* христианского богослужения в эту эпоху.

В состав богослужения входила *молитва*. «В общем собрании—говорит Игнатий Магнезианцам – да будет у вас одна *молитва*, одно *прошение*, один ум, одна надежда в любви и в радости непорочной. Един Иисус Христос и лучше Его нет ничего. Поэтому все вы составляйте из себя как бы один храм Божий, как бы один жертвенник, как бы одного Иисуса Христа, Который изшел от Единого Отца и в едином пребывает и к Нему единому отшел». Молитва трактуется, очевидно, как объединяющее начало в религиозно-церковном смысле; в настоящую пору она служит самым наглядным выражением κοινωνία апостольской эпохи. Постоянное соприсутствие или общежитие, возможное при малочисленности христиан апостольского времени, теперь сделалось невозможным и должно было уступить место церковной организации с иерархией во главе. Ближайшим выражением церковного единства является молитвенное или богослужебное собрание христиан, в котором они не только входят в братское общение между собою, по и в видимое общение со Христом, представителем Которого является епископ, а чрез Христа с Богом Отцом.

Содержание молитвы общественной составляло, между прочим, братское *ходатайство* прежде всего за *всех христиан*. «Молитесь за всех святых* – пишет Поликарп филиппийцам³³. За тем *каждая церковь* молилась за *другие церкви* и их *епископов*, равно как и за *своего собственного епископа*³⁴. Но этим не ограничивалась любовь христианская; она простирала молитву за пределы христианского общества— *на всех людей*, на *власти* и даже на *врагов*. «И о других людех непрестанно молитесь – пишет Игнатий Ефесянам – ибо есть им надежда покаяния, чтобы придти к Богу³⁵. «Молитесь также за *царей*, за *власти* и *князей*, даже за *преследующих вас* и за *врагов креста*—говорит Поликарп Филиппийцам³⁶.

Таким образом *одна часть* общественной молитвы, именно *ходатайство* уже теперь намечена; и, хотя приведенные советы столько же относятся к частной молитве, сколько и к общей, тем не меньше весьма естественно думать, что они исполнялись обществами, которым предлагались, публично при общественном богослужении; это тем вероятнее, что в эту эпоху общинная жизнь преобладала над частною. По крайней мере, соображая эти советы с общественной молитвою этого рода, как образовалась она несколько позднее, нельзя не признать, что указанные советы в связи с другими принимались в расчёт при образовании общественных молитв. Притом же некоторые из этих советов ничтожное, как повторение апостольского предписания «творить молитвы за царя и за власти*» и на них можно смотреть лишь как на подтверждение уже существовавшего обычая церковного.

Каких-нибудь *определённых формул* общественных молитв, как увидим из свидетельств несколько позднейших, в эту эпоху еще не было, молитвы произносились свободно, хотя содержание их некоторым образом получило церковную санкцию. Единственный, письменно переданный, образец молитвы, *молитва Господин*, без сомнения занимала одно из видимых мест в богослужении этой эпохи. Намёк на её употребление находим у *Поликарпа*. «Будем бодрствовать в *молитвах*, пребывать в постах; в молитвах будем просить всевидящего Бога «не *ввести нас во искушение*»³⁷. Предпоследнее прошение молитвы Господней могло быть, конечно, взято непосредственно из Писания, во выражение: «бодрствовать в молитвах указывает как будто на существование уже известных молитв с молитвою Господнею во главе – в устах ли христиан обращающихся или же и записанных – это безразлично.

На употребление *пения* при общественном богослужении указывает *Игнатий*, когда увещевает Ефесян собираться для евхаристии и *славословя* Бога, в когда перед смертью говорит римлянам; «*составьте любовь хор и воспойте хвалебную песнь* Отцу во Христе Иисусе»³⁸; а также намёк на это можно видеть в четвертой главе послания Игнатия к Ефесеям, где св.

отец, убеждая Ефесян к единению с епископом, говорит: «*составляйте* из себя вы все до одного хор, чтобы согласно настроенные в единомыслии, дружно начавши пѣснь Богу, вы единогласно пели ее Отцу чрез Иисуса Христа. Это метафора, конечно, но все же она взята

по всей вероятности, из практики церковной. В самом деле, какое значение могло иметь сравнение церковного единения с хором, если бы церковное пение не было живым образом, известным опытно ефесскому обществу. Если принять в соображение предание, связывающее введение *антифонного пения* в антиохийской церкви с именем Игнатия, то метафора, употребленная Игнатием, может быть признана отражением именно этого пения, которое особенно нравилось Игнатию и которому он приписывал даже небесное происхождение³⁹. Понятно, что жизнь церковная могла казаться св. отцу верхом совершенства, если бы она уподоблялась хоровому пению, так им любимому. Кроме того, указание на употребление такого рода пения находим у Плиния.

Песней церковных не сохранилось ни одной из этой эпохи, хотя на существование их находим указание отчасти у самого Игнатия, советующего Римлянам воспеть «*хвалебную песнь*»; в Актах мученических, где рассказывается, что ученики Игнатия после его смерти несколько ночей пели *гимны*; в соборном послании собиравшихся в Антиохии епископов и пресвитеров Дионисию Римскому, в котором говорится, что в Антиохийской церкви со времени Игнатия употреблялись *гимны*; наконец у языческого писателя начала второго века Плиния. Да и странно допустить, чтобы Игнатий, введши форму пения, не далъ содержания для неё.

На общественное *чтение писаний* не находим указания. Но принимая в соображение то, что в писаниях мужей апостольских обнаруживается самое широкое знакомство с писаниями как ветхого, так и нового завета, что писания эти повсюду сопоставляются, соглашаются и примиряются, зачастую воспроизводятся не только мысли, но нередко даже буквальные выражения почти всех новозаветных писаний, с вероятностью можно полагать, что не только употребление чтения Писаний

при общественном богослужении, но и самый способ расположения чтений ветхого и нового завета получили свое начало в эту эпоху, так как в эту эпоху, как ни в какую другую, шла энергическая работа над примирением и соглашением двух заветов.

Почти все писания нового завета были известны мужам апостольским и, можно думать, не из устного только предания, но и по письменным памятникам.

Знакомство с *Евангелиями* видим во многих местах послания *Варнавы*⁴⁰, в посланиях *Климента Римского*⁴¹, в книге «Пастырь» *Ерма*⁴², в посланиях *Игнатия*⁴³ и *Поликарпа*⁴⁴. На книгу *Деяний* встречаются указания у *Варнавы*⁴⁵, *Климента Римского*⁴⁶ и *Поликарпа*⁴⁷.

Из *посланий* встречаются мысли и выражения, указывающие на послания *Петра*⁴⁸, *Иакова*⁴⁹, *Иоанна*⁵⁰, послания ап. *Павла к Римлянам*⁵¹, *Коринфянам*⁵², к *Галатам*⁵³, к *Ефесянам*⁵⁴, к *Филиппийцам*⁵⁵, *Солунянам*⁵⁶, к *Тимофею*⁵⁷, к *Евреям*⁵⁸. Наконец есть намеки даже на *Апокалипсис*⁵⁹.

Мы указали только выражения и мысли, прямо заимствованные из новозаветных писаний мужами апостольскими, следовательно, ясно говорящие об употреблении этих писаний, за которое еще больше говорит дух отеческих писаний, всецело проникнутый духом евангельским и апостольским. На заимствование приведенных выражений и мыслей указывают слова: «Господь говорит, Писание говорит, как написано» и т. д., которые им предшествуют; притом же эти выражения и мысли приводятся на ряду с местами ветхозаветных писаний, как нечто столько же известное, сколько последняя. Трудно представить, чтобы писания Н. Завета могли уже настолько сделаться достоянием общества, если бы читались только частным образом. Вероятным кажется, что писания новозаветные читались рядом с ветхозаветными в общих собраниях, сопоставлялись, соглашались и примирялись одни с другими. Это сопоставление и противопоставление, соглашение и примирение – словом этот параллелизм тех и других писаний по букве и духу, проходящий сквозь все писания мужей апостольских и легший в основание чтения Св. Писания в

богослужебной практике началом своим, нужно полагать, обязан практике именно этой эпохи. Для более удобного применения этого способа чтения *Евангелия* и *Послания*, кажется, уже соединены были в одно целое⁶⁰.

Само собою разумеется, что св. книги читались не в силу раз-навсегда установившегося обычая, как в настоящее время, а с целью непосредственного ознакомления с правилами христианской веры и нравственности; поэтому чтение сопровождалось *объяснением* истин веры и извлечением нравственных наставлений; говоря иначе, с чтением писания непосредственно соединялась *проповедь* в форме беседы и поучения. Указание на это, хотя не совсем определённое, находим у *Варнавы*. «Вы не должны отдаляться от других—говорит он иудеям — но собираясь в одно место *изследывайте*, что прилично и полезно всем возлюбленным вообще⁶¹. Исследование это и должно было состоять в толковании Св. Писания и в извлечении наставлений применительно к религиозно-нравственным нуждам верующих вообще и к разным классам общества.

Право публично учить принадлежало прежде всего *епископу*. Поликарпа *Игнатий* убеждает заботиться обо всех «говорить с каждым, как поможет Бог»⁶², любить учеников не только добрых, по и худых, употребляя различные способы назидания применительно к нравственному состоянию поучаемых⁶³, беседовать о предметах приспособительно к общественному положению членов⁶⁴. И *Поликарп* действительно в своём послании к Филиппийцам, пользуясь правом ему принадлежащим, даёт наставления как общие всем христианам, так и особенные пресвитерам и диаконам⁶⁵. Правда, послание—не проповедь, и неизвестно, при богослужении ли оно читалось или нет, но тем не менее оно даёт понятие о том, кто, чему и как учил в рассматриваемую эпоху. Вообще писания мужей апостольских, и по форме своей близкие к проповеди, делают невероятным, чтобы общественные собрания обходились без наставления, хотя прямых свидетельств на это нет. После епископов правом

церковного слова пользовались без сомнения *пресвитеры*, на что указывает название διδάσκαλοι у Ерма.

Общественное богослужение в эпоху мужей апостольских таким образом состояло из тех же составных частей, как и в апостольское время: *молитвы, пения, чтение Священного Писания и слова назидания.*

Самую же существенную часть богослужения общественного и теперь, как и прежде, составляла *евхаристия*, около которой сосредоточивались все другие части, в качестве приготовительных и сопровождающих актов, достигая в ней своего завершения. «Старайтесь чаще собираться для *евхаристии* и *славословя* Бога⁶⁶ – пишет Игнатий Ефесянам. Евхаристия и славословие заключают в себе очевидно весь состав тогдашнего евхаристического богослужения. Под славословием разумеется не только пение, но и молитва и все, что имело целью славу имени Божия.

Приготовительный акт евхаристии составляло *приношение даров верующими*, как символ их внутренней сердечной само преданности Богу, и в этом смысле составлявшее жертву со стороны общества⁶⁷. *Самый акт евхаристии* состоял в *приношении епископом и пресвитерами даров*⁶⁸ хлеба и вина Богу, чрез которое последнее становились телом и кровью Христовой. «Кто не внутри жертвенника, тот лишает себя хлеба Божия» – говорит Игнатий⁶⁹. «Старайтесь иметь одну евхаристию – убеждает тот же отец филиладельфийцев – ибо одна плоть Господа нашего Иисуса Христа и одна чаша в единении крови Его, один жертвенник»...⁷⁰ «Они удаляются от евхаристии и молитвы – говорит он же о еретиках – потому что не признают, что евхаристия есть плоть Спасителя нашего Иисуса Христа, которая пострадала за наши грехи, но которую Отец воскресил по своей благодати. Таким образом отменяя дар Божий, они умирают в своих прениях»⁷¹.

Евхаристия, сколько позволяют видеть приведенные места, *преподавалась под двумя видами, под видом хлеба и чаши раздельно.* – *Преломление хлеба* (κλάσις τοῦ ἄρτου) существовало и теперь⁷². Но несмотря на это у апостольских

мужей мы видим такой живой, непосредственный взгляд на таинство, по которому последнее есть ничто иное, как Сам живой личный Христос с тою самою плотью которая страдала, распята, умерла и воскресла и с тою кровью, которая пролита на кресте за грешный мир. Взгляд этот так решителен и твёрд, что исключает всякую мысль о каком-нибудь образном или символическом значении хлеба и вина в евхаристии в отношении к телу и крови Христовой. Вследствие этого взгляда принятие евхаристии считается безусловно-обязательным для всякого христианина: кто не принимает ее, тот не принимает Христа, след. не участник в страданиях Его и заслугах Им приобретенных.

В силу этого же взгляда, евхаристия по характеру своему есть не *жертва* только, но прежде всего *дар Божий*. Кто принимает этот дар, тот делается причастником плоти и Крови Христовой, причастником тех страданий, какие понёс Христос и тех заслуг, какие приобрёл Он своею смертью, и только в таком случае евхаристия становится жертвою, приносимою Богу от принимающего лица или общества.

Евхаристия и в эпоху мужей апостольских некоторое время *соединялась еще с агапами*. «Непозволительно – говорит *Игнатий*–без епископа ни крестить, ни совершать вечерю любви⁷³. Вечеря любви, очевидно, отождествляется здесь с евхаристией, которая на ней совершалась, и потому ставится рядом с крещением.

Что касается *остальных таинств*, то они в эту эпоху становятся в более близкую связь с общественным богослужением, принимают церковно-общественный характер; по крайней мере это нужно сказать о *крещении*, которое должно совершаться, по только что приведенному предписанию Игнатия, если не при личном участии, то с разрешения и под надзором епископа.

Относительно обряда совершения крещения из писаний мужей апостольских узнаем только, что крещению предшествовало *покаяние* и что оно совершалось *водою*⁷⁴. Из некоторых выражений можно, впрочем, заключить, что оно совершалось *чрез погружение*. *Варнава*, объясняя слова

Псалма 1, 3–6: «делающий это будет как древо насажденное при исходящих вод,» говорит: «вот смысл их: блаженны те, которые... *низошли* в воду.» Ерм спрашивает Ангела: «господин, я слышав от некоторых учителей, что нет инаго покаяния, кроме того, когда, *сходим в воду*»⁷⁵. На вопрос Ерма: «почему некоторые из камней извлечены из глубины и положены в здание башни? Ангел отвечал: «им было необходимо *пройти чрез воду* чтобы оживотворяться... В нее *сходят* люди мертвыми, а *выходят* из нея живыми» ?). Все подчеркнутые нами выражения напоминают такие же выражения из евангельского рассказа о крещении И. Христа и из рассказа книги Деяний о крещении евнуха. Ерм называет воду печатью, понимая быть может запечатление миром, которое неразрывно связано с крещением. Печатью и у позднейших отцов нередко называется крещение.

а

Что с крещением соединялось *другое таинство* – и то оказывает Ерм, когда говорит, что для того, чтобы войти в Царство Божие, не достаточно только принять имя Сына Божия, но нужно принять имена дев. Принимая в соображение с одной стороны, что имя Сына Божия получается в крещении, вода которого была печатью этого принятия, с другой, что под девами понимаются духи святые или силы Сына Божия⁷⁶ естественно думать, что имена этих последних сообщались посредством соответственного обряда, и что если чрез погружение в воду получалось имя Сына Божия и обновление, символом которого служила одежда, то принятие имён и одежд дев⁷⁷, в параллель крещению, есть нечто иное, как *таинство миропомазания*, которое быть может удерживало еще форму руковозложения; печати воды соответствовала печать помазания или возложения рук.

О *покаянии*, как особом институте церковном, нигде не говорится в писаниях мужей апостольских, но в смысле сознания и исповедания пред Богом своих грехов оно признается необходимым условием спасения и в христианстве, как было и до христианства. «Обратим внимание на кровь Христа – говорит *Климент Римский* и увидим, как драгоценна

пред Богом кровь Его, которая была пролита для нашего спасения и всему миру принесла благодать покаяния»⁷⁸. Хотя дальше Климент указывает и в Ветх. Завете примеры покаяния, которое доставляло спасение кающимся, но он не отождествляет ветхозаветное покаяние с новозаветным, приписывая последнее крови Христовой и трактуя его не как естественное сознание грехов, а как «*благодать*», дарованную людям вследствие смерти Спасителя, так что ветхозаветное покаяние, если имело значение, то только по отношению к искупительной смерти Христа. Что покаяние уместно в христианстве и после крещения, на этот счёт находим свидетельство у Ерма. Ерм спрашивает Ангела: «Господин, я слышал от некоторых учителей, что нет иного покаяния, кроме того, когда сходим в воду и получаем отпущение прежних грехов наших.» Ангел отвечает, что это верно: получивший прощение грехов при крещении не должен грешить, но люди слабы и по наущению диавола могут пасть; поэтому Господь положил покаяние, над которым ему (ангелу) дана власть, я которое должно быть одно. После этого великого и святого призвания (после крещения), если кто, будучи искушён от диавола согрешить – имеет *одно покаяние*. Если же часто будет грешить и творить покаяние, – не послужит это в пользу человеку так делающему; ибо с трудом он будет жить в Боге»⁷⁹. Здесь нужно полагать разумеется церковное покаяние в смысле таинства. Место это невидимому бросает невыгодную тень на позднейшую практику, допускающую многократное покаяние и отпущение грехов. Но нужно заметить, что это – личное мнение учителя церкви, вложенное с целью назидания в уста Ангелу, которое нашло отклик и у позднейших учителей – ригористов (как у Тертуллиана); общий же голос церкви никогда не полагал каких-нибудь определённых ограничений на этот счёт. Сущность христианского покаяния как таинства выражается в Под. IX гл. XIV. Оно состоит в возвращении благодатных сель или даров Духа Святого, получаемых чрез миропомазание, которых человек лишается чрез падение, и в воссоединении с церковью. Покаяние без сомнения сопровождалось *молитвою* и *постом*. Но времени как для покаяния, так и для поста не указывается⁸⁰.

О *священстве*, как таинстве, нет ни одного указания у мужей апостольских; знаем только, что служители церковные этой эпохи «поставлены были самими апостолами или другими достоуважаемыми мужами с согласия всей церкви», но каким образом совершалось это поставление – неизвестно. Впрочем, судя потому, что церковная жизнь этой эпохи получила более или менее прочное устройство, можно полагать, что и обряд поставления служителей церкви получил более или менее определённую и прочную форму и, с более определённым разграничением церковных степеней, самое поставление, может быть, приняло различные формы.

Брак был заключаем с согласия епископа. «Те, которые женятся и выходят замуж, должны вступать в союз с согласия епископа, чтобы брак был о Господе, а не по похоти», – говорит *Игнатий*⁸¹.

В каком *отношении стояло христианское богослужение к ветхозаветному иудейскому?* Христианство, по учению апостольских мужей. – религия духа и свободы, в противоположность ветхозаветной религии, как религии закона и необходимости⁸². Поэтому богослужение христианское должно быть *духовным и свободным служением* истинному Богу. Если ветхозаветное богослужение связано было неразрывно с храмом иерусалимским, как единственным местом, в котором обитает Бог, то христианское богослужение, напротив, *не ограничено* каким-нибудь *определённым местом*. «Бедные – говорит Варнава об иудеях – в обольщении своём надеялись не на Бога, Создателя своего, но на здание, так, как бы оно действительно было домом Божиим. Ибо они, почти как язычники, поклонялись ему во храме.» Но храм, согласно предсказанию пророков, разрушен и на его место должно быть воздвигнут новый храм, и он уже существует. Объясняя, как создан новый храм, Варнава говорит: «прежде нежели мы уверовали Богу, обиталище сердца нашего было слабо и подвержено разрушению, подобно храму, построенному рукою человеческою. Ибо мы были домом, исполненных идолослужения, жилищем демонов, потому что мы делали противное Богу... Получив отпущение грехов и надежду на имя

Господне, мы соделались новыми, совершенно вновь созданными; поэтому в обиталище наших сердец, в нас истинно Бог живёт»⁸³. Христиане таким образом сами–духовный истинный храм, вся жизнь их–истинное богослужение, истинная жертва, которая заступила место жертв ветхозаветных, совершаемых в храме. «Бог открыл нам чрез всех пророков, что Он не имеет нужды ни в наших всесождениях, ни в приношениях.» «К чему мне множество жертв ваших, говорит Господь... Если приносите Мне пшеничную муку, – напрасно; курение – мерзость для меня. Новомесячий ваших и дня великаго не терплю, постов, дней покоя и праздников ваших ненавидит душа Моя.» Господь упразднил это, дабы новый закон Господа нашего Иисуса Христа без ига необходимости представлял собственно человеческое приношение ²). «Господь говорит, – продолжает Варнава: «зачем Мне поститесь, чтобы ныне услышан был голос ваш с воплем? Не такой пост Я избрал, чтобы человек томил душу свою без причины; и если бы ты изогнул выю твою на подобие круга, и облекся во вретище и покрыл себя пеплом, и то не сотворил бы Мне поста приятного.» Какая же жертва и какой пост требуется от христиан? «Он (Бог) говорит к нам: «жертва Богу сердце сокрушенное и сердца смиренного Он не презирает... Когда будете поститься, – разрушь всякий союз неправды и раздери всякую несправедливую запись; уничтожь стеснения насильственного торга, отпусти измученных на свободу, и отбрось веяную злонамеренную предосторожность. Раздробляй алчущим хлеб твой и бедных без крова введи в дом твой; если видишь нагого, одень... В этом, братия, открывается попечение и милосердие Божие, ибо Он людям, которых снискал для возлюбленного Своего, определил веровать в простоте и уже прежде вразумлял всех нас не обращаться, подобно прозелитам, к закону иудейскому...⁸⁴ Соделаемся духовными, будем храмом совершенным Богу⁸⁵.

С христианством пал ветхий завет с его законно-церемониальным культом и уступил место завету новому, с новым, духовным, истинным, свободным богослужением; таков взгляд и всех других мужей апостольских.

Но новое, духовное и свободное богослужение, по взгляду тех же отцов, не должно быть *чисто духовным и бесформенным*. не должно быть делом произвола, но, подчиняясь условиям пространства и времени, имело нужду в известной форме для своего осуществления в человеческом обществе. Притом же, лишив народ иудейский их заветных надежд, выражением которых была весь ветхозаветный культ, оно должно было воплотить и наглядно представить взору иудея исполнение обетований, которыми жил он до тех пор; в замене учреждений ветхого завета, оно должно было дать новые учреждения, с которыми народное сознание нераздельно связывает, даже отождествляет самую религию. Такие учреждения действительно даны отчасти Самим I. Христом, отчасти Апостолами. Мужья апостольские смотрели на христианские богослужебные учреждения, именно как на замену учреждений ветхозаветного культа – взгляд, который получил еще большую силу и более широкое применение в последующей литургической практике.

Вместо храма свободно избирались приличные места для богослужебных собраний⁸⁶. Не здание с алтарём и жертвенником, но собиравшееся общество составляло храм, алтарь, жертвенник. Обрезание заменило крещение; великий день пасху и день покоя (субботу) заступил день Христова Воскресения, как Пасха, так и недельный седьмой день. Вместо жертв установлена евхаристия, как благодатный дар Божий, и как жертва, соединяемая с жертвою сердца и самоотверженной жизни. Чисто формальный пост иудейский заменил пост духовный, соединенный с искренним раскаянием во грехах и заглаживанием их добрыми делами. Молитвы, славословия и назидание Словом Божиим остались и в христианском богослужении с иным содержанием, хотя быть может в сходной форме. Для всего назначено было свое время, все должно было совершаться в порядке, по воле Господа Иисуса Христа. Вместо ветхозаветных – первосвященника, священников и левитов, во главе христианского общества стали епископы, пресвитеры и диаконы. Таким образом христианское богослужение в общем составе является восполнением

ветхозаветного культа, хотя образуется самостоятельно и независимо от него, выражаясь в новых, его существу и характеру соответственных формах.

II глава

Сведения о христианском богослужении, встречающиеся у языческих писателей, близко примыкавших к эпохе апостольских мужей, могут пополнить начертанный нами образ богослужения этой эпохи.

Между языческими писателями древнейшего и достовернейшего свидетеля о существовании и устройстве христианской общины имеем в знаменитом умом и честностью проконсуле и пропреторе римском *Г. Плинии Секунде*, втором или младшем. По вероятном счету *Массона*, Плиний в 103–104 г. по Рождестве Христовом был правителем провинции Вифинии и в конце 104 г., по согласному признанию *Августа, Люфта* и *Гарнака*,⁸⁷ написал послание к императору Траяну о христианах, относительно которых ему предписано было сделать дознание. В этом-то послании и сохранились хотя краткие, но тем не менее драгоценные замечания о богослужении христианском.

«Они (христиане) клянутся—пишет он⁸⁸ — что вся их вина или заблуждение состоит в том, что они имеют обыкновение в известный день (*stato die*) собираться вместе до восхода солнца (*ante lucem*) петь хвалебную песнь Христу, как Богу (*carmen Christi quasi Deo*) и клятвою обязывать себя (*sacramento obstringere*) не на злодеяние какое-нибудь, но чтобы не совершать ни воровства, ни разбоя, не прелюбодеяния; не нарушать верности, ни отказываться от залога, если бы это потребовалось. Сделавши это они обыкновенно расходились, а потом снова собирались для принятия пищи, обыкновенной, впрочем, я невинной (*promiscuum et innoxium*). Но и это они оставили, когда я, по твоему приказанию, издал распоряжение, воспрещающее тайные сходки.»

Само собою понятно, что в послании Плиния мы не можем искать и видеть ни полного, ни точного описания не только всего христианского богослужения, какое видит в нём ученый юрист *Втихмер*, но и богослужения христианской общины в пределах вифинской провинции. Плиний допрашивал христиан, как проконсул, которому нужно было узнать, основательны ли или

нет взводимые на христиан обвинения в зловредности для государства и безнравственности их собраний, следовательно, интерес его расследований был чисто политический. В таком именно духе он и извещает императора, а потому не буквально передаёт то, что показали допрошенные, но – как справедливо замечает *Мосгейм* и *Гарнак* – в сокращённом виде (сущность дела), с своей точки зрения и в форме римского понимания и выражения. В пользу этого говорит уже решительно выражение *Christo quasi Deo* и формулы *carmen dicere* и *se sacramento obstringere*⁸⁹.

Из приведенного известия Плиния мы узнаем прежде всего, что главные богослужебные собрания вифинских христиан происходили обыкновенно *in stato die*, т. е. в *известный определённый день недели*, преимущественно пред другими избранный и посвящаемый богослужению. Спрашивается, какой это день? По-видимому, не может быть и спора, что это *день воскресный*, особенно если принять во внимание, что христиане апостольского времени собирались для богослужения предпочтительно в *воскресный день* (ζωπταχή ἡμέρα), что Варнава говорит об *осьмом дне*, как дне христианской радости, заменившем ветхозаветную субботу, и что на него же указывает Игнатий в противоположность субботе. Таково действительно мнение большинства толкователей. Только *Bohmer* старается доказать, что под *status dies* нужно разуметь субботу, так как христиане въ Вифинии были из иудеев и, следовательно, держались еще субботы. Но, во-первых, празднование воскресного дня вышеозначенными мужами апостольскими считается обязательным и для христиан из иудеев, и он уже праздновался ими без сомнения, как справедливо замечают Августин и Гарнак; а за тем самое письмо Плиния в конце заключает опровержение основания Бэмера и делает ложным его вывод. В заключении письма говорится о посещении христианами снова опустевших храмом и о часто снова повторяющихся приношениях жертв – что может относиться лишь к христианам из язычников. Поэтому согласно с большинством можно положительно признать в *status dies* *день воскресный*.

В этот день происходили два собрания, различные по времени и по характеру. Первое собрание происходило ante lucem, до рассвета⁹⁰. Очень вероятно, что ближайшим поводом к этого рода собраниям были гонения, хотя нельзя отрицать и того, что христиане именно чрез эти ночные собрания (которые запрещены были уже в законах XII таблиц и вью приказе о вакханалиях) и внушали языческим властям опасение и подавали повод к нелепым клеветам. Почему же, спрашивается, христиане избрали ночное время для своих собраний, если мрак ночи, охраняя их от гонений, подвергал сомнению святость их веры и чистоту нравственности: случайно ли из опасения гонений и впервые только во время гонений, или же по другим причинам и раньше гонений? Мы знаем, что еще иудеи имели утреннее и вечернее молитвенное время, и торжество своих праздников начинали с заходом солнца предшествующего дня, т. е. накануне. Даже в язычестве некоторые праздники начинались с полночи, и вообще ночное богослужение было явлением вовсе не новым, как для христиан из иудеев, так и для христиан из язычников⁹¹. Следовательно, гонения не были первою и единственною причиною, вызвавшею ночные богослужебные собрания; гонения могли лишь усилить расположение к ночному богослужению и придать последнему особый более таинственный смысл применительно к христианскому мировоззрению. Поэтому ученые стараются найти другое объяснение обычая, упоминаемого Плинием. Примерь Христа, целые ночи проводившего в молитве – говорит Люфт⁹² – а особенно с одушевлением обращенная к небесному жизнь первых христиан и самоотречение, с каким ради вечного и ради славы Всевышнего они отказывались и от сна, равно как таинственное значение самой ночи – все это естественно располагало к ночной общей молитве и рано уже вызвало ночное богослужение. По мнению Августы, к этому еще побуждала склонность к мистериософии, которая была подругою ночи и так благоприятствовала так называемым Pervigilia. Наконец – говорит Августы – «я, согласно с Gicrigom, не нахожу ничего смешного, когда Землер предполагает, что собрания происходили в ночное время потому, что апостол Пётр

(в его послании, назначенном для этой именно общины) предсказывает пришествие (второе) Господа ночью. Но крайней мере можно думать, что вифинские христиане так могли толковать слова 2Петр. 3. 10: «придет же день Господень, как тать ночью»⁹³. Землерово предположение, как и другие приведенные мнения, имеют свою долю правды. Позднейшие отцы и учителя церкви действительно указывали на второе пришествие Христово в оправдание всенощного богослужения; напр. Лактанций говорит: «nocte vigilias celebramus propter adventum regis et Dei nostrum»⁹⁴ 2). Но Гарнак справедливо замечает, что у Плиния речь не о всенощной (вигилии), а об утреннем богослужении и что сверх того вышеизложенное объяснение учёных годится лишь к оправданию уже существовавшего обычая, но не указывает его первоначальной причины. Выражение «ante lucem» в данном случае объясняется, по совершенно верному мнению Гарнака, само собою из сопоставления с status dies. Христиане собирались в день воскресный для почитания и прославления воскресшего Господа; а так как воскресенье совершилось рано утром, то весьма естественно и понятно избрание для Его прославления этого именно времени⁹⁵. В подтверждение этого мнения Гарнак, вместе с Тиккером ссылается на выражения из евангельского рассказа о воскресении Христовом: πρωτ, υοθροο βαθεος σκοτιας ετι ουσης...⁹⁶ Потому-то, прибавляет он, и древнейшее, до нас дошедшее славословие восточной церкви, которое, хотя и не в позднейшем, расширенном виде, очень рано уже, кажется, вошло в церковное употребление⁹⁷, носит название χροσεο^ή εωθινή или εωθινόν, а также χαλμος· χρές δρθρον. И Плиний говорит о carmen⁹⁸.

Это естественно приводит нас к вопросу: *в чем состояло это утреннее собрание?* Плиний говорит, что христиане собирались прежде всего «carmen Christo, quasi Deo dicere secum invicem». Что разумеется здесь под *carmen*? По мнению Гарнака, под этим словом нельзя разумеать исключительно пение какой-нибудь определённой песни или гимна, как переводит carmen Люфт; въ пользу этого неизбежно конечно ссылаться на dicere, которое уже Тертуллиан и Евсевий

переводят чрез *canere* и ὑμνεῖν. Но филологическими толкованиями на послание Плиния достаточно доказано, что слово *carmen* римляне употребляли не только для обозначения песней, но гораздо чаще торжественных изречений вообще – каковы надписи или прорицания оракула, или торжественные формулы приветствий, закона и религии⁹⁹. Сообразно с этим, в рассматриваемом месте, под слогом *carmen* нужно разумеать молитвы, доксологии и песни в честь Иисуса Христа, которого почитали как Бога¹⁰⁰. Август также говорит, что *carmen* может быть различно понимаемо, так как оно одинаково может быть употребляемо, как о кратких изречениях – доксологиях и молитвенных формулах (в прозе и стихах), так и о пении, песни, оде, гимне и т. п.; но находит более вероятным, что в данном случае оно употреблено в последнем смысле, ссылаясь на прибавку «Christo quasi Deo», из которой, хотя *quasi Deo* и считается многими толкователями за прибавку Плиния, ясно однако, что Христос был предметом (объектом) этой молитвы или пения. Поэтому под *carmen* можно разумеать, думает он, не только псалмодию (т. е. пение псалмов в собственном смысле)¹⁰¹, но и ὑμνοὶ θεολογοῦντες, подобные тем, какой находится у Климента Александрийского. Что христианская псалмодия (в широком смысле) уже к концу апостольского века достигла широкого развития, – это показывает Апокалипсис богатством своих гимнов¹⁰². Евсевий, в своих извлечениях из анонимного письма против монархианина Артемона, передаёт, что неизвестный противник Артемона, в пользу своего мнения, что церковь издавна почитала Христа за Бога, ссылается между прочим на то, что христиане с самого начала прославляли Его в псалмах и гимнах¹⁰³. Точно также из соборного послания собиравшихся в Антиохии епископов и пресвитеров к Дионисию Римскому узнаем, что Павел Самосатский оставил древние, в Антиохийской церкви уже со времени Игнатия употреблявшиеся хвалебные песни Христу под предлогом, будто он новы, но в сущности потому, что они не благоприятствовали его монархианским заблуждениям, прославляя Христа как Бога. Возвышенный гимн Климента также прославляет Христа как Бога, хотя остается не решённым – нашёл ли Климент его уже

готовым или сам составил, и употреблялся ли он в церкви; по крайней мере в позднейших сборниках церковных песней его нет¹⁰⁴. Наконец, древняя песнь, упоминаемая в апостольских постановлениях, не без особенной быть может причины, называется не только великим славословием, но и преимущественно *προσευχή εωῦλη* или *εωινυς* т. е. Matutinum. Афанасий уже называет его «ψάλμος προς ὑθρον» и предполагает, что это—та самая хвалебная песнь, о которой упоминает Лукиан Самосатский под именем *ὡοῇ πολυώνυμος*¹⁰⁵, а Лукианово свидетельство падает почти на одно время с Плинием. На основании этих соображений можно признать за несомненное, что словом *carmen* у Плиния обозначается *совокупность молитв и песней в честь Иисуса Христа*, к числу которых принадлежало быть может наше славословие великое в своём первоначальном простейшем виде.

Выражение Плиния «*secum invicem*» указывает на самый способ произношений церковных молитв и песней, относительно которого, впрочем, существуют между учеными различные предположения. Тирш, ссылаясь на 1Кор.14, 26: «ἐκάστος ὑμῶν ψάλμον εἶναι», находит возможным понимать дело так, что один после другого пел свободно импровизированный гимн¹⁰⁶. В пользу этого, по-видимому, может служить и то обстоятельство, что свободная импровизация певцов при богослужении не угасла с апостольским временем, но в частных случаях еще продолжалась долгое время, так что еще собор Лаодикийский нашёл себя вынужденным – правилом 59 запретить пение мирянами составленных и вообще церковью не принятых песней¹⁰⁷. Но и допустив, что у вифинских христиан пение псалмов каждым порознь еще существовало, все-таки толкование слов Плиния Тиршем нельзя признать верным. Против него, как справедливо замечает Гарнак, говорит уже *secum*; ибо для обозначения только последовательно сменяющегося пения отдельных членов каждого порознь вполне достаточно слова: *invicem*. Дальше, в рассматриваемое время, богослужение уже в значительной степени было упорядочено в своих составных частях, на что и Тирш в другом месте обращает

слишком большое внимание, чтобы теперь ограничивать песнопение церковное всецело или хоть преимущественно первоначальной случайной детской формой, в какой явилось оно в апостольское время. Наконец эта форма свободного произношения псалмов каждым отдельно и в апостольское уже время не исключала другой формы взаимного обмена между поющим и обществом. Более естественным и верным поэтому представляется нам – взгляд *Августи* и особенно *Гарнака*. Августин не хочет утверждать, что «*secum invicem*» обозначает именно антифонии и респонсории и т. п., хотя по-видимому не прочь признать здесь указание на нечто подобное¹⁰⁸. По словам Гарнака, выражение «*secum invicem*» нужно понимать в самом общем смысле, как обозначение общего взаимного или совместного исполнения этого акта. Оно не включает в себе прямого указания на какую-нибудь определённую форму взаимного пения, т. е. оно не показывает – разумеет ли здесь *антифонную*, или *ипофонную* или *эпифонную* форму. А между тем эти три формы различают в древнехристианском церковном песнопении. Форма произношения молитв и псалмов была частью форма простого *строфического* и *антистрофического* взаимного пения (ἀντιφώνοι ὕμνοι) между двумя церковными хорами или же между певцом и обществом; частью такая, что *первый начинал* говорить или петь молитву или песнь, а все общество или *подпевало последние слова* (ὑποψάλλειν, ὑποψωνεῖν, а также ὑπαχοῦειν)¹⁰⁹ или *отвечало известною заключительною формулою* – доксологиєю или просто словом аминь (ἐπιφώνημα, ἑφουμεν). Мы не ошибемся кажется, если допустим в вифинской христианской общине употребление всех форм взаимного пения, как последовательной, так и собственно обменной или ответной и сообразно с этим будем объяснять слова *secum invicem*. Впрочем, в какой бы из указанных форм ни исполнялось пение у вифинских христиан во время Плиния, – в одной ли какой-нибудь или во всех вместе, – во всяком случае несомненно, что переменное общественное пение в христианском богослужении древнейшего происхождения, чем обыкновенно думают, и едва ли можно исторически возражать против предания, что оно обязано своим введением Игнатию

Богоносцу¹¹⁰. Ибо у иудейской секты ферапевтов оно уже было весьма образовано, по свидетельству Филона¹¹¹, и его находят и в ветхозаветном культе. Отсюда то, нужно полагать, и вынесли его как ферапевты, так и первые христиане¹¹².

Наглядный образ различных родов или форм древнего пения, и в частности соединения преемственного пения с эпифоническим переменным пением представляет Филоп в своём описании пения у ферапевтов, сообщаемом и Евсевием. Филон рассказывает, что в собраниях *певец вставши начал песнь*, а прочие внимали ему молча и только *в последних стихах присоединяли свои голоса*. И потом продолжает: «все встав разделялись на два лика посреди храмины, мужи с мужами, жены с женами и на обоих ликах были свой искусный *запеватель*; потом они пели Богу песни, состоящая из разных стихов, *то по одиночке, то попеременно*, ст. приличными припевами. Наконец оба лики, насладившись особо сим сладкопением, как бы упоенные божественною любовью, *совокуплялись в один общий лик или хор*, подражая древнему примеру на берегу Черного моря, по совершении чуда, когда море по повелению Божию, одним послужило во спасение, а другим в погибель»¹¹³. Мы тем более имеем право представлять первоначальное христианское песнопение исполнявшимся в форме, существенно сходной с представленною здесь формою, что Евсевий не стеснялся видел в ферапевтах древних христиан самого раннего времени.

Остается наконец одно выражение в известии Плиния: «*seque sacramento obstringere*», по своей неопределённости, представляющее более трудностей и вызвавшее различные предположения со стороны учёных. Правильному пониманию этого выражения нередко мешал неправильный взгляд на известие Плиния вообще; при объяснении означенных слов забывают, что имеют дело не с христианским свидетельством, в котором каждое слово заключает строго определённый смысл, а с свидетельством проконсула Плиния. *Мозгейм* справедливо замечает поэтому: *non Christianos hic audis, Plinius loquitur*. А Плиний не намерен был представить подробное описание богослужения христиан и не одно их богослужение понимает в

своём отзыве о них. Он считает христиан замкнутым обществом в государстве, которое имело свои особые собрания. Поэтому, как государственный человек, он спрашивает себя; какие политические и нравственные тенденции преследует это общество и как относится оно к существующим законам государства? В этом смысле он производит дознание: предубеждённый разными клеветами он допрашивает христиан с помощью пыток, и в том же самом смысле извещает императора, т. е. что он не может обвинить христиан ни в одном преступлении: *sed nihil aliud inveni, quam superstitionem pravam et immodicam*; что собрания их хотя происходят ночью, не имеют преступных целей, что, напротив, в этих собраниях «*клятвою обязуются*» (*sacramento se obstringere*)¹¹⁴ не на что-нибудь преступное, а к тому, чтоб не совершать никакого преступления. Ясно, что здесь имеется в виду столько же христианская дисциплина вообще сколько и богослужение¹¹⁵. Если же Плиний называет только указанные действия, а не упоминает о других, – это зависит от того, что он рассматривает все дело с двоякой точки зрения: с точки зрения тяжёлых обвинений, возводимых на христиан, и с точки зрения римского закона. Последний также воспрещал поименованные им преступления. Поэтому, как скоро он указал, хоть ненамеренно, на эти именно преступления, он показал косвенно, насколько тенденции христианского общества находились в противоречии с римским государственным законом¹¹⁶.

Только при таком взгляде на смысл рассматриваемого места возможно приблизительно верное решение вопроса: относятся ли слова «*se sacramento obstringere*» к одному определённом богослужебному акту или нет, и если относятся, то к какому именно? Доказать исключительное отношение этих слов к особенному акту литургическому едва ли возможно, так как Плиний не исключительно занимается богослужением христиан, а с своей точки зрения и для своей цели смешивает богослужение и дисциплину и говорит вообще о нравственном характере общества и его собрания. Но так как *sacramento se obstringere* составляет одну из характеристик особенностей утреннего собрания, то возможно по крайней мере

более или менее вероятное предположение, что здесь имеется в виду соответствующий литургический акт, к которому, если не исключительно, то преимущественно может быть приурочено это загадочное выражение. Поэтому-то все учёные, казавшееся этого места Плиния, старались определить, к какому именно акту оно относится, и это – вовсе не напрасный труд, как говорит *Гарнак*, а труд обязательный, и – если можно так выразиться – навязчивый, отъ которого не освободил себя и сам *Гарнак* в противоречие себе. Из всех мнений, высказанных по поводу этого места, самое невероятное, по отзыву *Августина* и по нашему личному мнению, мнение *Землера*, который относит «*se sacramento obstringere*» к евхаристии. Оно противоречит и контексту речи и истории таинства. Евхаристия в первенствующей церкви никогда не совершалась утром; и рассматриваемое выражение относится не ко второму собранию, а к первому т. е. утреннему. Значит в этом последнем и нужно искать акт, к которому бы могло относиться это выражение. *Землера*, очевидно, соблазнило слово *sacramentum*, но в рассматриваемое время оно далеко ещё не имело того специального значения, какое придано ему в позднейшее время. Что *sacramentum* употреблялось главным образом для обозначения обрядов, установлений, учения и пр. – *) это достаточно известно и может быть легко доказано из посланий *Тертуллиана*. Но не следует забывать также, что *Плиний*, как язычник, мог не стесняться христианской терминологией и мог употребить слово *sacramentum* в особом смысле. И оно действительно употреблено в смысле *клятвенного обязательства*. Но из этого отнюдь не следует; что здесь разумеется клятва в собственном смысле, которая будто бы должна была повторяться в воскресные дни, – что по-видимому не прочь допустить *Августа*, хотя с оговоркой, что древние христиане воздерживались от клятвы¹¹⁷. Мы с своей стороны прибавим, что на существование в древней церкви клятвы при утреннем богослужении нет никаких указаний ни в письменных памятниках, ни в позднейшей практике. *Неандер* хочет видеть в этом выражении указание на обет крещения¹¹⁸. Но хотя между обетом и клятвой есть близкая связь, (все-таки

это не вполне гармонирует с местом Плиния, говорящим об обязательстве, которое дают или лучше принимают на себя в собрании все христиане. Какое же, спрашивается, могло быть обязательство под клятвою, кому могли давать или пред кем могли брать на себя христиане – это обязательство или клятву? И в какой форме давали или принимали они клятву? Клятву христиане могли давать только пред Богом и пред церковью. Христианская клятва формулирована в евангелии словами *ей и ни*, другой клятвы у христиан не должно быть; сверх того, раз давши обет Богу при крещении, они не имели нужды употреблять какую-нибудь особенную клятву. Значит под клятвою, которою обязывались христиане вифинсияне, нужно разуместь евангелием раз навсегда предписанную им клятву и вошедшую даже в богослужебную практику, в смысле подтверждения тех требований, какие предписывались им Словом Божиим с одной стороны и церковью с другой. На основании этих соображений мы можем, согласно с *Мосгеймом*, *Августин*,¹¹⁹ *Люфтом* и *Гарнаком* с уверенностью признать, что под «*se sacramento obstringere*» разумеется чтение Слова Божия и соединённое с ним наставление, заключающиеся оба подтверждением, *аминь*, соответствующим евангельской клятве. Слово Божие излагает обязанности христиан, отклоняет их от преступлений; слово назидания раскрывает и уясняет обязанности, увещевает к исполнению их и к удалению от порока и преступлений. Слушая Слово Божие и взаимное назидание, христиане, действительно, как бы сами себя связывали клятвою не делать противного требованиям Слова Божия и церкви и это безмолвное обязательство заключали словом *аминь*, как бы говоря: *истинно да будет так, как хочет Бог и церковь*. Этот-то нравственный акт взаимного обязательства, объяснённый христианами, быть может и выразил Плиний словами: «*se sacramento obstringere*». Мы можем даже пойти дальше. – Так как Плиний расследовал дело с юридической точки зрения, то христиане, чтобы убедить его, в своём оправдании стали на ту же самую точку законности. Чтобы показать ему, что требования закона христианского не противны закону римскому, они, можно полагать, указали ему

места Писания, в которых излагаются заповеди; по крайней мере на эту мысль наводят поименованные Плинием преступления: убийство, прелюбодеяние, воровство и свидетельство в суде – которые занимают четыре заповеди. Такимъ образом *«sacramento se obstringere» относилось по всем соображениям к Слову Божию вообще и в особенности к божественным заповедям, исполнять которые христиане обязаны были обетом крещения, который напоминался им чтением и разъяснением Слова Божия и божественных заповедей в проповеди, под опасением отлучения.*

Известие Плиния таким образом приводит нас к такому выводу относительно утреннего богослужения: в состав его входили *молитва и пение, чтение Слова Божия и проповедь* или увещание к исполнению его предписаний. Следовательно, характер утренних собраний главным образом дидактически – гомилетический.

По смыслу Плиниева известия проповедью заканчивалось утреннее богослужение, и христиане расходились; а потом, по его словам, они *снова собирались*. В какое время дня происходило это *второе собрание* – Плиний не говорит; он не даёт даже заметить, как велик был промежуток времени, разделявший одно собрание от другого. Неудивительно поэтому, если некоторые сомневаются – соединялось ли совершение евхаристии с утренним собранием или с позднейшим, а Землер, как мы видели уже, прямо переносит евхаристию на первое собрание; в пользу этого мнения высказывается и Бреннер¹²⁰. Но слова Плиния что христиане «расходились, а потом снова собирались», ясно доказывают произвольность и неосновательность указанных мнений. Ближе к правде другие учёные хотя не одного мнения. *Мозгейм* напр, временем второго собрания полагает полдень; другие отодвигают его на вечер, как *Неандер, Августин, Люфт* и *Гарнак*. Это последнее мнение, имеющее за себя такие авторитеты, имеет и более прочные основания: установление вечера в вечернюю пору и апостольская практика, верная в этом отношении Господу, не оставляют сомнения, что вечернее время было временем

совершения евхаристии и в вифинской литургической практике, так близкой ещё к апостольской эпохе.

И это вечернее собрание Плиний трактует с своей точки зрения, с точки зрения государственных законов, воспрещающих *sodalitates* или *ἐτκ'ρεάκ*¹²¹, с одной стороны, и с точки зрения клеветы народной, навязывавшей христианским вечерам безнравственные действия с другой. Христианский обычай: *φίλημα αἰγίου*, (обычное выражение: *comedere et hiberna carnem* и т. п. придавали в глазах невежд вероятность обвинениям в *coenis thyesteis*, *sacramento infanticidii* (как выражается Тертуллиан) и *concubitus Oedipodeus* и под¹²². Ввиду этих-то обвинений Плиний и говорит, что христиане действительно собирались для *вкушения пищи*; но *обыкновенной и невинной* (*promiscuus et innoxius*).

В «*promiscuus*», по толкованию *Августы*, заключается, понятие не только *общности* (*ad quod omnes omnino admittuntur*), но и *обычности*. Это значит, что христиане употребляли не какую-нибудь особенную, а обыкновенную и за домашним столом употребляемую пищу. Притом же эта пища такая, которая не воспрещается ни законом, ни общечеловеческим обычаем, т. е., *innoxius*, невинная. Как иудейскими, так и языческими законами о пище и жертве, как известно, многое запрещалось: воспрещалось употребление человеческого мяса, употребление свиней, собак, мышей, ящериц и т. п., а также запрещались некоторые травы, напр. *Cicuta*, *Lolium*, *Alraun*¹²³ и др. Словом *innoxius* Плиний и выражает именно мысль, что христианская пища не включает в себе ничего чародейственного, ядовитого и вредного, – словом ничего *противоестественного* и *безнравственного*; предположение это тем вероятнее, что христиан считали волшебниками и обвиняли в употреблении человеческого мяса, ложно понимая принятие плоти и крови в евхаристии.

Что под *вкушением пищи* у Плиния нужно разуметь *агапы* и *евхаристию* – это согласно признают *Неандер*, *Бэмер*, *Августа*, *Мосгейм*, *Люфт* и *Гарнак*.

Как ни незначительны сведения, доставляемые нам письмом Плиния, все-таки взятое в целом оно даёт нам *важный*

вывод относительно истории развития христианского богослужения. По показаниям допрошенных Плинием христиан, в вифинском христианском обществе, во время Плиниева проконсульства, и до него конечно, воскресное богослужение было двоякого рода: одно совершалось рано утром, до рассвета (*ante lucem*), другое вечером. Плиний, вследствие данного ему императорского предписания, издал эдикт, запрещающий вообще все тайные сходки, следовательно, и их общественные вечера. В силу этого эдикта христиане перестали совершать вечера. А так как христиане могли прекратить лишь агапы, а не евхаристию, которая составляла богоустановленный главный акт их богослужения, то логически возможны два предположения: или уже до этого эдикта евхаристия отделена была от агап и соединена с утренним богослужением; или же только теперь, в следствие особого императорского распоряжения, христиане находили себя вынужденными к этому внешнему преобразованию своего богослужения, которое тем меньше могло затруднять их, что агапы и без того уже подавали повод к большим беспорядкам и злоупотреблениям. Большинство учёных, при том самых авторитетных в данном случае, каковы Бэмер,¹²⁴ Аегусту¹²⁵ Нитч¹²⁶ и Гарнак¹²⁷ считается единственно верным последнее предположение. Первое с решительностью защищает после Неандера в новейшее время один Роте¹²⁸. С мнением Роте о происхождении образа совершения евхаристии вообще можно согласиться. «Я решительно никак не мог доискаться, говорит он, чтобы вся древняя церковь единогласно производила от апостолов (*a origine apostolica*) тот образ совершения евхаристии, который в после- апостольское время находим распространённым по всему христианскому миру. Как ни отрицай того, что мнение это утверждается на каком-нибудь подлинно-историческом основании, с трудом однако понимаешь, каким образом та *mensae dominicae forma*, с которою имеем дело и которая без сомнения не была первоначальною, без помощи апостольского авторитета могла так быстро распространиться во всех христианских церквах, особенно в тот век, когда отдельные области христианского

мира ещё не были связаны каким-нибудь прочным и хорошо устроенным союзом общенародной торговли». Но верный вообще и в сущности, взгляд Роте едва ли безошибочно может быть распространяем на все частности. Роте, думаем, ошибается, когда, выходя из этого взгляда, утверждает, что перенесение евхаристии на утреннее время сделано весьма рано и при том по предписанию апостолов. Мнение это он старается доказать следующими соображениями: «перенесение это – говорит он – не могло произойти без существенного преобразования христианского богослужения и в особенности евхаристии, оно придало ей форму обеда и сделало её духовною общественною жертвою, дав ей в тоже время соответствующую ей литургическую форму, почему оно и не могло совершиться впервые в позднейшее время, а должно быть делом апостолов»¹²⁹. Главное положение его аргументации исторически неверно. Своё литургическое образование, своё значение – как благодарственной жертвы, так и жертвенного обеда евхаристия могла получить и действительно получила ещё в связи с агапами и притом в апостольское уже время, как видели мы при рассмотрении апостольского богослужения. А потому совершение ее отнюдь не могло потерпеть существенного изменения, когда христиане вынуждены были отделить ее от агап и соединить съ утренним богослужением. Необходимость эта была чисто внешняя; внутренней, в существе дела заключавшейся необходимости, вовсе не было. Напротив, двоякая тенденция христианского богослужения–внешняя, миссионерская и внутренняя, направленная к созданию самобытного церковно-богослужебного устройства, требовала скорее удержать как можно долее разделение его на общедоступное и замкнутое, собственно-христианское богослужение. И в этом случае христиан должен был поддерживать образ установления священной вечери.

Но как скоро соединение замкнутого евхаристического богослужения с открытым гомилетическим произошло уже во время апостолов, и притом по разрушении Иерусалима, как хочется Роте – христианское общество без всякой нужды и даже

в ущерб своему успеху отказалось бы от своей миссионерской деятельности, и в таком случае Роте должен отказаться от своего мнения, что *disciplina arcani* началом своим восходит к апостольскому времени. Первое невероятно, последнее настойчиво защищает Роте и основывается именно на существовании, отдельно от открытого утреннего богослужения, замкнутого, вечернего, собственно евхаристического, так что мнение о соединении того и другого в апостольское время отчасти падает само собою, отчасти уничтожается собственной его рукою. Роте ссылается правда на «*οεὔτεροι τῶν ἀποστόλων διατάξεις*» во втором отрывке Иринея. Но здесь идёт дело об этих апостольских установлениях (т. е. утреннем и вечернем богослужении) в отдельности и в пользу его мнения ничего не говорится. В них нет и речи о предполагаемом им соединении, но говорится лишь о том, что чрез Христа уничтожена ветхозаветная жертва и что в новом завете, согласно предсказанию Малахии, установлена новая жертва, высшее выражение которой составляет совершение евхаристии, однако не в иудейском смысле, так как христиане суть *ἡγουμένως λειτουργοῦντες*. Но совершалась ли евхаристия отдельно от агап, или в связи с ними – этот вопрос остаётся не решённым¹³⁰. Роте замечает, правда, что из известия Плиния нельзя вывести доказательства против его мнения, так как Плиний не отрицает прямо, что вифинские христиане и до издания его эдикта совершали утром и евхаристию. Прямого отрицания в известии Плиния действительно нет, но отрицание заключается в смысле Плиниева известия. Римскими законами не воспрещались общественные вечера сами по себе, – но смотря потому, на сколько они имели своим основанием и мотивом общественные *sacra*. Агапы, отделённые от евхаристии, строго говоря не подпадали под эту категорию. Дальше, если предположить даже, что отпавшие христиане в своих показаниях и упоминали что-нибудь о священной вечере, совершаемой и на утреннем богослужении, Плиний не получает впервые новую инструкцию, по сообразно полученной уже раньше воспрещает и закрывает и эти собрания христиан. Наконец выражение *cibus promiscuus et innoxius* относится без сомнения к обвинениям, которые могли

быть взводимы на христианские агапы лишь по непониманию или намеренному искажению евхаристии, с которой они соединялись. Если же разделение той и других произошло, как полагает Роте, так рано, именно скоро после 70 г., т. е. в такое время, когда христианство впервые начало устроиться как церковь с формальным богослужением, и, вступая таким образом в общество, обращать на себя внимание языческого мира, то непонятно, каким образом означенные клеветы, которыми клеймились и агапы, могли возникнуть относительно их независимо от евхаристии, не говоря уже о том, как могли они сохраняться. Между тем совсем иначе дело выходит и трудности сами собою падают, если признать, что только со времени Плиния произошло это разделение, которое с этой поры, под тяжестью возраставшей вражды язычества, все больше распространялось и все больше усиливалось, пока сделалось общим во время Иустина¹³¹.

Итак, христианское богослужение во время Плиния, или точнее со времени Плиния испытало *формальное преобразование*, которое состояло *во-первых* в том, что два прежде совершенно отдельные и самостоятельные *вида богослужения* – *утреннее* и *вечернее* *соединены вместе и составили одно стройное целое*, с сохранением впрочем относительной самостоятельности каждого из них в целом и частях; *во-вторых*, *евхаристия отделена от агап* и получила возможность более определённого и более широкого образования в литургическом отношении; *в третьих*, вместо двух крайних пределов дня – раннего утра и вечера *временем богослужения стала первая половина дня и начало второй*. Относительно порядка в расположении отдельных составных частей богослужения мы не знаем ничего. Но само собою понятно, что евхаристия составляла и теперь, как и прежде, высший и заключительный акт, вокруг которого концентрировались и которой служили приготовлением все остальные акты. На время Плиния таким образом падает начало во всех церквях христианского мира принятого обычая – *между ранним утром и вечером, т. е. в первой половине и в*

начале второй половины дня совершать два главные вида богослужения, утреню и литургию.

Некоторые беглые намёки относительно христианского богослужения встречаются также у языческих писателей сатирика *Лукиана Самосатского* и философа *Цельса*, тоже, по всей вероятности, из первой половины второго века.

Знаменитый писатель 2 века сатирик *Лукиан*, неоднократно путешествовавши по Сирии, Малой Азии, Македонии, Галлии, Италии и другим странам, имел случай познакомиться с христианами, жившими в этих странах. Он не обходил их своим вниманием и упоминает об них при разных случаях. Если *Лукиан* по-видимому мало придавал значения этой религиозной секте и иногда даже с презрением говорит о ней, в этом ничего нет странного, если принять в расчёт образ мыслей этого писателя относительно религиозных вещей вообще и его манеру выражаться об них. *Лукиан*, кажется, не считал нужным ближе познакомиться с христианскими верованиями и особенно с священными книгами. Хотя из некоторых рассказов его, по-видимому, можно заключить, что ему небезызвестно было их содержание, но при внимательном рассмотрении скорее нужно думать, что сведения свои он получил от других, тем больше, что в его время устное предание имело одинаковое значение с писанными книгами, если ещё не больше¹³².

Лукиан называет христиан такими именами, которые выражают только унижение и насмешку, и не бросают ни одного светлого луча на их жалкое существование¹³³.

Более подробное известие о церковно-литургическом устройстве христианской общины оставил *Лукиан* в сочинении: *De morte Perigrini*. Автор извещает в нём своего друга *Крония* о замечательных обстоятельствах жизни *Перегрина*, который сам принял на себя гомеровское название *Протея* и, после многих путешествий по разным странам, кончил жизнь свою торжественным самосожжением в Олимпии (чего свидетелем-очевидцем был сам *Лукиан*). Об этом *Перегрине Протее* *Лукиан* рассказывает между прочим следующее. «В это время случилось, что он стал учиться чудесной мудрости христиан, так как в Палестине он нашёл случай познакомиться с их

священниками и книжниками. Он так хорошо успевал, что его учителя в короткое время оказались детьми в сравнении с ним... Скоро он сам даже стал *пророком, литургом, начальником собрания* – одним словом стал всем во всём у них. Он изъяснял и комментировал их *книги* и сам писал много книг; коротко он достиг того, что они стали считать его за Бога¹³⁴, издавать от его лица законы и сделали его своим *предстоятелем*. Впрочем, люди эти почитали некоего великого человека¹³⁵, который распят в Палестине за то, что он ввёл в мир эти *новые мистерии*. Наконец случилось, что Протей во время их праздника был схвачен и посажен в темницу – обстоятельство, которое не мало содействовало к тому, чтобы внушить гордость всю его жизнью и возжечь в нём и эту любовь к чудесному и это беспокойное стремление к славе необыкновенного человека, которые составляли его господствующие страсти. Ибо как скоро он закован был в кандалы, христиане (которые видели в этом несчастье, нанесённое всем им) испробовали все возможное и невозможное, чтобы освободить его из темницы, но, когда им это не удалось, они старались по крайней мере, оказывать ему самые внимательные попечения и услуги во всём.

С самого раннего утра вокруг темницы собираются уже толпы старых женщин, вдов и юных сирот; при том знатнейшие из них подкупают даже темничных стражей и всю ночь проводят при нём. И также совершают при нём *богатые вечера* и *читают свои священные книги*. Словом, дорогой Перегрин (как он тогда ещё назывался) был для них новым Сократом. Даже из разных городов Азии приходили некоторые посланные тамошними христианами подать ему руку помощи, быть его защитниками пред судом и утешать его. Ибо эти люди во всех подобных случаях, касавшихся целой их общины, действовали с непостижимой скоростью и энергией и не щадили ни труда, ни денег. Поэтому и Перегрину по случаю его заключения присылали они множество денег, и он получал хорошие доходы. Ибо эти бедные люди воображают, что они бессмертны телом и душою и будут жить вечно: отсюда происходит то, что они презирают смерть и что многие из них даже добровольно идут

на неё. Сверх того, их первый законодатель¹³⁶ внушил им, что они все станут братьями между собою, как скоро они сделают великий шаг—*отвергнут греческих богов и преклонят колена свои пред распятым* софистом и будут жить по его законам. Все остальное они презируют и считают за суету и ничтожество, не имея никакого твёрдого основания, почему они держатся этих мнений. Поэтому, как скоро попадает к ним какой-нибудь хитрый обманщик, который знает прямые дорожки (лазейки), ему легко обманывать этих простых людей и даже на счёт их сделаться богатым человеком».

Из приведённого рассказа Лукиана открывается прежде всего, что христиане различных стран, не смотря на разделявшие их расстояния, составляли одно тесно сплочённое общество, довольно организованное уже в церковном смысле: отправление к заключённому Перегрину послов из разных городов Азии вполне согласно с общим обычаем, который наглядно предстаёт пред нами в посланиях Игнатия.

Общество это имело своих *представителей* или *служителей*, которые называются у Лукиана *пророками* или *учителями* (προφήτης), *литургами* (θιασάρχης), *начальниками собрания* (συναγωγεὺς), *предстоятелями* (προστάτης). Названия: προφήτης, θιασάρχης и συναγωγεὺς не дают права заключать, будто Лукиан «смешивает христиан и иудеев, как думает Вилянд. Он мог отличать их, хотя и не имел ясного и определённого понятия о их церковном устройстве. Название προφήτης употребляется и в новом завете христианскими писателями, напр. в послании к Ефесеянам IV, 2 и др. Слово θιασάρχης—ни иудейское, ни христианское, а языческое, и первоначально взято от служения Вакху, а потом прилагалось ко всякому богослужебному братству. Что касается названная συναγωγεὺς, то синагога (συναγωγή), конечно, учреждение иудейское, если брать ее как известный нам институт, но здесь слово это берётся в смысле собрания вообще, в каком употребляется оно и в новозаветных книгах в применении к христианским собраниям; притом, не следует забывать, что христианская церковь некоторые установления заимствовала у иудейской синагоги, и потому в представлении язычника легко

могла явиться под тем же именем. Наконец и самое *προστάτης*, о котором упоминает Лукиан, столько же иудейская синагогальная должность, сколько и христианская, как достаточно доказали Buxtorf, Vitrinpга и др. Кирилл Иерусалимский называет двух верховных апостолов Петра и Павла *προστάτας τῆς ἐκκλησίας* и этим ставит их выше *διακόνοус*, *πρεσβυτερουζ* и *ἐπισκόπουс* – каковые технические названия вероятно не были известны Лукиану¹³⁷.

Богослужение христиан Лукиан называет «новыми мистериями». Поводом к такому названию служило, без сомнения, то обстоятельство, что в первые века, как догматы, так и обряды при крещении, евхаристии скрывали не только от неверных, т. е. иудеев и язычников, но и от оглашённых. Это ясно видно из многих мест Оригена, Тертуллиана, Лактанция, Кирилла Иерусалимского, Василия В. и др. Тертуллиан считает безответною ересью – оглашённых тот час же и без достаточного приготовления посвящать во все тайны. Не мудрено поэтому, если язычнику Лукиану самым подходящим названием для христианских богослужебных действий представилось знакомое ему название «мистерий».

Когда Лукиан говорит о *братстве* христиан, *отрицании греческих богов* и *божественном почитании Распятого* – этим самым он ясно обозначает отличительные характеристические особенности христианской жизни и христианского культа. Братское общение и любовь действительно легли в основу общественной жизни христиан, как апостольского времени, так и времени Плиния и Лукиана, – что видно из рассказа последнего. Место почитания греческих богов теперь заступило почитание Распятого, которое выражалось преклонением колен, с пением гимнов Ему, как Богу, как выражается Плиний. Не можем не заметить, что следы почитания креста, как орудия искупительной смерти, можно находить уже в посланиях Варнавы и Игнатия, и, хотя Лукиан говорит не положительно о преклонении колен пред Распатым, как о существующем акте культа христиан, – поклонение кресту с изображённым на нём распатым Христом едва ли не входило уже в употребление при богослужении в это время¹³⁸.

Под «δεῖπνα ποικιλία» понимаются агапы – таково мнение всех толкователей, относительно которого едва ли возможно сомнение. Ибо «δεῖπνον χυρίαχον», как известно, совершалась в древней церкви в форме агап, пока вкравшиеся при этом злоупотребления вызвали ограничение и наконец совершенное их уничтожение. Что касается эпитета «ποικιλία», которое *Solanus* считает не пристойным, то не следует забывать, что уже апостолы Пётр и Иуда жаловались на роскошь и невоздержность, допускавшуюся при агапах¹³⁹ и апостол Павел упрекал коринфских христиан, что богатые между ними предаются роскоши при общественных вечерах, сами поедая то, что приносили, и забывая о бедных¹⁴⁰. Если так было при апостолах, когда агапы получали священный характер от евхаристии, с которой соединялись, то тем большею роскошью отличались они, нужно полагать, во время Лукиана, когда, по всей вероятности, последовало уже отделение их от евхаристии и они стали простым обедом. При том же агапы, упоминаемые Лукианом, совершались по особому случаю, именно в честь Перегриния, причём каждый приносил то, что лучше. С совокупность и разнообразие приносимых даров, по мнению *Люффа* и *Гесснера*, и выражает эпитет ποικιλία. Поэтому *Solanus*, считающий непристойным это название, упускает из виду время, к которому относится рассказ, как справедливо замечает *Вилянд*.

Наконец, Лукиан упоминает о *священных книгах* христиан (τῶν βιβλῶν и λόγοι ἱεροί)¹⁴¹ и о *чтении их в общественных собраниях*. Что Лукиан мог узнать об них, это естественно, потому что христиане, по свидетельству Иустина, Тертуллиана, Оригена и др., отнюдь не скрывали их, а при всяком удобном случае обращали на них внимание своих противников и вызывали на опровержение их. Относился ли к священным книгам непосредственно Лукиан – это вопрос и притом для нас безразличный. Важно то, что языческий писатель первой половины 2-го века говорит о существовании и общественно-богослужебном употреблении их» подтверждая высказанное нами выше предположение, основанное лишь на цитатах из писаний мужей апостольских.

Не можем не привести здесь одного свидетельства из диалога «*Филопатр*», хотя автором произведения этого считается *Лукиан Младший*, живший в царствование Юлиана¹⁴². Лукиан рассказывает, что, вошедши однажды в благочестивое собрание христиан, слышал молитву, начинающуюся «Отцем» и оканчивающуюся песнью в честь многих имён. Разумеется ли под этою молитвою молитва Господня, которая с самых апостольских времён, по всей вероятности, употреблялась при совершении евхаристии и на которую намекает Поликарп, или славословие – положительно трудно определить. Если допустить последнее, то спрашивается, какое славословие разуместь нужно: малое ли, т. е. «слава Отцу и Сыну» и пр., или великое: «слава в вышних Богу», или же какой-нибудь гимн вроде того, какой находится у Климента Александрийского? Выражение *χολουνητος ὡδη* может относиться к тому, другому и третьему. Впрочем, так как Лукиан говорит о молитве, начинавшейся «Отцем», и оканчивавшейся «песнью многих имён», то всего естественнее думать, что он слышал «Отче наш», с заключительным славословием «яко Твое есть царство, сила и слава Отца и Сына и Св. Духа». Если принять во внимание, что славословие в то время не составляло еще «возгласа» в позднейшем смысле, т. е. произносимого одним священником, а это было и всею церковью с последним, то предположение это представляется наиболее вероятным. Как бы то ни было, впрочем, достаточно и того, что мы имеем уже другое свидетельство об употреблении при богослужении в рассматриваемую эпоху молитв и песней.

Цельс – современник и друг Лукиана. Ориген, занимавшийся опровержением сочинения Цельса, знал двух Цельсов; один жил при Нероне, другой при Адриане и после Адриана. Этот последний и есть тот самый, которого опровергал Ориген¹⁴³.

Сведения Цельса относительно церковно-богослужебного устройства христиан почти все отрицательного свойства: темь

не меньше они имеют значение с одной стороны потому, что сочинение Цельса писано по всей вероятности в первой половине 2-го века, и мы должны дорожить каждым звуком из этого далёкого прошлого, с другой – в связи с опровержением Оригена, который, вступая в полемику с писателем 2-го века, естественно должен был смотреть на церковно-богослужебное устройство с точки зрения того именно времени, сведения эти могут бросать луч света на тёмную в этом отношении эпоху. В самом деле, опровергая Цельса, не мог же Ориген противопоставлять ему то, что появилось лишь в его время и чего не было во время Цельса; он должен был стоять на почве живого предания, рядом с Цельсом стать в его эпоху и, как бы современник его, должен рассматривать Церковь в том виде, в каком представлялась она язычнику Цельсу. В силу этих соображений, сведения, высказанные Оригеном, столько же должны относиться к церковно-богослужебному устройству 2-го века сколько и 3-го и отделять их от сведений Цельса было бы противно логике.

Цельс упрекает христиан за их *тайные, законом воспрещённые собрания*¹⁴⁴. Ориген говорит, что Цельс понимает агапы, которые христиане должны были совершать тайком, потому что тиранический, исходящий от сатаны, злейшего врага христиан, закон воспрещал их.

Цельс говорит, что христиане *не устрояют ни алтарей, ни икон, ни храмов*, потому что думают, что у них – невидимое и сокровенное общение с божеством¹⁴⁵. Что это нужно понимать не в том смысле, как делалось это часто язычниками, т. е. что христиане унижают богослужебные учреждения язычников, но нужно относить собственно к свойству христианского богослужения – это показывает ответ Оригена. И с тем Цельс доказывает, что глубокомысленные язычники издавна полагали различие между богами и их символами и что отвержение храмов, алтарей и т. п. встречается и у варварских народов, напр. Скифов, Нумидийцев, Персов и др. Цельс говорит об отсутствии общественно – богослужебных учреждений у самих христиан. Но из этого однако вовсе не следует, что христиане в эпоху Цельса не имели определённых мест для своих

богослужебных собраний. Это показывает только, что христиане не имели храмов, алтарей и изображений в том виде, как имели их язычники, показывает простоту христианского культа в сравнении с пышным, торжественным культом языческим.

Дальше, Цельс упрекает христиан *о неблагодарности к Богу и добрым духам, управляющим судьбами людей, и в том, что они не приносят никакой жертвы*, чтобы засвидетельствовать свою благодарность Богу. Ориген отрицает прежде всего существование духов, управляющих судьбами людей и указывает на различие между ангелами и демонами. Но к истинному Богу, продолжает он, мы отнюдь не неблагодарны, ибо мы имеем символ благодарственной жертвы к Богу, каков есть хлеб, называемый евхаристией¹⁴⁶. Евхаристия представляется здесь несомненно, как жертва, но очевидно, как символическая жертва.

Цельс утверждает, что *христиане поклоняются Ангелам и демонам*¹⁴⁷. Ориген доказывает, что это недоразумение; что ангелы (Αγγελοι) действительно считаются слугами и посланниками Божьими, которым одним и поклоняются христиане, – а демонов они не только не почитают, но гнушаются ими. Упрёк Цельса «в заклинании с помощью злых духов» Ориген отвергает и говорит, что христиане сами изгоняют злых духов, но не чрез чародейство, а лишь силою имени Иисусова¹⁴⁸.

Цельс порицает христиан за то, что *они не поют возвышенных гимнов Аполлону и Минерве* и, следовательно, равнодушны и неблагодарны к благодеяниям Солнца и божественному дару мудрости. Ориген отвечает: «мы знаем это лучше. Ибо мы поем хвалебную песнь Единому, Существу выше всего Богу и Его едиnorodному Слову Божию». Больше чем вероятно, что Ориген, говоря это, имел в виду великое славословие «Слава в вышних Богу», которое и по месту, занимаемому им в утреннем богослужении (оно приходилось пред восходом солнца) и по содержанию, как «песнь Единому, Который выше всего и Единородному Сыну Его», вполне могло отвечать намерению Оригена противопоставить возвышенным языческим гимнам несравненно более возвышенный христианский гимн.

Цельс ставит в укор христианам, что *они не принимают участия в общественных празднествах*. Ориген замечает, что эти празднества далеко не так невинны, как

утверждает противник, но что они основываются на вымысле, суеверии, чувственности и т. п. Затем он показывает какие праздники празднуются христианами и как они проводятся. Христиане праздновали, по указанию Оригена, *день Господень, т. е. воскресный день; пятницу* пред Пасхою, *Пасху и Пятидесятницу*¹⁴⁹. Что воскресный день праздновался уже во время Цельса, это не подлежит ни малейшему сомнению; но праздновались ли в его время остальные дни – утверждать решительно нельзя, хотя можно с вероятностью предполагать.

Наконец Цельс видел у христианских священников *варварские книги*, как выражается он, *с какими-то магическими швами*; книги эти он отличает от священных Писаний. Ориген не отвергает, что у священников есть особые книги, отвергает только мнение Цельса о содержании этих книг¹⁵⁰. «Варварские книги с магическими словами», нужно полагать, ничто иное, как богослужебные книги с разными символическими изображениями, смысла которых Цельс не понимал. Так думают Бингам и Августи. Но эти книги были без сомнения далеко не то, что нынешние. Это вероятно сборники замечаний, делавшиеся священниками, относительно порядка богослужения и содержания молитв, – каковые частные сборники и послужили материалом для сборников более общих, вроде VIII книги Апостольских Постановлений.

III глава

Результат церковно-литургической деятельности эпохи мужей апостольских представляют нам писания *Иустина* и *Иринея*.

Сравнительно подробное и точное описание христианского богослужения в том виде, в каком является оно в конце эпохи мужей апостольских, т. е. в конце первой половины и во второй половине 2-го века, оставил апологет, философ и мученик *Иустин* в своих писаниях. Иустин стоит среди второго века: Апологию свою писал он в 140 году, умер в 163. В Апологии писанной императору Антонину, он представляет сколько возможно точное описание и изъяснение общественного богослужения христиан своего времени, как с догматической, так и с обрядовой стороны. Свидетельство Иустина тем важнее, что он, как апологет, писал, так сказать от лица церкви и, как представитель церкви излагает не свой личный взгляд, не частные обычаи отдельных церквей, но описывает христианское богослужение в том виде и смысле, как понималось и совершалось оно всеми христианами, всю церковь, как справедливо думает *Люфт*, вопреки одностороннему мнению других учёных¹⁵¹. С другой стороны, Иустин имел в виду показать язычникам и в особенности Антонину благочестивому существенное различие христианских таинств крещения и евхаристии от иудейских и языческих люстраций и священных вечерей. С этой апологетической точки зрения, по весьма верному замечанию *Августы*, и нужно рассматривать известие Иустина, и, если многие пункты христианского богослужения обходит он молчанием или упоминает лишь вскользь, это объясняется тем, что он писал не для христиан, которым церковные установления его времени хорошо известны и не для потомства как историк. Поэтому было бы противно началам здоровой критики из-за этого отрицать существование в его время тех обрядов, о которых Иустин не находит нужным упоминать, но существование которых заставляют предполагать

другие известия. Иустину для его цели достаточно было представить общее описание главных актов богослужения и их порядка, не вдаваясь в подробное изложение содержания их; такое описание и представляют действительно его писания, как думает Гарнак. Во всяком случае, впрочем, Иустин представляет более подробный и определённый образ современного ему христианского богослужения, чем какой дают другие известия из этой эпохи.

В первой Апологии Иустин два раза трактует об общественном богослужении христиан: *в первом случае он описывает крещение новообращённых и непосредственно следовавшее за тем богослужение*, в котором неопиты в первый раз должны были принять участие (гл. 71–66); *в другом изображает собственно воскресное общественное богослужение* (67).

Первое описание представляет так сказать официальное введение новообращённого в христианское общество, торжественное посвящение его в тайны религии чрез крещение, сообщавшее ему право присутствовать при святейшем таинстве евхаристии. «Теперь изложу, говорит Иустин, каким образом мы посвятили самих себя Богу, обновившись чрез Христа.... Кто убедится и поверит, что учение и слова наши истинны *побещается, что может жить сообразно с ними, тех учат, чтобы они с молитвою и постом просили у Бога отпущения прежних грехов и мы молимся и постимся с ними.* Потом мы приводим их туда, где есть вода и они *возрождаются тогда водою во имя Бога Отца и Владыки всего и Спасителя нашею Иисуса Христа и Духа Святого.* Ибо Христос сказал: «если не родитесь снова, то не войдёте в царство небесное». И мы получили от апостолов следующее основание для такого действия. Так как мы не знаем первого своего рождения и по необходимости родились из влажного смени чрез взаимное совокупление родителей и выросли в худых нравах и дурном образе жизни, то чтобы не остаться нам чадами необходимости и неведения, но быть чадами свободы и знания, и чтобы получить нам отпущение грехов прежних, – *в воде именуется на* хотящем возродиться и раскаявшемся во грехах *имя Отца*

всего и Владыки Бога. Это имя произносить тот, кто ведёт приемлющего омовение к купели (ἐπί το λουτρον), потому что никто не может сказать имя неизреченного Бога.... А омовение это называется просвещением (φωτισμος), потому что просвещаются умом те, которые познают это. И при имени Иисуса Христа, и при имени Духа Святого, Который предвозвестил все относящееся к Иисусу, омывается просвещаемый. После того, как омоется таким образом уверовавший и давший своё согласие, мы ведём его к так называемым братьям в общее собрание для того, чтобы со всем усердием совершить общие молитвы как о себе, так и просвещённых и о всех других повсюду находящихся, дабы удостоиться нам, познавши истину, явиться и по делам добрыми гражданами и исполнителями заповедей, для получения вечного спасения. По окончании молитв мы приветствуем друг друга лобзанием. Потом к предстоятелю братии приносятся хлеб и чаша воды и вина (ἄρτος, χαί ποτήριον ὑδατος καί κράματος): он, взявши это, воссылает именем Сына и Духа Св. (διὰ τ ὧν οὐκ ἔστιν ἡμεῖς πνεύματος) хвалу и славу Отцу всюю я подробно (ἐπὶ πολὺ) совершает благодарение (ευχαριστίαν) за то, что он удостоил нас этого. После того как он совершит молитвы и благодарение, весь присутствующий народ отвечает: аминь... После благодарения предстоятеля и возглашения всего народа так называемые у нас диаконы дают каждому из присутствующих приобщиться хлеба, над которым совершено благодарение, и вина и воды и относят к тем, которые отсутствуют.... Пища эта называется у нас евхаристией и никому другому не позволено вкушать от неё, как только тому, кто верует в истину учения нашего и омылся омовением в оставление грехов и возрождение, и живёт так, как предал Христос. Ибо мы принимаем это не как обыкновенный хлеб (ἡοῖνβν ἄρτον) или обыкновенное питье (χοῖνον πόμα): но как Христос Спаситель наш Словом Божиим воплотился и имел плоть и кровь для спасения нашего, таким же образом пища эта, над которою совершено благодарение чрез молитву слова, и от которой чрез уподобление получает питание наша кровь и плоть, есть, как мы научены, плоть и кровь того воплотившегося

Иисуса¹⁵². Ибо апостолы в написанных ими сказаниях, которые называются евангелиями, предали, что им было так заповедано: Иисус взял хлеб и благодарил, и сказал: сие творите в моё воспоминание сие есть тело Мое; подобным образом он взял чашу и благодарил, и сказал: сия есть кровь Моя и подал им одним. С того времени мы всегда делаем между собою воспоминание об этом. И достаточные из нас помогают всем бедным, и мы всегда живём заодно друг с другом. За все получаемые нами благодеяния мы прославляем Создателя всего, чрез Сына Его. Иисуса Христа и чрез Духа Святого.

В приведённом месте Иустин, по согласному мнению учёных – *Августин, Земиша, Отто, Люфта и Гарнака*, изложил образ совершения евхаристии или литургии в её непосредственной связи с крещением новообращённых, а дальше, в гл. 67, представляет богослужение в том виде, как совершалось оно в обычных собраниях христиан по воскресным дням.

В так называемый *день солнца* (τῇ τοῦ ἡλίου λεγομένη ἡμέρᾳ) бывает у нас *собрание в одно место всех живущих* по городам и сёлам и читаются, *сколько позволяет время* (μέχρις ἐγχωρεῖ) *воспоминания Апостолов* (ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων) или *писания пророков* (συγγράμματα τῶν προφητῶν). Потом, когда *чтец* (ἀναγινώσχων) перестанет, *предстоятель* (προεστώς) посредством слова делает *наставление* и *увещание* подражать тем прекрасным вещам. Затем все вообще *встаём* и *воссылаем молитвы* (εὐχὰς πέμπομεν). Когда же окончим молитву, тогда, как я выше сказал, приносятся хлеб и вино и вода, и *предстоятель* также *воссылает молитвы* и *благодарение, сколько он может* (ὁ προεστώς εὐχὰς ομοίως καὶ εὐχαριστίας ὅση δύναμις αὐτῷ. ἀναπέμπει). *Народ* выражает своё согласие словом: *аминь*, и бывает *раздаяние* каждому *приобщение* даров, над коими совершено благодарение (χαί ἡ διάδοσις χαί ἡ μετάληψις ἀπὸ τῶν εὐχαριστηθέντων ἐκάστῳ γίνεται); а к не бывшим они посылаются чрез *диаконов*. Достаточные же и желающие, каждый по своему произволению, дают что хотят, и собранное хранится у предстоятеля, а он

имеет попечение о сиротах и вдовах.... В день же солнца мы все вообще делаем собрание потому, что это есть первый день, в который Бог, изменивши мрак и вещество, сотворил мир, и Иисус Христос, Спаситель наш, в тот же день воскрес из мертвых».

Следя внимательно за рассказом Иустина, анализируя каждое его выражение не трудно составить приблизительно верное представление об общественном богослужении его времени вообще и об отдельных актах, входивших в его состав.

Из его рассказа мы видим прежде всего, что *крещение* в его время стояло в непосредственной связи с литургией или точнее с совершением евхаристии, следовательно, имело общественный характер и должно быть рассматриваемо как составной акт общественного богослужения.

Крещению новообращённых предшествовало предварительное приготовление или *оглашение*, судя по словам Иустина, довольно продолжительное, так как требовалось более или менее основательное знакомство с христианским учением. *Покаяние* т. е. открытое признание прежних грехов, соединённое с *молитвою* и *постом* как самого новообращённого, так и целого общества, сопровождало акт оглашения.

Приготовление показывает само собою, что к крещению допускались *взрослые*, способные к сознанию прежнего образа жизни и его греховности с одной стороны, с другой к пониманию христианских истин и к свободной решимости вести жизнь сообразно с учением Христовым. Но не следует забывать, что Иустин трактует лишь о крещении новообращённых из язычества или иудейства; в среде же самих христиан крещение могло быть совершаемо и над детьми. Поэтому, ограничивать крещение этого времени кругом лиц взрослых и положительно говорить, как *Августин*, что оно совершалось только над последними, не совсем верно. Взгляд Иустина на акт рождения, как наследственную передачу первобытного повреждения, скорее располагает допускать, что христиане и самим детям

преподавали крещение, – что конечно должно было зависеть от воли родителей.

Когда Иустин говорит, что имеющего креститься ведут «туда, где есть вода» или «к купели» (ἐπί τό λοΟτρον), – этим даётся заметить, что в его время как будто существовали уже определённые места, специально назначенные для крещения, с купелью. Было бы ошибкой конечно представлять эти места – в виде позднейших баптистериев, а купель подобною нашей купели: это была, нужно полагать просто комната с водоёмом. Во всяком случае мы не видим существенной разности в этом отношении в практике Иустинового времени и современной. Потребность религиозная одинаково удовлетворяется, хотя способ удовлетворения и различен.

Самый *обряд крещения* подробно не описан у Иустина, но название крещения омовением указывает на *погружение*, как символ благодатного очищения или возрождения: мысль апостола, что крещаемый погружаясь в воду, как-бы умирает и потом снова рождается, выходя из воды, – эта мысль лежит в основании практики крещения и теперь. А так как первое рождение упраздняется я заменяется новым, духовным, согласно заповеди Спасителя, то над крещённым произносится, по примеру апостольского времени, имя *Бога Отца и Сына и Св. Духа*. Произнесение *формулы* крещения, предписанной Христом, которое мы только предполагали в апостольской практике, здесь является, очевидно, как принятый обычай последней, с указанием даже основания употребления этой формулы, идущим от апостолов. *Августа* ставит приведённые слова Иустина в непосредственную связь с ев. *Матф. XXVIII, 19*, и удивляется, что Винер в своём сочинении, в котором старался доказать употребление канонических евангелий в Иустиново время, упускает вовсе из виду это место, а равно не соглашается с сослуживцем и другом своим Гизелером, что древняя церковь держалась в этом случае только предания¹⁵³. Желание Августе видеть непосредственную связь слов Иустина с словами евангелия – понятно. С его точки зрения между практикою апостольскою и послеапостольскою нет ничего общего, последняя образовалась независимо от первой, хотя с

отношением к священным книгам. Между тем из слов Иустина ясно, что употребление определённой формулы при крещении есть достояние апостольской практики, унаследованное лишь практикою последующею, а не вновь измышлённое, хотя бы и на основании Писания. Связь между словами Иустина и словами ев. Матфея бесспорно есть по не непосредственная, а посредствуемая практикою апостольскою, живо сохранявшеюся в Иустиново время. Поэтому, как *Винер*, опустивший без внимания это место, так и *Гизелер*, видящий в нем лишь указание на предание – совершенно правы. Иустин пользуется в данном случае не Евангелием, а литургическою формулою. Формулу эту, по его словам, произносил только тот, кто совершал крещение, т. е. лицо священное, *епископ* или *пресвитер*¹⁵⁴.

После крещения новопринятый член христианского общества получал доступ к главному евхаристическому богослужению, которое непосредственно за этим следовало. Такое соединение крещения новообращённых было ли делом случая или же назначались для этого *определённые времена*, к которым приурочивалось торжественное принятие новых членов в церковь Христову в Иустиново время – не видно. День *солнца*, называемый Иустином, быть может и был днём торжественного крещения новообращённых, к которому впоследствии времени, а может быть тогда уже присоединились три великих праздника¹⁵⁵.

Как часто совершали христиане времени Иустина богослужение вообще – Иустин не говорит. Но судя по взгляду на христианскую жизнь, высказанному Иустином в 67 главе и отражающему без сомнения общецерковный взгляд, нужно полагать, что оно совершалось, если не каждый день, то очень часто. Вся жизнь христиан, по его словам, есть Богу посвящённая, богослужебная жизнь, так как они все, что вкушают, вкушают с похвалою и благодарностью Творцу чрез Его Сына Иисуса Христа и чрез Св. Духа, а также помогают из того нуждающимся. Богослужение должно служить и служило высшим выражением, средоточием и вершиною этой жизни. Поэтому христиане каждого города и каждого селения, по всей

вероятности, ежедневно собирались и совершали служение Богу. Но в день солнца, – по свидетельству Иустина, происходило *торжественное главное собрание в одно место* всех христиан из разных городов и селении. Заимствованное из языческого греко-римского календаря название ἡμέρα ἡλίου или dies solis означает, без сомнения, тот же самый день, о котором, как дне праздничном, говорит Варнава, Игнатий и Плиний под неопределённым названием «status dies», и который в новозаветных священных книгах называется κοριακή ἡμέρα т. е. *день воскресный*. Как основание празднования этого дня Иустин указывает представление о первом и втором творении, в противовес языческому значению, какое соединялось с dies solis. Боготворению и поклонению солнца противопоставлялась мысль, что в этот день сотворён мир с его светилами к в этот же день создан новый мир воскресением Христа – солнца правды, которому поклоняются христиане.

В *воскресном богослужении*, описываемом Иустином, можно различать *две главные части: общую, приготовительную и специальную собственно евхаристическую*. Первая имеет средоточием слово, вторая – таинство; ту и другую сопровождает молитва.

Первая часть представляется в таком виде. Главный, существенный акт этой части составляли *чтения* из «Воспоминаний Апостолов» и писаний пророков (ἀπομνημονεύματα τῶν Ἀποστόλων и συγγράμματα τῶν προφητῶν). Этим ли актом прямо начиналось богослужение или ему предшествовало пение псалмов, как думает Гарнак – решить трудно¹⁵⁶. Зато мы имеем первое определённое известие об общественных, литургических чтениях св. Писания, которые исполнял *чтец* (ο ἀναγινώσκων)¹⁵⁷, отличный от проповедующего предстоятеля. Слова Иустина ясно показывают, что священные книги нового завета в его время обращались в руках христиан в сборнике и употреблялись при общественном богослужении наряду с писаниями ветхозаветными. Ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων нужно понимать в широком смысле и разумеать под ними как канонические Евангелия так и все другие, входившие в состав

первоначального церковного канона писания нового завета, равно как συυῦράμματα τῶν προφητῶν означают не пророческие только, но все писания ветхого завета, как понимают эти выражения *Августин*¹⁵⁸, *Земиш*¹⁵⁹, *Тирш и Гарнак*¹⁶⁰. Но было бы несправедливо из слов Иустина «ἀναγινώσκειται μέχρις ἐνῆωρεϊ» заключать, что тогда уже существовали устоявшиеся так называемые периконы, как делают некоторые учёные¹⁶¹. Выражение μέχρις ἐνῆωρεϊ скорее даёт основание для противоположного вывода, т. е., что определённых чтений, подобных нашим, ещё не было, что большая или меньшая продолжительность чтения определялась временем и другими условиями, как справедливо замечает *Гарнак*¹⁶². Но его мнению выражение это нужно понимать так: мы читаем столько и столь долго, сколько и как долго можно по мере времени и при данных условиях. Читались ли священные книги, как ветхого, так и нового завета по порядку, или выбирались известные места применительно к потребностям веры и жизни, а также предлагались ли в одно собрание чтения из обоих заветов одно после другого, или же только из одного – решительно сказать нельзя.

К чтениям примыкала *проповедь*, которую произносил *предстоятель* общества (προεστῶς;) т. е. *епископ* или *пресвитер*. С этим актом, легко видеть, произошли значительные перемены со смерти апостолов, когда чудесные дары слова иссякли и лжеучения угрожали существованию юной церкви. Дидаскалия, которой уже апостол Павел старался усвоить первенство, теперь стала единственной формой церковного слова. Переходу от свободного обмена речи раннего времени к настоящей церковно-литургической проповеди содействовали, по мнению Гарнака, следующие обстоятельства. Прежде всего, она получила определённое место в установившемся теперь порядке богослужения в связи с евхаристией; затем она почти исключительно усваивается теперь епископам и пресвитерам¹⁶³, какъ одна из функций их должности; наконец она не есть больше только устная передача учения, но непосредственно связана с писанным и читанным словом Евангелия, апостолов и пророков. Эти три

обстоятельства обуславливали как внутренний характер, так и внешнюю форму проповеди. Благодаря первому обстоятельству, проповедь, как составная часть замкнутого и только христианам доступного богослужения, перестаёт быть миссионерскою проповедью и, как литургический акт, получает эзотерический характер, который сохраняет до последовавшего скоро формального разделения литургии на две части – общедоступную, гомилетическую, к которой допускались оглашённые, и таинственную, собственно евхаристическую, доступную лишь верным. Со вторым обстоятельством непосредственно связано то, что она получила форму более стройную, систематическую и произношение более торжественное, словом получила форму ораторской речи. В силу последнего обстоятельства, содержанием своим проповедь примыкала к определённому тексту – чем обуславливался экзегетический характер¹⁶⁴. Все эти черты, с которыми должна была явиться теперь проповедь, указаны Иустином. Она была речью предстоятеля общества, произносимую тотчас по окончании чтений из священных книг и состоявшею в наставлении и увещании исполнять то, что прочитано, осуществлять в жизни. Проповедь слушали *сидя*.

За проповедью следовала *общая*, всею церковью или обществом совершаемая *молитва*, во время которой все *стояли*. «Потом, говорит Иустин, все вообще *встаём и воссылаем молитвы*» (ἐοῡχᾶς πᾶντομεν). Относительно *места и значения* этой молитвы учёные различно думают: одни относят её к первой части, как Бэмер¹⁶⁵, другие – ко второй, напр.: *Августа*¹⁶⁶ и *Даниель*¹⁶⁷. Но текст Иустина не оправдывает ни того, ни другого мнения, а скорее приводит к среднему мнению, высказанному *Гарнаком*. Так как молитва эта произносилась между чтением священных книг и проповедью и между самым таинством евхаристии, – то она составляет посредствующее звено, заключая собою первую часть и приготавливая к последней важнейшей части литургии¹⁶⁸.

Общее содержание этой молитвы указывает Иустин в первом описании богослужения, когда говорить, что ново крещённого отводят «к братьям в общее собрание, чтобы со

всем усердием совершить общие молитвы как о себе, так и о просвещённых, и о всех других, повсюду находящихся, дабы удостоиться нам, познавши истину, явиться и по делам добрыми гражданами и исполнителями заповедей для получения вечного спасения». В том и другом описании имеются в виду одни и те же молитвы, так как там и здесь за ними непосредственно следует братское лобзание и приношение даров. Таким образом содержание этой молитвы составляло прошение о ниспослании силы и благодати к осуществлению и сохранению познанной истины в жизни, к исполнению слышного Слова Божия, как всем христианам, так в особенности новопосвящённым, и ходатайство за всех верующих. Если сопоставить это общее содержание молитвы с родственными свидетельствами Игнатия и Поликарпа, указанными выше, а также с более частными замечаниями относительно молитвы самого Иустина, то не трудно видеть, что молитвенное ходатайство простиралось и за пределы христианского общества, на всех людей вообще¹⁶⁹. на врагов¹⁷⁰ и на власти¹⁷¹.

Относительно способа исполнения молитвы Иустин не даёт определённых сведений, хотя делает некоторые замечания, на основании которых можно составить приблизительное представление об этом предмете. Сопоставляя замечание его относительно произношения этой молитвы с замечанием о произношении молитвы при совершении самой евхаристии, нельзя не обратить внимания прежде всего на смену лиц, произносивших молитву, тем больше, что в том и другом случае употребляются, ненамеренно конечно, почти буквально сходные выражения. О первой молитве он говорит: χοινάς ευνάς ποιησόμενοι, и: αναταμεθα χοινη παντες χαί εύχας πέμπομεν; о другой, т. е. произносимой при самом священнодействии евхаристии, выражается: χατ ουτος (ό проεστώς) αίνον καί δόσαν αναπέμπει, καί ευχαριστίαν ποιείται, и: και ό проεστώς εύχας ομοίως καί ευχαριστίας αναπέμπει. В том и другом случае, как видим, действующие «лица» в деле молитвы различаются: там собравшийся народ, здесь предстоятель. Там действует само общество, само возносит сообща молитвы; здесь, напротив,

молится предстоятель, впрочем, во имя общества и как его орган, ибо оно признает его молитву своею собственною, усваяя её себе чрез подтверждение: «аминь», и давая этим знать себя, как первоначальный и действительный субъект и этой молитвы. Но спрашивается, как действовало общество в первом случае? Все ли вместе произносили молитвы, или же и здесь представителем общества являлось одно лицо, которое произносило молитву, а общество изъявляло лишь своё согласие какою-нибудь формулою? Принимая в соображение с одной стороны, что молитвы, произносимые обществом, по содержанию своему, насколько позволяют воспроизвести его почитованные места, имеет сходство с нашими ектеньями, произносимыми диаконом в конце литургии оглашённых, с другой, что уже мужами апостольскими диаконы трактуются не как служители яств и питий, а как служители церкви, мы едва ли ошибёмся, если допустим, что диакон провозглашал то, о чем верующие должны были молиться, а общество молилось выражая своё согласие словами: Господи помилуй, или подай Господи, или какою-нибудь другою подобною формулою¹⁷². Если же Иустин говорит, что все возносили молитвы, не упоминая о диаконе, – это объясняется тем, что диаконы, хотя и составляли церковную должность, в его время не так резко ещё отделялись от остальных членов, как в позднейшее время. Это были такие же члены общества, действовавшие в среде общества и служившие лишь выразителями его воли, а потому его голос и голос общества в представлении Иустина сливаются в одну общую молитву. Предстоятель называется у Иустина лишь потому, что в главной части литургии он является главным действующим лицом, которому усвоено право священнодействия преимущественно пред другими. В силу этих соображений можно признать, согласно с мнением Гарнака, что в практике Иустинова времени в сущности и зародыше дано уже различие между *ектению* (*τῷ οὐρανῷ*) диакона и *возгласом* (*ἐπιχρῆσις*) епископа или пресвитера в литургических молитвах. В этой литургической практике, которая столько же естественна, сколько и древняя, христианское богослужение, гарантированное от личного произвола, является в то же время

общественным духовным действием самодеятельно молящегося общества. Древняя церковь сумела найти для него такую форму, которая бы давала место безмолвной, свободной молитве отдельных членов общества и в то же время могла сохранить общность действия, предотвращая распадение её на множество частных, единичных и разнородных молитв, так что молитва могла быть в одно и тоже время свободною, личною молитвою отдельных членов и общею всем им. Таким образом исполнение этой молитвы можно представить приблизительно в таком виде. Все члены общества вставши, вероятно, по знаку какому-нибудь или призывному возгласу диакона «восстанете», начинали молиться; диакон называл предметы, о которых должны были молиться, – на что общество отвечало какою-нибудь формулой. Такой способ произношения церковных молитв представляется до такой степени естественным, что его следовало бы предположить, если бы православная литургическая практика не представляла живого свидетеля в этом отношении.

Конечно, *образцов* молитвы в позднейшем смысле ещё не было во время Иустина, но мы не погрешим, если скажем, что наша ектенья о просвещённых и сугубая ектенья есть нечто иное, как эта самая древне церковная молитва, переходившая из века в век и наконец точно выраженная и сформулированная навсегда.

Вторая главнейшая часть, евхаристическая, но известию Иустина, состояла из *молитвы* над дарами и *раздаяния* их для *приобщения* (encharistia¹⁷³) и communio. Тому и другому предшествовало *братское лобзание* и *приношение*, как приготовительные акты.

Начальный, так сказать, вступительный акт евхаристической части богослужения составляло *братское лобзание*, как знак примирения и любви и взаимного признания братского общения в Господе¹⁷⁴. Ибо только крещёные верующие, которые согласны с обществом в учении доказали свою веру в жизни, имели право участвовать в евхаристии¹⁷⁵. Напротив, некрещённые, и даже крещённые христиане, но уклонившиеся к

ложному учению или ведущие недостойную жизнь не допускались к принятию евхаристии.

После братского лобзания происходило *приношение даров к предстоятелю* для предстоящего священнодействия. «Это *приношение* (προσφορά) имело чисто внешний приготовительный характер: хлеб, вино и вода, приносятся предстоятелю братии», – говорится у Иустина¹⁷⁶. Иустин не говорит, откуда брались эти дары, и кем они приносились. Впрочем, он не раз говорит, что достаточные братья приносили, кто сколько мог и сколько хотел для собственного употребления и для раздачи потом бедным. Чтобы определить время, когда именно делались эти *приношения*, нужно различать *приношения* для евхаристии специально и пожертвования в пользу бедных. *Приношения* для евхаристии делались, по всей вероятности, пред богослужением; из них обыкновенно выбирались нужные для евхаристии дары, которые в определенное время представлялись предстоятелю *диаконами*¹⁷⁷, остальное раздавалось бедным после богослужения.

Когда приносились дары, начиналось самое совершение евхаристии, в котором *главным действующим лицом* является *предстоятель* общества. Замечательно, что Иустин употребляет не ἑρεῦς или ἀρχιερεὺς а просто προστώς τῶν ἀδελφῶν, давая тем знать, что он и в этом священнейшем акте действует не вне общества верующих и не независимо от него, но во имя этого общества, как живой его орган; ибо последнее является содействующим, запечатлевая его молитву своим утверждающим «аминь». Иустин по-видимому, придавал этому выражению особенное значение, так как употребляет его несколько раз. Притом Иустин, рассматривает христиан в отношении к этому акту богослужения, как многочисленное единство, как такое общество, которое в своём отношении к Богу, посредуемом чрез Христа, составляет εἰς ἄνθρωπος¹⁷⁸. Из этого не следует конечно, что бы Иустин не признавал священства, но в его представлении христианское священство является далеко не тем, чем было левитское, лишь внешним образом и механически относившееся к обществу, а священством, которое, благодаря Христу, единственному

Первосвященнику и Ходатаю, одинаково присуще всем верующим. «Мы, которые чрез имя Иисуса (Которого Захария называет священником), как один человек, уверовали в Творца всего, Бога.... составляем истинный первосвященнический род Божий, как и Сам Бог свидетельствует, говоря, что на всяком месте среди народов приносятся ему жертвы приятные и чистые. Но Бог не принимает жертв ни от кого, кроме священников своих. И так Бог наперёд свидетельствовал, что ему приятны все жертвы во имя Его, которые повелел совершать Иисус Христос, т. е. которые на всяком месте земли приносятся христианами в евхаристии хлеба и чаши». Таким образом право совершать жертву чистую, святую и угодную Богу принадлежит всем христианам вообще; совершитель же этой жертвы лишь представитель общего священства: такой именно смысл соединял Иустин с названием *προεστως*.

Самое евхаристическое действие состояло из двух актов, тесно между собою связанных: молитвы или евхаристического приношения (εὐχαὶ χάι αὐχαριστίαι) и приобщения даров (διάδοσις καὶ μετάληψις).

Общее *направление* евхаристической молитвы Иустин выражает в след. словах: «Взявши хлеб и чашу, говорит Иустин, предстоятель воссылает именем Сына и Духа св. хвалу и славу Отцу всего, и подробно (ἐπί πολὺ) совершает благодарение за то, что Он удостоил нас этого*. Обращение молитвы к Богу Отцу, вполне согласное с духом апостольских молитв, наглядным образом выражает современный Иустину взгляд на отношение христианского общества к Троице Богу вообще и в частности в евхаристическом акте. Общество верующих, если всегда, то в особенности в этом святейшем акте представляется как *εἰς ἄνθρωπος*, коего глава Христос, Единственный Ходатай и Первосвященник, с своею плотию и кровию выну восседающий со Отцем; только с ним и чрез Него, и притом силою посланного Им св. Духа, ходатайствующего в церкви воздыханиями неизглаголаннами, возможен для христианского общества доступ к Отцу, в частности только по воле Христа, Его именем и благодатью Св. Духа может оно совершать святейшую таинственную жертву. Потому-то оно

именем Сына и именем Духа Св. и воссылает свои молитвы Отцу.

Евхаристическая молитва, можно полагать, представляла собою довольно *сложный и богатый содержанием акт*, на что указывает множественная форма, употребляемая Иустином, а ещё больше замечание ἐπὶ πολὺ (подробно). И это совершенно естественно. Сердце христианского общества должно было широко раскрыться именно в этом действии, в котором его Господь является ему с полнотою своей благодати, с высочайшим и святейшим из Его даров. – Дальше, присматриваясь внимательно к выражениям Иустина, касающимся этого акта, нетрудно заметить, что евхаристическая молитва распадалась на две части. В гл. 67, правда, говорится только, что предстоятель возносил εὐχὰς ομοίως καὶ ευχαριστίας; но уже словом ομοίως выражается параллелизм и соподчинение двух понятий, следовательно, указывается на относительную самостоятельность каждого. А в гл. 65 представляется дело с большею подробностью, и уже довольно ясно дают себя заметить две части с особым характером. «Предстоятель, взявши дары, говорится, воссылать хвалу и славу (αἶνον καὶ δόξαν) Отцу всего и подробно совершает благодарение (εὐχαριστίαν); и затем прибавляется, что народ, после того как предстоятель совершит молитвы (εὐχὰς) и благодарение (ευχαριστίαν), отвечает: аминь. Иустин, таким образом, везде остаётся верен своей терминологии, и мы имеем основание, как справедливо говорит Гарнак, заключать из этого, что евхаристическая молитва Иустина времени представляла именно двухчленный состав, и состояла из предварительной *хвалебной молитвы* (ευχή, αἶνο; καὶ δόξα), и последующей собственно евхаристической *благодарственной молитвы* (ευχαριστία).

Чтобы определить приблизительно *содержание* евхаристической молитвы вообще, мы должны соединить в одно все места, касающиеся этой молитвы.

В первой же Апологии Иустин, в опровержение клеветы, что христиане безбожники, говорит: «Кто же из здравомыслящих не сознается, что мы не безбожники, когда почитаем Создателя

всего мира и согласно с тем, как научены, говорим, что Он не требует крови, возлияний и курений, а славим Его, по мере сил, словом молитвы и благодарения во всех приношениях наших? Мы научены, что одень только образ почтения, достойный Его – тот, чтобы данное Им для нашего питания не истреблять огнём, но приносит для нашего собственного употребления и для нуждающихся, а *Ему в чувстве благодарности возносит посредством слова торжественные действия служения и песни (πόμπας χαί υμνους)* за то, что мы сотворены, за все средства к благосостоянию нашему, за различные роды произведений, за перемены времён, и воссылать прошения о том, чтобы нам воскреснуть для нетления по нашей вере в Него¹⁷⁹. Нет сомнения, что Иустин имеет здесь в виду христианские вечера вообще и излагает содержание не одной евхаристической молитвы, а молитвы вообще. Но евхаристия по происхождению своему подпадала под категорию вечерей вообще и молитвы ее по содержанию не отличались существенно от общих молитв, так что Иустин в приведённом месте едва ли не главным образом имел в виду содержание первых; это тем вероятнее, что почти все, что говорит он о христианском богослужении, сосредоточивается около евхаристии. Это подтверждают и те места, в которых речь идёт прямо и очевидно о евхаристии, и в которых содержание молитвы дополняется. В разговоре с Трифоном Иустин говорит, что хлябь евхаристии заповедал Господь приносить в воспоминание страдания, подъятого Им за людей... а вместе для того, чтобы мы благодарили Бога, как за то, что Он сотворил для человека мир и все, что в нём находится, так и за то, что Он освободил нас от греха, в котором мы были и совершенно разрушил начальство и власти чрез Того, Который сделался страждущим по воле Его. В другом месте говорит он, что «только молитвы и благодарения, приносимые людьми достойными, суть жертвы совершенные и приятные Богу. Такие именно и научены приносить христиане и притом с воспоминанием во время принятия сухой и жидкой пищи чрез которую они воспоминают о страдании, понесённом за них Сыном Божиим».

Из приведённых масть с достаточной ясностью открывается, что содержание хвалебной и благодарственной молитвы составляет *воспоминание* (ἀνάμνησις) с одной стороны *творения мира* с его вещественными благами, которые представляемы были обыкновенными средствами питания, с другой *искупления* с его благодатными дарами, которые сосредоточивались в таинственной пище евхаристия. Благодарение за блага миротворения и дары искупления вместе совершенно естественно и необходимо там, где общество находится на высшей степени своей жизни – веры, и где природа и благодать через установление Господа снова являются воссоединёнными, так как благодать употребляет дары творения для своей цели, освящая их, а природа в свою очередь служит благодати, как обновленное, искупленное от клятвы, освященное орудие. Такая именно связь представлений, столь свойственная древнему христианству, как видели мы, лежит в основании празднования воскресного дня. Таким образом главный богослужебный день недели и главный литургический акт, совершаемый в этот день, самым изящным образом гармонируют друг с другом. Поднятое через установление Господа на такую высоту искупленное общество объемлет благодарным сердцем в этом акте своего богослужения всю область царства Бога и Отца – *царство природы* и *царство благодати* возносясь вероятно созерцанием и в *царство славы* и, в трепетном благоговении, сливаясь с хором небесных духов¹⁸⁰.

Выражение: αἶνος καὶ ὕψα в связи с выражением διὰ λόγου πομπᾶς καὶ ὑμνῶν περτεῖν, дают основание думать, что с этой молитвою соединялось ангельское славословие. В последующей практике, как известно, поется ангельская песнь: свят, свят.... Так как эта песнь встречается в небесном тайнодействии, изображённом Иоанном в Апокалипсисе, то мы вправе предположить, что в Иустиново время она входила в содержание хвалебной молитвы, тем больше, что она вполне соответствует характеру этой молитвы, в которой общество прославляло особенно творческую силу и славу Бога Отца¹⁸¹.

В связи с этою общею хвалебною и благодарственною молитвою и из её содержания непосредственно развивался и создавался *самый главный и существенный момент*, который имел непосредственное отношение к самому таинству евхаристии. Иустин отличает этот момент, обозначая его как *ευχαριστίαν ἐπὶ πολὺ ποιεῖν*¹⁸² и *ἄρτον καὶ ποτῆριον* της ευχαριστίας *εἰς ἀνάμνησιν ποιεῖν*¹⁸³. Следовательно, кроме общей хвалебной молитвы совершалось обширное и специальное благодарение, соединённое с ἀνάμνησις, которое, относилось ближайшим образом к главным событиям искупления. Иустин называет два главнейших события: *вочеловечение* и *страдание* Сына Божия, как начало и конец искупительного дела, в непосредственной связи с евхаристией. Он говорит, что у пророка Исаии, гл. 33, 13–19 предсказывается «о хлебе, который И. Христос повелел приносить в воспоминание того, что Он воплотился ради верующих в Него, за которых и пострадал, и о чаше, которую повелел с благодарением приносить в воспоминание крови Его. Вочеловечение сопоставляется с страданием отчасти потому, что оно есть предположение смерти и воскресения Христова, отчасти же и в особенности потому, что вера церкви в таинство евхаристии стоит в самой тесной связи с верою в истинное и действительное воплощение Слова, а с тем вместе в такое же истинное и действительное телесное воскресенье, и прославление через неё верующих. В сколь тесной связи стоят догмат воплощения и таинство евхаристии—это показывает уже Игнатий¹⁸⁴, а ещё с большею ясностью и определённостью сам Иустин. «Мы принимаем это (евхаристию) не так как обыкновенный хлеб (χотон ἄρτον) или обыкновенное питье (χотон πομα): но как Христос Спаситель наш, Словом Божиим (διὰ λόγου θεοῦ) воплотился и имел плоть и кровь для спасения нашего, точно также пища эта, над которою совершено благодарение через молитву слова (δί ευχῆς λόγου), и от которой через уподобление получает питание наша кровь и плоть, есть — как мы научены — и кровь того воплотившегося Иисуса».

В приведённом месте Иустина, которое должно быть рассматриваемо как выражение веры всей древней церкви (как

показывает замечание ἐδιδάχθημεν) в действительное личное присутствие Христа и действительное вкушение Его тела и крови в хлебе и вине евхаристии, для нашей литургической цели имеет особенную важность параллель, которую проводит он между актом воплощения и актом евхаристии. Сколько несомненно для верующих—хочет сказать он—то, что Иисус Христос поистине стал плотью, столько же несомненно и то, что евхаристическая пища есть действительное тело и кровь воплотившегося Христа, и как первое совершилось силою Слова Божия, так и последнее совершается творческою силою молитвы:

διὰ λόγου θεοῦ – οἱ εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ¹⁸⁵.

Таким образом слову молитвы, притом происходящему от Христа, приписывается здесь такая же творчески действующая сила в отношении к хлебу и вину в евхаристии, как Слову Божию в деле вочеловечения.

Спрашивается, что разумеет под εὐχῆς λόγος? Что здесь разумеется не обыкновенная человеческая молитва – это понятно само собою как из прибавки παρ' αὐτοῦ, так и из сопоставления её с Словом Божиим. В силу этого многие толкователи, из новейших *Рудельбах* и *Отто* разумеют молитву Господню; с особенною же уверенностью настаивает на этом мнении, как единственно верном, *Бунзен*¹⁸⁶. Но приведённый текст Иустина не представляет никакого основания для этого мнения. Притом, против него возникают немаловажные недоумения частью из существа самого дела, частью из текста и контекста речи Иустина. Когда речь идёт о евхаристии, то вопрос не о какой-нибудь от Христа происходящей молитве, а такой, которая по Его намерению должна была бы производить вышеуказанное творческое действие и которая потому имела бы непосредственное и специальное отношение к священному акту. Но такую не могла быть молитва Господня, хотя в ней и говорится: хлябь наш насущный даждь нам днесь, и, хотя бесспорно она с ранних пор употреблялась при совершении евхаристии; другой молитвы, данной Христом, нет. Между тем слова Иустина: «τὴν θ' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν» указывают на

особенную молитву, и ни в каком случае не могут быть отнесены к молитве Господней. Когда же Иустин говорит, что предстоятель *ευχαριστίαν υπέρ του κατηζιώσθαι τούτων παρ' αὐτοῦ ἐπὶ πολὺ ποιεῖται*, прибавляя в другом месте: *ὅση δύναμις αὐτῷ*, – то очевидно указывает этим на свободную и обширную молитву. Дальше, по мысли Иустина, не молитва сама по себе, а *λόγος ευχῆς* происходит от Господа и имеет таинственное действие; он не говорит *δί ευχῆς λόγου τῆς παρ' αὐτοῦ*, но *του παρ' αὐτοῦ*. Хотя *λόγος ευχῆς* можно принимать как одно понятие и разумеет просто молитву, но в рассматриваемом месте понятие молитвы усиливается в параллель с *λόγος θεοῦ*, и родительный, в том и другом разе родительный субъекта: слово, относящееся к этой молитве, принято в неё. Этим, как видим, указывается на известное, к евхаристическому действию относящееся, слово. Поэтому нельзя согласиться с Неандером, который под *λόγος ευχῆς* разумеет благодарственную молитву вообще, произносившуюся по примеру и установлению Господа. Такое понимание не оправдывается ни текстом, ни установлением евхаристии, которое представляет больше, чем общую благодарственную молитву. Скорее можно разумеет здесь с Гарнаком и Гоффлингом¹⁸⁷ *установительные слова* евхаристии, которые приняты были в благодарственную молитву, на которых последняя утверждалась, как на основании, и только в связи с ними она становилась молитвою благословения даров. В пользу этого говорит то, что сам Иустин тотчас приводит слова установления,¹⁸⁸ как бы в пояснение того, что разумеет он под *εὐχῆς λόγος ὁ παρ' αὐτοῦ*.

Таким образом благодарственная молитва, которая по Иустину составляла вторую и главнейшую часть евхаристической молитвы, по существенному содержанию, благодарственно вспоминала главные события искупления и примыкала к установлению и обетованию Господа, вспоминать которое самым делом Церковь не только уполномочена, но и обязана. Но само собою разумеется, что установительные слова не составляли решительного и окончательного момента в деле освящения даров, а входили в молитву в качестве исторического предположения, как основание и ручательство за

успех молитвы Церкви: с словами обетования и установления соединялось *прошение* Церкви *об исполнении обетования и ниспослании* Св. Духа *на дары*, запечатлеваемое *благословением*, как символом таинственного действия. Хотя этот последний момент евхаристической молитвы (т. е. прошение о ниспослании Духа Св. и благословение) не упоминается в Иустинском известии, но принимая в соображение, что молитва воссылалась между прочим и во имя Св. Духа, которому в домостроительстве спасения предоставлена исполнительная деятельность в отношении к обетованиям Господа, с другой стороны, что благословение входило в состав вечери Господней, можно думать, что и эти моменты разумеются у Иустина под широким выражением: *δί' εὐχῆς λόγου του παρ αὐτοῦ εὐχαριστεῖν*. Как бы ни было, впрочем, несомненно во всяком случае то, что Иустин говорит о *таинственном освящении даров*. Ибо значение и действие, какое он приписывает этой молитве придаёт ей вполне достоинство осветительной молитвы. По его представлению хлеб и вино чрез эту молитву не только выделяются для священного употребления и назначаются для таинственного приобщения, но в силу этой молитвы становятся действительною плотью и кровью воплотившегося Иисуса; значит до этой молитвы хлеб и вино не больше, как простая обыкновенная пища (τροφῆ), между тем как τροφή δι' εὐχῆς λόγου του παρ αὐτοῦ εὐχαρισ- τηθεῖσα – тело и кровь Христа. Из этого само собою следует, что под *δί' εὐχῆς λόγου του παρ αὐτοῦ εὐχαριστεῖν* и *ἀρτον χαί ποτήριον τῆς εὐχαριστίας ποιεῖν* нужно разумеать не общее благодарение, но особенный специальный момент, и, как под *εὐλογεῖν* и *ἁγιάζειν* у апостола, нужно разумеать в собственном смысле *освятительную* или *совершительную* молитву¹⁸⁹.

Относительно *формы* молитвы и *способа* ее произношения у Иустина встречаем лишь краткую заметку: *ο προεστως ευχας κ. τ. α. οση δυναμις αυτω αναπεμπει*. Выражение *οση δυναμις αυτω*, по своей неопределённости, допускает различные переводы и толкования. Оно может быть переводимо; «*сколько возможно громко*», или «*сколько возможно долго*», или наконец: «*сколько*

возможно горячо, усердно». В последнем смысле понимает его Бингам, как защитник глубокой древности предписанных образцов молитв, ссылаясь на одно место Григория Назианзина¹⁹⁰; но такое позднее свидетельство ничего не доказывает» относительно терминологии Иустина и понимание Бингама может быть принято не без ограничения. Августин, допуская произношение молитвы свободное, независимое от образца, в рассматриваемом выражении хочет видеть указание на громкое произношение, произношение во всеуслышание, полным и сильным голосом, в противоположность тихому произношению. Но мы не знаем, чтобы какие-нибудь молитвы при Иустине произносились тихо; напротив, из всего его рассказа можно заключать, что и предшествующие молитвы произносились в услышание всего общества и, следовательно, о противоположности какой-нибудь здесь не может быть и речи. Люфт понимает рассматриваемое выражение в смысле продолжительности, основываясь на контексте. Принимая во внимание выражение относительно той же молитвы в гл. 65: *εὐχαριστίαν ἐπὶ πολὺ ποιεῖται* и выражение: *οτὴ δύναμις αἰνούντες* в гл. 13,¹⁹¹ а также богатое содержание этой молитвы, вкратке изложенное Иустином, и наконец множество молитв, которыми в последующей практике обставлен этот священнейший акт, Люфт заключает свои соображения: так как здесь читается много молитв и молятся из всей глубины духа, то оба момента могут быть выражены словами: «предстоятель молится, со всевозможною силою духа, от всей полноты и глубины сердца, столько сколько может». Отрицая понимание данного выражения в смысле громкого произношения, Люфт признает, что молитва была во время Иустина делом свободы. Наконец, Гарнак, выходя из понятия о свободном произношении молитвы, думает, что рассматриваемое выражение само по себе относится вовсе не к формальной стороне молитвы, оно могло быть употреблено и в таком случае, если бы молитва произносима была и не громко. Оно означает, по его мнению, субъективную способность молящегося, а с тем вместе свойство молитвы, зависящее от духовной силы субъекта, или лица молящегося. Предстоятель молился по мере продуктивной

силы духа, которая дана ему для молитвы – молился сколько мог, по своим силам, *pro viribus, pro facultate*. В этом смысле употребляет Иустин эту форму и в других местах¹⁹². Несомненно, что молитва соответствовала важности действия и исходила из глубины души и касалась всех благодеяний Божиих, оказанных человечеству; но не об этом хочет сказать Иустин; так как это разумеется само собою. Его уму, как и христианам его времени и служителям их, представлялось безмерно высокое достоинство, беспредельное величие и неисчерпаемое богатство божественной благодати, сообщаемой в евхаристическом действии, которой не в состоянии достойно прославить никакой человеческий язык. Поэтому, предстоятель сколько бы и как горячо ни молился, все-таки молитва его была посильною, но далеко не вполне соответствовала святейшим и обильнейшим дарам Божиим: он молился сколько мог, но не столько, сколько требовала высота и святость дела. Следовательно, слова Иустина: *οση δοναρις αυτω* выражают полное благоговения и смирения отношение предстоятеля и христиан вообще к этому акту, который в позднейших литургиях является торжественным литургическим обрядом. Понимаемые так слова Иустина напоминают тот благоговейный страх, который перешёл во все образцы евхаристических молитв и который в освятительной молитве Апостольских постановлений выражен словами близкими к словам Иустина: *ευχαριστοουμεν σοι, θεε παντοκρατωρ, ουχ 'οσον 'οφειλομεν 'αλλ' 'οσον δυναμibus*¹⁹³.

Мнения *Люфта* и *Гарнака* относительно выражения Иустина «*οση δυναμις αυτω*», взятые вместе, достаточно выясняют смысл его, хотя с разных сторон. Первый видит в нем указание на богатство содержания евхаристической молитвы, другой – выражение субъективного взгляда и отношения к священному акту и молитве, как предстоятеля, так и присутствующих христиан вообще. По нашему мнению, только соединение этих односторонних мнений может дать результат, который бы вполне выражал многозначительный смысл данного выражения. Результат этот представляется нам в таком виде. Евхаристическая молитва в литургической практике

Иустина произносилась предстоятелем свободно; внутреннее и внешнее достоинство молитвы, сравнительная высота и глубина мысли и чувства, широта взгляда на все домостроительство человеческого спасения, большая или меньшая подробность (ἐπιπλοῦ) благодарственного исчисления всех даров Божиих, сравнительная сила одушевления, обуславливавшая сравнительную художественность построения и произношения, – все это зависело от личных сил и способностей молившегося предстоятеля; наконец не смотря на его способности, не смотря на его усилия вознести молитву вполне достойную неисчислимым благодеяний Божиих, молитва эта была лишь посильною молитвою, которую ни сам предстоятель, ни народ не считал вполне достойною благодарностью Богу за все то, что сделал Он для грешного человечества. Таков по нашему разумению смысл Иустинова выражения: ο προεστώς εὐχάς... δαή δόναμις αὐτῷ αναπεμπτεῖ.

Признавая, что молитва евхаристическая в Иустиново время *была делом свободы*, мы не хотим сказать этим, будто она была *произвольною* молитвою. Свобода простиралась лишь на *форму* молитвы, *содержание* же молитвы было определено, так что предстоятель молился не о том, о чём хотел, а о чём должен был, хотя молился столько и так, как и сколько мог¹⁹⁴. Так как евхаристия, благодаря установлению Господа, при всех обстоятельствах и во всех местах остаётся актом всегда себе равным, то естественно, что евхаристическое богослужение скорее и легче, чем все другие литургические акты, получило более прочную форму, определённый и постоянный тип, который хотя и допускал ещё свободную производительность предстоятеля, в сущности, однако был один и тот же во всех обществах. Это предположение оправдывается исторически последующею литургическою практикою. Поэтому евхаристия должна быть рассматриваема, как историческое зерно, из которого развивался и образовался цельный образ христианского богослужения, совершающегося прядь нашими глазами.

После евхаристического благословления, на которое народ изъявлял своё согласие словом: аминь, происходило *раздавание*

даров (διάδοσες) и приобщение (Αετάληψίς). \«После благодарения предстоятеля и возгласения всего народа\», – говорит Иустин – так называемые у нас диаконы дают каждому из присутствующих приобщаться хлеба, над которым совершено благодарение, и вина, и воды и относят к тем, которые отсутствуют». Точно так же и в другом месте говорит об этом акте непосредственно вслед за возгласением народа: «и бывает раздаяние каждому и приобщение даров, а к не бывшим они отсылаются через диаконов». В этом акте евхаристия, равно и все богослужение, достигало своей вершины, своего настоящего назначения и цели, к которой направлялось оно с самого начала.

Раздаяние даров происходило через диаконов¹⁹⁵. О самом способе раздаяния можно составить такое представление. На χλάσις του ἁρτου прямого указания у Иустина нет, хотя его можно предполагать, принимая в расчёт свидетельство Игнатия о его употреблении, и может быть выражение μεταλαβειν ἁπο του ἁρτου указывает на него, как справедливо замечает Гарнак. Напротив, ясно говорится, что всем присутствующим преподавались как хлеб, так и вино, и вода; последняя преподавались ли отдельно одно от другого, или же вместе из одной чаши – не говорится, хотя вероятнее последнее и если Иустин разделяет вино и воду, то этим хочет сказать только, что употребление воды считалось существенно необходимым. Что касается хлеба, то он раздаваем был в руки, как можно заключить, согласно с Гарнаком из различия διάδοσις и μετάληψις¹⁹⁶. Гарнак думает даже, что раздаяние сопровождалось словами: σῶμα Χρίστου, и αἷμα Χρίστου, ποτήριον ζωης – на что принимающие отвечали; ἁμήν, исповедуя этим свою веру в таинственные дары. Формула эта действительно скоро упоминается в последующей литургической практике, но Иустин не говорит о ней. Замечательно, что не только все присутствующие при богослужении приобщались Св. даров, но и отсутствующим членам, если это зависело не от их вины, посылались св. дары чрез диаконов¹⁹⁷. Но несправедливо было бы заключать из этого обычая, будто церковь уже во времена Иустина освящала

дары не для приобщения только, но и для других целей, напр., для хранения, для поклонения им, как делают сторонники римского церковного учения¹⁹⁸. Апология Иустина не представляет никакого намёка на подобное употребление даров; свидетельство Иустина показывает только, что церковь рассматриваемого времени и на отсутствующих членов своих смотрела, как на духовно-участвующих в богослужении, а потому и им посылала остатки священных даров, чтобы не лишить их таинственного благодатного освящения, в котором они особенно нуждались. Основание этого обычая заключается единственно в идее общества, которою древняя церковь проникалась и одушевлялась во всей своей жизнедеятельности, и которая своё конкретное выражение, свою таинственную печать находило в приобщении евхаристии. Древняя церковь не знала частного освящения даров без приобщения, равно как частного приобщения с частным освящением. Ни тайная месса, ни позднейший способ приобщения больных ей не были известны. Общественный характер евхаристии строго выдерживался: твёрдо держась установления и правильного значения евхаристии Церковь совершала её только среди общества, пред глазами и вслух всех его членов и для приобщения их; отсутствующим по болезни и другим независимым от них причинам уделяла от общей трапезы Господней.¹⁹⁹

За раздаванием и приобщением даров следовали *добровольные пожертвования* в пользу вдов и сирот, в пользу нуждающихся по болезни или по другой причине, в пользу находящихся в темница, в пользу странников, вообще в пользу находящихся в нужде. Обычай этот, приуроченный к концу евхаристического богослужения, имеет знаменательный смысл: приобщение благодатных даров находит достойное заключение в делах любви, совершаемых от полноты благодарного сердца. Происхождение этого обычая объясняется тем, что агапы, после того как в начале второго века отделены от евхаристии, совершались по окончании последних; а так как Иустин об агапах уже не упоминает вовсе, то сбор в пользу бедных, по всей вероятности, и занял их место²⁰⁰. *Гарнак* сомневается,

чтобы сбор этот составлял заключительный акт богослужения, вопреки *Леандеру*, хотя сам находит это весьма естественным, и скорее готов полагать его в начале богослужения на том единственно основании, что речь Иустина об этом обычае не связана грамматически с предыдущей речью (напр. словами εἶτα или ἐπεὶτα), как это делает Иустин в предшествующем рассказе, где держится последовательности актов богослужения²⁰¹. Но он забывает, что сбор пожертвований не есть богослужебный акт в строгом смысле и таким не считал его, конечно, и Иустин: он происходил по окончании богослужения, но не входил в его состав, как обыкновенный житейский акт; потому-то Иустин и не ставит его в непосредственную связь с священными актами. Между раздаянием даров и сбором пожертвований преподавалось, нужно полагать, благословение народу, которое и заканчивало богослужение, хотя Иустин и не упоминает об нём; сбор же только примыкал к богослужению, как дополнение к святому делу.

Ириней принадлежит столько же восточной, сколько и западной церкви, союз которых он старался сохранить и упрочить. Это даёт его сочинениям особенную цену. Они суть документы христианского предания, как жило оно в апостольских обществах Малой Азии. Ибо в лоне их, быть может, в то самое время, как Иустин писал свою Апологию, он родился и вырос, и получил христианское образование под руководством действовавших там апостольских учеников.

Относительно христианского богослужения у *Ириней* мало находим сведений; но немногие литургические замечания его имеют большое значение для нас отчасти потому, что представляют голос свидетеля, жившего во второй половине 2-го века, следовательно, дают понятие о продолжении богослужения, описываемого Иустином, отчасти потому, что они не только подтверждают выводы, сделанные нами на основании известий Иустина, но в частности более уясняют и восполняют их.

Литургические сведения, встречаемые у *Ириней*, вращаются около главного акта богослужения, *евхаристии*. Подобно

Иустину, Иринею рассматривает евхаристическое богослужение как высшее, общее и торжественное выражение полной сердечной преданности христиан к Богу, с какою последние сами наслаждаются всем, что имеют и удаляют нуждающимся братьям²⁰².

В этом смысле и евхаристия есть новозаветная жертва, которую церковь, принявши от апостолов, приносит Богу во всём мире²⁰³. Но эту новозаветную жертву составляют не дары сами по себе, а лишь в связи с чувством благодарности к Богу, с мыслью чистою, с верою нелицемерною, с надеждою непоколебимою, с любовью пламенною, и в этом-то смысле евхаристия есть единственная чистая жертва, которую приносит одна церковь²⁰⁴. Ещё яснее характер евхаристии, как жертвы, представляется, когда св., отец сопоставляет её с ветхозаветною жертвою. Иринею говорит, что Господь, согласно с пророчеством Малахии, установил новую жертву (νεαν προσφοράν) в новом завете, во что она совершенно отлична от ветхозаветной иудейской; христиане действуют при её приношении как πνευματικὲς λειτουργοῦντες τῆς σοφίας υἱοί, самое приношение хлеба и вина совершая не по закону, а по духу; их жертву составляют молитвы святых (Апок. 5, 7.), жертва хваления – плод уст (Евр, ХШ, 15), так что προσφορά τῆς εὐχαριστίας – не σαρκική ἀλλὰ πνευματική²⁰⁵.

Относительно совершения евхаристии и порядка действий, входивших в состав её, у Иринея, при полном согласии с Иустином, находим некоторые подробности, которые у Иустина только предполагаются.

Приведём в подлинном тексте главные места, в которых предстаёт пред нами как характер евхаристий, так и образ её совершения. В IV книге против ересей 18 § 4 Иринею пишет: oportet enim nos oblationem Deo facere et in omnibus gratos inveniri fabricatori Deo, in sententia pura, et fide sine hipocrisi, in spe firma, in dilectione ferventi: primitias earum, quae sunt ejus, creaturarum offerentes. Et hanc oblationem ecclesia sola puram offert fabricatori, offerens ei cum gratiarum actione ex creatura ejus. В процитованном уже месте отрывка говорится ещё подробнее и яснее: προσφέρομεν γάρ το θεῷ τὸν ἄρτον καὶ τὸ ποτήριον τῆς

ευλογίας ευχάριστουντες αὐτῷ, διὰ τὴν γῆν ἐκέλευσε ἐκφυσῆαι τοῦ καρπούς τούτους εἰς τροφήν ἡμετέραν, καὶ ἐνταῦθα τὴν προσφορὰν τελέσαντες ἐκκαλούμεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὅπως ἀποφήνη τὴν θυσίαν ταύτην καὶ τὸν ἄρτον σῶμα τοῦ Χριστοῦ καὶ τὸ ποτήριον τὸ αἷμα τῆς Χριστοῦ, ἵνα οἱ μεταλαβόντες τούτων τῶν ἀντίτυπων τῆς ἀφέσεως τῶν ἁμαρτιῶν καὶ τῆς ζωῆς αἰωνίου τύχωσιν. Οἱ οὖν ταῦτα τὰς προσφορὰς ἐν τῇ ἀναμνήσει, τοῦ κυρίου ἄγοντες οὐ τοῖς τῶν Ἰουδαίων δόγμασι προσέρχονται ἀλλὰ πνευματικῆς λειτουργοῦντες τῆς σοφίας υἱοὶ κληθήσονται

Анализируя Приведённые места, мы можем составить такое представление об образе совершения евхаристии во время Иринея.

Первый акт евхаристии составляет *приношение даров* со стороны членов общества. Этот акт без сомнения выражает Ириней словами: oportet nos oblationem Deo facere.... primitias earum, quae sunt ejus, creaturarum offerentes. Под primitiae, согласно с Гарнаком и Гоффлингом, нужно разумеать хлеб и вино, как представители всех даров творения. Но принося эти дары, христиане действуют не как рабы, подобно иудеям, но как свободные, как сыны мудрости²⁰⁶.

Поэтому приношение хлеба и вина членами общества есть только внешнее символическое представление их внутренней сердечной преданности, искренности и простоты²⁰⁷ веры, любви, упования²⁰⁸, которые находят своё ближайшее и непосредственное выражение в евхаристической молитве, с которою церковь, в лице своих служителей, приносит хлеб и вино Богу Отцу и Творцу чрез Иисуса Христа²⁰⁹.

Евхаристическая молитва, как и все священнодействие евхаристии, по известию Иринея, (как и Иустина) представляет *две части*: это – *общая хвалебно-благодарственная* молитва и *специальная совершительная или освятительная* молитва. На эту двойственность указывают слова: offerimus enim ei, non quasi indigenti, sed *cratias agentes* dominationi ejus et *santificantes* creaturam. Двойственность эта ещё яснее даёт себя заметить, в приведённом выше месте второго отрывка, где определённо указывается содержание той и другой части, в особенности содержание последнего момента, о котором

Иустин не упоминает: προσφέρουν τῷ θεῷ τὸν ἄρτον καὶ τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας εὐχαριστοῦντες αὐτῷ..., καὶ ἐνταῦθα τὴν προσφορὰν τελέσαντες ἐκκαλοῦμεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον...)

Выражение: τὴν προσφορὰν τελέσαντες по справедливости обращает на себя внимание учёных; оно служит и связующим и в тоже время разделяющим приготовительную часть молитвы от самой главной совершительной. Причастие аориста «τελέσαντες» выражает действие совершившееся (т. е. приготовление и принесение даров с благодарением Богу для освящения) но ещё неоконченное (так как самое освящение ещё не совершено, а имеет совершиться²¹⁰). Евхаристическая молитва и весь акт евхаристии таким образом распадаются на две части.

Первая часть евхаристического акта состоит о приношении хлеба и вина, которые еще не суть тело и кровь Христовы, но primitiae creaturarum, которые от лица общества приносятся предстоятелем²¹¹ Богу с благодарением²¹². Содержание этой благодарственной молитвы относится преимущественно к творческой и промыслительной деятельности, на что указывают слова: εὐχαριστοῦντες αὐτῷ ὅτι τῇ γῇ ἐκέλευσε ἐκφόσαι τοὺς καρπούς; τούτου; it; τροφήν ἡρ,ετέραν.... А что это благодарение не ограничивается только дарами творения, но обнимает и благодатные дары искупления, – это разумеется само собою и на это без сомнения указывает последнее замечание, что это приношение делается ἐν τῇ ἀναμνήσει τοῦ Κοριού. Если припомнить, что Иустин связывает ἀνάμνησις с вочеловечением и смертью Христа, то несомненным становится, что личность Христа и Его дело были предметом благодарения²¹³, хотя в данном случае Иринеи вероятно имеет в виду положительное повеление Спасителя: сие творите в Моё воспоминание.

Но приношение и благодарение сами по себе не были конечно целью евхаристического акта. Они служили скорее приготовительным средством к настоящей цели евхаристического богослужения – к Принятию от Творца и подателя всяких благ под видом хлеба и вина тела и крови Христовой, без чего невозможно участие в плодах искупления и в истинной жизни, обитающей во Христе. Церковь приносить

жертву благодарения, равно как и дары, не с тем, чтобы дать Богу что-нибудь (*Deo non quasi indigenti*) но чтобы показать свою нужду и восприимлемость, засвидетельствовать торжественно полноту и глубину чувств, с которыми она готова принять новый и высший дар, как завершение неисчислимых Его благодеяний, о которых она не может не вспомнить с благодарностью, принимая настоящий дар, который Бог обещал ей и готов дать, как всегда, если она с благодарностью принимает дар низший. Потому-то она, вспомнив благодарственно обетование и установление Христово, на основании его переходит к *прошению о его исполнении*: это вторая половина евхаристической молитвы, *совершительная* или *освятительная*.

Акт освящения даров Ириней представляет нам яснее, чем Иустин. Если мы соединим относящиеся к этому акту выражения – мы получим довольно полное и определённое представление о нём. В одном месте сочинения против ересей говорится: *quando ergo et mixtus calix et factus panis* (действительный, естественный хлеб) *percipit verbum Dei* (ἐπιδέχεται τὸν λόγον τοῦ θεοῦ) *et fit eucharistia sanguinis et corporis Christi etc.*, и потом: *quae... percipientia Verbuyn Dei* (προσλαμβανόμενα τὸν λόγον τοῦ θεοῦ) *evcharistia fiunt, quod est corpus et sanguis Christi*²¹⁴. В другом месте это действие приписывается призыванию Бога: *quemadmodum enim qui est a terra panis, percipiens invocationem Dei* (προσλαμβανόμενος τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ) *jam non communis panis est, sed eucharistia etc*²¹⁵. В вышеприведённом месте призывание относится к Духу Святому: ἐκκαλοῦμεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὅπω; ἀποφήνη τὴν θυσίαν ταύτην καὶ τὸν ἄρτον σῶμα τοῦ Χριστοῦ χαί τὸ ποτήριον το αἷμα τοῦ Χρίστου χτλ.

Соображая в приведённых местах по-видимому противоречивые выражения Ириней, мы приходим к заключению, что в состав молитвенного освящения даров входило с одной стороны *λόγος θεοῦ* или *verbum Dei*, с другой *ἐκκλησίς τοῦ θεοῦ* или *τοῦ πνεύματος ἁγίου*. Примирение кажущегося разногласия не представляет никакой трудности, если как справедливо замечают *Тирш* и *Гарнак*, подъ *λόγος* или

verbum Dei будем разумеать не вечное и личное Слово, а откровенное, преданное слово Божие. Таким словом могло быть не иное что, как *слова установления*, на которые церковь ссылается, как на основание своего действия. Это само собою следует из существа дела: на это указывают слова: τὰς προσφορὰς ἐν τῇ ἀναμνήσει τοῦ κυρίου, ближайшим образом относящиеся, конечно, к самому установлению; наконец в этом окончательно утверждает нас и сам Иринеи, когда в рассматриваемых же местах его писаний неоднократно и ясно ссылается на установление Господа²¹⁶. Но акт освящения не ограничивается установительными словами; иначе говоря, изменение хлеба и вина в тело и кровь Христову происходить не единственно и исключительно вследствие произнесения этих слов, как несправедливо понимает Иринея Мэлер²¹⁷. С словами установления соединяется ἐχχλησις, которому приписывает Иринеи такое же действие, как и Слову Божию. Только оба эти момента объективный и субъективный – λόγος θεοῦ и ἐχχλησις церкви, взятые вместе и нераздельно, составляют один цельный, имеющий решительное значение, совершительный акт, в силу которого дары получают полное освящение, становятся действительным телом и кровью Христовою. Что же касается содержания последней части молитвы или ἐχχλησις, то оно состояло в прошении, обращённом к Богу Отцу, о ниспослании Св. Духа, на что и указывают без сомнения два различные выражения: ἐκκλησις θεοῦ и ἐκκαλοῦμεν τὸ πνεῦμα ἁγίον, как понимает их и Гарнак²¹⁸. Замечательно согласие в этом пункте между Иринеем и Иустином: что последний выразил словами «λόγος εὐχῆς ο παρ αὐτοῦ» то первый раздельно представил в словах «λόγος θεοῦ и ἐκκλησις τοῦ θεοῦ». По тому и другому главнейшую часть евхаристической молитвы составляли нераздельно устаиовительные слова, как историческое основание и ручательство за истинность и действительность евхаристического таинственного действия, и прошение церкви о ниспослании Св. Духа, который бы совершил это действие, т. е. сделал хлеб истинным телом, вино истинною кровью Христа. Без первых церковь не имела бы права совершать евхаристию в смысле таинства, и совершение ея было бы неправильно de

jure²¹⁹, без последнего у неё не было бы силы к ея совершению, и евхаристия была бы несостоятельной de facto и не имела бы значения таинства²²⁰. Фактическим выражением исполнения и осуществления слова Божия с одной стороны и молитвы церкви с другой, – выражением таинственного действия, призываемого от Отца чрез Иисуса Христа Духа Св. служило благословение предстоятеля – на что указывает выражение «πότηριόν της εὐλογίας».

Спрашивается: в чём же состоит сущность действия Духа Божия на евхаристические дары, по Иринею? Становятся ли они телом и кровью Христовою субстанциально, сами по себе, или же таковыми являются они для принимающих, и после освящения имеют ли они значение жертвы? Ставим эти вопросы не потому, чтобы они с логической необходимостью вытекали из существа дела, а потому, что они возбуждаются учёными по поводу некоторых выражений Иринея и, за отсутствием определённых и точных данных на этот счёт, решаются с помощью соображений, отзывающихся софистикою. Не можем не заметить прежде всего, что поставленные вопросы – порождение позднейшей схоластической мысли, и Иринею, трактуя о евхаристии, не задавался подобного рода вопросами, его воззрение простое и непосредственное, а потому, чтобы правильно его понять, учёный читатель должен стать на его точку зрения, смотреть на дело его глазами, а не подкладывать под его текст свои диалектические тонкости. Несоблюдение этого условия бывает причиною того, что учёные спорят не из-за смысла данного места писателя, а из-за сторонних мнений, личных или конфессиональных.

Учёный Мэлер допускает пресуществление субстанций (Varwandlung der Substanzen) хлеба и вина и признает, что после пресуществления уже не хлеб и вино, а тело и кровь Самого вочеловечившегося Сына Божия становятся высочайшим предметом жертвы²²¹. Гарнак вопреки ему говорит, что об этом нет ни слова у Иринея, что по Иринею хлеб и вино, когда над ними произносится ἐκκλησις, не суть более обыкновенный хлеб и обыкновенное вино, но тело и кровь Христа, и притом для цели вкушения, а не новой жертвы. Это последнее положение

развивает он следующим образом. С *εκκλησις* приношение оканчивается, после того, как в нём из благодарения оно переходит, на основании обетования, в прошение, достигая в последнем своей истиной вершины²²². Ибо высшего общество не в состоянии принести Богу, кроме покорного и восприимчивого в вере сердца, кроме той, столь мало познанной и столь много поносимой чистой евангельской веры, которая ничего не видит и не замечает, но которая твёрдо стоит в обетовании Божиим, и без которой церковь в сущности не может совершать никакой евхаристии; ибо как при освящении, так и при вкушении евхаристических даров, она (т. е. вера) в особенности должна показать своё существо и свою силу. Почему, после освящения общество не может более давать, жертвовать, а только принимать и думать, что оно достойно принимает. Ибо Бог, Которому Одному свойственно давать, хочет дать ему теперь высший дар свой.

В этом смысле понимает он и содержание *εκκλησίαι: ἐκκαλούμεν τό πνεῦμα τό αἶμα, ὅπως ἀποθήνῃ τήν θυσίαν ταύτην καί τον ἄρτον σῶμα τον Χριστοῦ, καί το ποτηρῶν το αἷμα τοῦ Χριστοῦ, ἵνα το: μεταλαβόντες τούτων των ἀντιτύπων της ἀφέσεως τῶν αμαρτιῶν καί της ζωῆς αἰωνίου τόχωσιν*²²³. Призывание следовательно – говорит Гарнак – относится как к дарам, так и к принимающим их, так что между освящением и вкушением посредствует не вторичное приношение их, а только прошение об освящении принимающих к благословенному вкушению. Освящение не имеет другой цели, кроме вкушения даров: *Γνα ο: μεταλαβόντες* ктл., о каковых словах уже Пфафф заметил, что они показывают: *ἐπικλησιν sanctificationem tum symbolorum externorum, tum accipientium respicere*. То и другое включает в себе и *ἀποφαίνειν*. Ибо литургически выраженный смысл этого слова которое в литургиях употребляется как синоним с *ἀναδεικνύειν, τελειοῦν ποιεῖν*²²⁴, обнимает какъ открыть, показывать, так и производить, совершать. Церковь призывает Св. Духа для того, чтобы Он хлеб и вино показал вкушающим как тело и кровь Христа, впрочем, не субъективно только, но так, что дары Он делает и действительно тем, что они должны значить, телом и кровью Христа: последнее, однако делает Он

не чрез пресуществление их, о котором Иринея ничего не знает, но чрез ἐνῳσις δύο πραγμάτων, ἐπιϋίου τε τῆς οὐρανίου, хлеба и вина с телом и кровью Христовою²²⁵. Следовательно, в ἀποφαίνειν, как справедливо говорит Гоффин, заключается понятие воздействия Св. Духа не только на субстанции хлеба и вина, но и на веру, и на дух приемлющих. Сообразно с этим и ἐκκλησίς содержит рядом с прощением об освящении даров чрез исполнение сакраментального обетования о них, прощение об освящении приемлющих в вере, которой сакраментальная пища является как тело и кровь Христа, которая признает их тем, что они есть, и которая одна вкушает их для прощения грехов и в жизнь вечную».

Таков взгляд Гарнака на сущность евхаристического освящения, подкладываемый под текст Иринея. Взгляд этот как показывают ссылки на подобные мнения других, представляет нам взгляд целой серии протестантских учёных так называемого примирительного направления. Восставая против римского, доведённого до крайностей, учения о евхаристии, как таинстве и как жертве, но в то же время, не желая с крайними протестантами низвести евхаристию на степень простого символа, учёные эти устанавливают взгляд, который бы устранял крайности и несообразности противоположных партий и в то же время не уничтожал существа евхаристии, её значения и характера как жертвы и таинства. Но этому взгляду евхаристия сохраняет значение и характер жертвы до освящения и во время освящения; а после освящения она теряет это значение и делается лишь предметом сакраментального вкушения. Значение евхаристии как жертвы ограничивается приношением даров и благодарением, – что у Иринея будто бы обозначается выражением: τὴν προσφοράν τελεσάντες²²⁶, указывающим, по мнению Гарнака, предел, за которым евхаристия перестает быть жертвою, так как больше благодарного и верующего сердца христиане, как πνευματιῶδες; λειτουργοῦντες, ничего не могут принести: они должны принимать теперь дар со стороны Бога, а не приносить Ему. Хлеб и вино после призвания Духа Св. становятся телом и кровью Христа, но не сами по себе, не чрез изменение их

субстанций, словом не чрез пресуществление, а чрез единение с телом и кровью, производимое посредствующим воздействием Духа Св. на субстанцию хлеба и вина с одной стороны и на верующий дух принимающих их с другой.

Легко видеть, что это конфессиональный взгляд, но не выражение взгляда Иринея на евхаристию. Смысл места Иринея далёк от этих схоластических тонкостей и может быть выражен проще и естественнее. «Совершивши приношение мы призываем Духа Св., чтобы Он явил (ἀποφύνη) хлеб телом Христовым и чашу кровию Христовою, чтобы принимающим от этих противообразов иметь отпущение грехов и жизнь вечную». Дух Св. призывается таким образом, чтобы явить (т. е. сделать) хлеб – телом, чашу – кровию, – это и есть цель призывания и сущность действия Духа Св., независимо от того, будут они приняты или нет. Но тело и кровь Христа остались бы без всякого действия на верующих, если бы они не были приняты, равно как были бы бесплодны, если бы они не были телом и кровью прежде чем будут приняты; цель призвания таким образом была бы достигнута, но цель евхаристии осталась бы не достигнутою, и евхаристия, будучи объективно сама по себе таинством и жертвою, не имела бы тех последствий какие должна иметь, т. е. личного единения с воплотившимся Христом и его искупительною жертвою и усвоения заслуг, ею приобретенных. Этот то последний момент и выражается у Иринея словами: ἵνα οἱ μεταλάβοντες τῶν ἀντιτύπων τῆς ἀφέσεως τῶν ἀμαρτιῶν καὶ τῆς ζωῆς αἰωνίου τοῦ σωσιν. О посредствующем воздействии Св. Духа на субстанцию хлеба и вина и на веру приемлющих здесь нет и речи; действие Духа Св. испрашивается, чтобы он сотворил хлеб телом, а вино кровью Христовою; другое же предложение в речи Иринея: ἵνα οἱ μεταλάβοντες κτλ. не есть соподчинённое с первым по отношению к ἰκκλησις, а придаточное по отношению к первому; как показывает грамматический строй речи: ἐκκαλοομεν.... δπω; ἀποφύνη.... ἵνα οἱ μεταλάβοντες χτλ²²⁷. Последние принимают уже тело и кровь; хлеб и вино становятся телом и кровью раньше принятия, вследствие действия Духа, а не во время процесса вкушения, когда тело и кровь только переходят в

плоть и кровь человека, чрез что принявший получает прощение грехов и жизнь вечную²²⁸.

Если же принятие тела и крови в евхаристии сообщает прощение грехов, то само собою разумеется, что она есть жертва, так как жертва только очищает грехи, хотя жертва новая, не σαρκική, по πνευματική, как называет её Иринея. В каком же смысле она есть жертва? Без сомнения, не сама по себе, так как однажды совершенная жертва на Голгофе исключает всякую другую жертву. Евхаристия, делая принимающих её личными причастниками вочеловечившегося Сына Божия, тем самым делает их участниками в жертве голгофской, и в силу этой внутренней связи с последнею она сначала до конца есть жертва, доставляющая прощение грехов – жертва, которую церковь приносит или лучше представляет, как усвоенное ей достояние, Отцу от лица Сына чрез Св. Духа.

Невольно остановившись на объяснении догматической стороны евхаристии, мы уклонились от нашей главной цели – литургической или формальной стороны. В рассматриваемом месте из фрагмента Иринея сочинения, мы имеем первое свидетельство об εκκλησίς или ἐκκλησίς του πνεύματος του αἰῶνος, который издавна составляет один из спорных пунктов для римской и греческой церкви. Мы достаточно, думаем, показали, какое значение имел εκκλησίς для Иринея и для церкви его времени, и как мало взгляд Иринея может благоприятствовать римскому и протестантскому взгляду на этот акт. Правда, в упоминании об ἐκκλησίς думают находить основание к отрицанию подлинности Иринея фрагмента, так как ἐκκλησίς кроме последнего впервые встречается только в Постановлениях Апостольских и у Кирилла Иерусалимского. Но при этом упускают из виду место в сочинении против ересей 1, 13. 2, из которого независимо от фрагмента ясно открывается, что в рассматриваемое время λόγος της ἐπιτήλσεως уже было в употреблении при освящении евхаристических даров, что ему приписывается таинственное действие при евхаристии, и что даже еретики перенесли его из церковной практики в свою²²⁹.

Сравнивая результат сведений, сообщаемых Иринеем, с результатом, полученным из сведений Иустина, находим, что

как учитель, так и отец церкви совершенно согласны в своих выражениях относительно евхаристического акта с той разницей, что Ириней поясняет и дополняет то, о чём Иустин высказывается неопределённо и более намёками. По известию того и другого евхаристическое действие, прощфорá, состоит из двух внутренне связанных актов: из общей хвалы или прославления Бога за дары творения, символическим представлением которых являются приносимые для евхаристии дары, и евхаристии в собственном смысле, состоящей в подробном благодарении за дары искупления и в частности за установление евхаристии (при чем произносились установительные слова – λόγος θεοῦ) и в воссылаемом на основании этого установления прощении (εὐχλησις, ἐπίκλησις) к Богу Отцу о ниспослании Св. Духа на дары, чтобы Он освятил их на служение обещанной искупительной благодати и соделал телом и кровью Христовою, так чтобы приемлющие их получили прощение грехов и жизнь вечную: это последняя цель евхаристии.

В каком отношении находятся друг к другу оба указанные акта, это очевидно само собою: в продолжительной евхаристической молитве общество, путём благодарного воспоминания дел Божиих, постепенно переходит из области творения к области искупления, равно как в этой последней благодарное христианское чувство возносится к самому воплощению и нисходит к смерти и к предсмертному завещанию Спасителя, разрешаясь наконец в прощении об исполнении этого завещания чрез Духа Св. для общественного и личного усвоения бесценного наследства. Но для Ириней такое отношение обоих актов иметь более глубокий смысл* Он видеть в них не только выражение чувств общества в отношении к Богу, но сознательное выражение того союза, в какой Бог становится как к дарам творения— хлебу и вину, так и к верующим чрез евхаристию. «Мы приносим Ему то, что есть Его творение, согласно исповедуя общение и единение плоти и духа. Ибо как земной хлеб после призвания Бога уже не есть обыкновенный хлябь, но евхаристия, имеющая двоякую природу, земную и небесную: так и тела наши по принятии

евхаристии уже не суть тленные тела, но имеющие надежду бессмертия». Воззрение Иринея, понимаемое в контексте, таково. Мы приносим Богу то, что есть Его произведение, Его собственность, так как вопреки еретикам, мы веруем и учим, что существует общение, даже единение между телесным и духовным, земным и небесным, человеческим и божественным. Ибо не только в силу творения существует общи союз между Богом и всем сотворённым, но ради нашего спасения вечное Слово вошло в союз с тварью, приняв нашу плоть. На этом двояком союзе основывается евхаристическое приношение, и само доказывая в свою очередь внутреннее общение и единение верующих со Христом, а чрез Него с Богом Отцем. Общение предполагается и предвозвещается в прославлении, единение исповедуется и испрашивается в следующей за тем благодарственной молитве, и, после того, как дары силою Духа Св. становятся телом и кровлю Христовою и принимаются верующими, оно достигается и осуществляется самым действительным образом, так как верующие вступают чрез это вью теснейшее единение со Христом, соединяясь с Ним не только душою, но и телом делаясь причастниками Его нетления и бессмертия.

При совершении евхаристии таким образом общество обнимает взором своим великие дела Божии. Дела творения и искупления, исполнившиеся и только обещанные, совершившиеся и совершающиеся в нас и для нас – все они находят средоточие в евхаристии. Торжественное исповедание веры в совершившиеся дела Божии служит для общества ручательством за исполнение того, что обещано: общение Бога с тварью, исторически доказанное бесчисленным множеством благодеяний, приготовлявших к великому таинству искупления; воплощение Слова Божия, Его страдания, смерть и воскресение—это исторические посылки, из которых с логическою необходимостью следует, что и обетование Господне относительно евхаристии должно совершиться по молитве церкви, так как евхаристия есть продолжение деятельности того же воплотившегося Слова Божия, усвоение обществу и отдельным членам того союза неба и земли, Бога и

человека, какой восстановил и в совершенстве представил Богочеловек в своём лице.

Сверх того, всё христианское мировоззрение в той форме, как присуще оно было верующему сознанию древней церкви отражается в евхаристическом акте, как в фокусе. Хотя все молитвы и действия церкви направлены к самоназиданию, тем всё меньше она фактически исключает здесь из своей среды всякого рода дуалистическое или пантеистическое мировоззрение. Она исповедует не совершенное раздвоение и отчуждённость небесного и земного, равно как и не совершенное слияние их, во сохраняющее самостоятельность того и другого общение, составляющее необходимое условие единения, которое своё последнее выражение, фактическое осуществление и завершение на земле, находит в евхаристии.

Это мировоззрение проводится в евхаристических молитвах без рефлексии, путём непосредственного созерцания дел Божиих. В своей хвалебной молитве начиная общением Бога с тварью, открывшимся в творении, Церковь приносит Ему хлеб и вино, в качестве представителей всего сотворённого. Затем она переходит к благодарению за открывшееся во Христе личное единение Бога с человеком» и, с воем в Его установление, испрашивает наконец наития Св. Духа, Который бы седлал хлябь и вино телом и кровию Христовою, чтобы чрез принятие их верующие входя в таинственное духовно-телесное единение со Христом, могли надеяться на будущее совершенное, славное и вечное единение, а с тем вместе на нетление и бессмертие. Таким образом евхаристия есть фактическое исповедание творения и искупления всего мира во Христе, освящения и совершения верующих в таинственном соединении с Ним, Главою и Господом. Потому-то Ириней называет евхаристию вечерею веры, любви и упования христиан.

На основании данных, какие представляют нам писания Иустина и Ириней относительно существа, характера и устройства современного им богослужения, мы можем составить себе такое *общее представление* о нём.

Христианское богослужение ко второй половине второго века, благодаря литургической деятельности эпохи мужей апостольских, достигло *значительного развития*, как относительно содержания, так и относительно формы. Но оно ни в одном пункте не уклонилось от апостольских начал, в целом и в частях вполне неповреждённую сохранило строго христианский характер. Это нужно сказать прежде всего о его бытии вообще. Не изолированно, не вне остальной христианской жизни совершается оно, как нечто чуждое ей; но среди жизни общества продолжает оно своё существование, движется, растёт вместе с обществом и его жизнью. Ибо вся жизнь христиан рассматривается и переживается как деятельное служение Богу, средоточие и вершину коего составляет богослужение общественно-церковное, в котором христианская жизнь выражается совершеннейшим образом, и которое в свою очередь воздействует на неё, поддерживая, возбуждая, возвышая и освящая её. Даже евхаристия не изъята из этой связи с жизнью, так как она и теперь, как и в апостольское время, считается вечерею, хотя вечерею священною²³⁰.

Поэтому богослужение этого времени одинаково далеко как от фальшивой, номистической внешности, так и от мнимой духовности. Оно зиждется с одной стороны на свободной психической потребности, с другой на истории домостроительства человеческого спасения. Посему оно столько же *внутреннее*, сколько *внешнее*: истинно-внутреннее богослужение в духе и истине и положительно-внешнее богослужение в послушании веры в учреждения и предписания Божия. Таким является оно – рассматривать ли его со стороны его существа, или со стороны действующего в нём субъекта или со стороны формы.

Правда, по существу своему оно вполне есть *жертва*: приношение Богу от полноты сердца песней, молитве, исповедания, хвалы и благодарения, завершаемое приношением хлеба и вина (*primitiae creaturarum*) и принятием освящённых даров. Но эта жертва (*sacrificium*, проφορά) не есть чисто внешняя и не имеет значения или заслуги, ни

очистительного средства сама по себе, а всегда с одной стороны есть выражение внутреннего, духовного самопожертвования чрез Христа искупленного сердца в вере, любви и уповании, с другой – есть средство, с помощью которого Сам Бог входит в общение с обществом, Сам Искупитель телесно и духовно сообщает себя обществу, усвояет совершенную Им искупительную жертву и вменяет ему свои заслуги в евхаристии, и только чрез это евхаристия является жертвою Богу со стороны общества. Богослужение таким образом сохраняет двойственную природу, оставаясь с одной стороны восстановленным органом усвоения искупительной благодати, с другой – духовною свободною жертвою обновлённого и искупленного общества, и чрез это является чистым выражением истинной апостольски – христианской жизни.

Внутренняя духовная свобода и общественность богослужения открывается *в общности и взаимности действия* христиан в его области. Общество действует в богослужении как один человек во Христе, впрочем, не как безразличная масса, но чрез различные звания и должности расчленённое и упорядоченное целое. Благодаря Христу, Единому Ходатаю и Первосвященнику, оно составляет священнический род Божий, не имеющий нужды ни в каком другом посредствующем священстве. Но оно имеет представителей священства Христова, это предстоятели, служители слова и строители тайн Христовых. Эти служители–члены по преимуществу активные в области религии и богослужения, но ни в одном акте не действующие одни, так как они действуют от лица общества и для общества, и последнее не только духовно, но и внешним образом участвует в каждом акте, не исключая даже самого святейшего акта евхаристии.

Наконец, внутренняя духовная свобода и общественность богослужения открывается *в свободе, простоте и ясности формы*. Эта форма не законом предписанная, или буквально определённая; она есть дело свободы общества и его отдельных членов, произведение общественного и индивидуального духа; но при всём том она не есть

произвольная, а обусловливаемая духовным законом христианства, порождённая духовною природою христианского богослужения и утверждённая историческою традицией. Не смотря на относительную прочность, какой достигла теперь форма, богослужение носит печать апостольской простоты и ясности; всюду от начала до конца, слово, внятно и громко произносимое, является главным средством представления; символ стоит на заднем плане и ограничивается простыми естественными выражениями как напр. стояние при молитве. Впрочем, у Иустина и Иринеея уже встречаются намёки на символизацию богослужебных форм и действий, начало которой восходит даже выше их времени, как показывают ссылки на апокалипсис.

Современная Иустину и Иринеею *литургия* представляет широкий состав и определённый порядок в своих составных частях. Она представляет две части: *гомилетическую* и собственно *евхаристическую*. В состав *первой* входили:

а) *пение*, б) *чтение Писания* в) стоявшая в непосредственной связи с ним *проповедь* и г) *общая молитва*, составлявшая переход к главной части. *Последнюю* составляли: 1) *приготовительные акты*: а) братское целование; б) выбор хлеба и вина из общих приношений и представление предстоятелю для священнодействия: 2) *самое священнодействие* или *приношение евхаристическое*, состоящее в возношении Богу Отцу чрез Иисуса Христа а) общей хвалебной молитвы за дары творения и б) собственно благодарственной молитвы (ευχαριστία) за благодатные дары искупления, в) с воспоминанием установления евхаристии (απαμνρσις) и г) прошением о ниспослании Св. Духа (εχχληας или επιχλησις) для освящения даров и наконец д) благословения как символического выражения самого акта таинственного освящения; 3) *заключительные акты*: а) раздаяние и вкушение даров, б) благодарственная молитва и в) наконец благословение народа.

Первая часть, в которой все вращается около чтения Св. Писания и проповеди, имела таким образом всеобщий миссионерский характер: общество не только получало

наставление и утешение в чтении Слова Божия и проповеди предстоятеля, но молилось за власти, за врагов, за весь мир, и этим самым, по крайней мере отчасти, исполняло своё миссионерское призвание и посредством богослужения. Приготовленное таким образом и священное чрез Слово Боже и свою молитву общество приступало к *совершению евхаристии* – к действию, чрез которое особенным и исключительным образом сообщается и усваивается божественная благодать. Вью то время как в Слове Божиим Христос только открывается и возвещается всему миру, как Спаситель мира, а чрез молитву общество очищается к принятию Его, – в самом акте евхаристии Сам Христос таинственно присутствует и действует, равно как общество вступает в живое деятельное отношение к Нему, исполняя Его волю. Там оно слушает, поучается, молится, здесь действует. Возвышенности идей вполне соответствует образ действий: лобзанием любви оно сливается воедино и, как один человек, всецело приносит себя в жертву, с приношением лучших даров, освящает и принимает их. В лице предстоятеля действуют все члены общества, как бы достойные священники (Иустин), как свободные чада Божии (Ириней). Недостойные члены не допускаются к трапезе Господней.

Евхаристическое действе с одной стороны есть *символическое*, так как хлеб и вино прежде всего символы внутреннего приношения и самопреданности Богу, символы единства и общения верующих, и наконец символы примирительной смерти Христа, Им Самим избранные. Но с другой стороны ни один момент действия не есть лишь простой символ, но каждый имеет *существенное реальное значение*. Ибо в приношениях этих общество не только символизирует своё общение и любовь с братьями, но оно действительно входит в это общение, осуществляет эту любовь на деле, принимая один хлеб, одну чашу. Дальше, через свои приношения общество не только чувственным образом представляет свою всецелую преданность, но оно осуществляет её в них в высшей степени, так как по вере в слово и обетование Божие оно предлагает их для таинственного служения, и, вкушая их не как обыкновенные дары, тем самым

показывает самую глубокую преданность Богу. Затем общество не только символически представляет общение всех верующих со Христом в этом акте, но в нём и чрез него оно самым действительным образом осуществляет единственно истинное и совершенное общение с Ним, укрепляет и сохраняет его; ибо все члены его, приобщаясь хлеба и чаши, чрез это становятся живыми членами одного тела, коего глава Христос. Равным образом И. Христос не внешним образом только выражает свою примирительную жертву в хлебе и чаше, но действительно даёт принимающим их Своё тело, распятое на кресте и Свою кровь, пролитую за грехи мира.

В евхаристическом акте таким образом в целом и каждом пункте его является символ и дело, обозначающее и обозначаемое. Внутреннее существо богослужения представляется здесь внешним образом, становится чувственным, а все внешнее всецело служит внутреннему, становится носителем и органом его, полным духа и жизни. Потому-то Ириней совершенно справедливо в своей полемике против гностицизма опирается на евхаристию: ибо это таинственное действие есть фактическое свидетельство церкви против всякого гностического дуализма и пантеизма. Она не только учит, но осуществляет, совершает и переживает самым делом общение, даже единение земного и небесного, как выражается Ириней. Процесс постепенного возвышения от внешнего к внутреннему, объединения и соприкосновения того и другого даёт себя заметить в самом действии. От внешнего приношения общественных даров, которое, однако не должно быть чисто внешним, общество возвышается к хвале и потом благодарности, в том и другом выражая общение; дальше, во основании этого исповедания общения, просит Духа Св. соделать хлеб телом, вино кровию Христовою, чрез принятие которых наконец совершается единение верующих со Христом, составляющее последнюю цель евхаристии. Но это постепенно возрастающее приношение, как в основании, так и во всем последовательном развитии, не есть субъективный акт общества. Оно вращается в области положительного откровения; развивается в истории великих дел, учреждений,

обетований Божиих: творения и сохранения мира, вочеловечения Слова и искупления чрез Него; создания, сохранения и окончательного завершения Его тела – церкви.

Отсюда по взгляду древней церкви, насколько он выразился уже у Игнатия, а ещё больше у Иустина и Ириней, евхаристия есть такой акт богослужения, в котором сосредоточивается и объективно выражается все её веросознание. В него влагает она и в нём воплощает всецело и сознательно всю свою веру, – положительно, самым делом исповедуя её. Этим и объясняется то, что евхаристия раскрывалась и возрастала, по содержанию и форме вместе с верою в Бога Творца, в вочеловечение и дело искупления И. Христа, в Его церковь, и что чем яснее и сознательнее становилась эта вера, тем глубже понималась евхаристия и тем шире разрасталась её форма. В особенности в евхаристии получала своё конкретное выражение, свою печать вера в действительно-историческое событие воплощения Сына Божия и искупления мира, которое Он совершил чрез свою единую и вечную примирительную жертву, и вера в продолжение реально-сакраментального присутствия и деятельности прославленного Христа в обществе верующих, которое Он как тело, исполняет и одушевляет, оживотворяет и питает своим телом и Кровию, сохраняет и ведёт к совершенству.

Итак в богослужении рассмотренной эпохи, при внутреннем духовном родстве его с апостольским богослужением, мы замечаем уже богатое развитие сравнительно с последним, более ясное и определённое сознание о сущности и цели христианского богослужения, высказывающееся положительно и отрицательно, особенно в противоположность ветхозаветному иудейскому культу; замечаем определённый естественный порядок и последовательность актов главнейшего вида богослужения–литургии, порядок твёрдый и постоянный, опирающийся на апостольскую практику, освящаемый и обеспечиваемый общецерковным согласием.

IV глава

Третий век имел роковое значение в истории Христианской Церкви вообще и в частности в истории богослужения. Мировоисторическое движение, порождённое христианством и постепенно возраставшее в течении двух первых веков, теперь достигает высшей степени напряжения: все исторические силы, действовавшие лишь нерешительно и каждая в отдельности, теперь приходят в столкновение, в какое-то лихорадочное брожение и стремятся в своём круговороте поглотить чистую, святую христианскую истину. Быстрое и широкое распространение христианства во всех концах мира заставило не на шутку задуматься язычество, до сих пор как будто с пренебрежением относившееся к секте христиан. Оно ясно увидело в христианстве врага более сильного и опасного, чем как казалось прежде, и должно было объявить ему борьбу на жизнь и на смерть. Но не силою одною хотело оно бороться с христианством. Чувствуя невольно внутреннее превосходство христианства, оно старалось подделываться под его начала, принимать вид истины. Не менее враждебное, хотя бессильное, иудейство продолжало жить и действовать в среде христианства, примешиваясь незаметно к его началам и искажая их. Не вполне отрешившееся от прежних религиозных понятий христиане прилагали их к христианским истинам и из смещения тех и других вырождались чуждые Евангелию фальшивые теории христианства, переходившие в жизнь, в практику. Среди этого хаоса враждебных стихий только Дух Св., обитавший в церкви, мог дать ей силы устоять противъ их напора, указывал ей правый путь, сохраняя в ея недрах христианскую истину во всей ея чистоте и созидаая из разнородных элементов, на основании выработанных уже начал, широкую, обнимающую все главнейшие проявления ея, твёрдую и правильную, соответственную ея существу форму.

Из третьего века сравнительно более полные сведения относительно христианского богослужения представляют творения двух северо-африканских церковных писателей:

Тертуллиана и Киприана. Они отчасти подтверждают и дополняют полученные нами из известий второго века результаты, отчасти сообщают новые сведения, пополняя и поясняя один другого. Тертуллиан не только древнейший представитель латинского запада, в котором олицетворяется, так сказать, решительная борьба тамошней церкви с монтанизмом, но в тоже время представитель или лучше выразитель поворота в истории христианского богослужения, послужившего переходною ступенью к более прочной организации его в следующий период. В сочинениях его находим описание христианского богослужения с одной стороны вполне родственное и согласное с Иустинovým описанием; но с другой представляющее уже новые, хотя ещё едва пробивающиеся ростки, послужившие началом новых видообразований. В сочинениях Киприана ростки эти являются уже в более развитом и зрелом виде и сообщают богослужению именно тот характер и ту форму, которые достигли последовательного и всестороннего образования и усовершенствования в следующий период. У других писателей и в других письменных памятниках этого века встречаем лишь краткие литургические замечания, впрочем, характеризующие тоже самое направление, какое даёт себя заметить в писаниях Тертуллиана и Киприана.

Это новое направление в области церковно-богослужебной деятельности обуславливалось обстоятельствами времени. Время, на которое падает церковно-официальная деятельность Тертуллиана и Киприана было временем почти постоянной и жестокой борьбы внешней и внутренней. После затишья, каким пользовалась Церковь в два последние десятилетия второго века, настала буря. Шесть гонений, одно другого продолжительнее и жесточе, следовали одно за другим. По всей Империи, в Малой Азии, Риме. Галлии христиане терпели жестокие преследования и мученики в таком множестве, как никогда ещё, запечатлели христианскую веру жесточайшими мучениями, заточением и смертью. В такое время, когда каждый христианин находился в опасности смерти, особенно нужно было укреплять себя молитвою и воздержанием, чтобы не пасть

в минуту борьбы. Мученичество и аскетизм таким образом взаимно обуславливали друг друга. Мученичество и аскетизм, имевшие полное историческое оправдание и глубоко проникшее в тогдашнюю церковную жизнь, не могли остаться без более или менее значительного влияния на богослужение. В относительно мирное время, именно в правление Коммода, хотя иногда жестокого, и в начале правления Септимия Севера, когда церковь имела возможность сосредоточить внимание на себе самой, обратить свою деятельность на устроение и упорядочение своей внутренней жизни, она бесспорно воспользовалась собранными опытами и употребила их в дело. Понятно, что богослужение было одним из главных предметов (если не самым главным) забот Церкви, так как оно служило могущественным средством к поддержанию духа веры и к утешению христиан среди борьбы. Принесши столь большую жертву во время гонений в мучениках с одной стороны, с другой понесши не малую потерю в отпадших²³¹, Церковь естественно обратила свой взор и свои заботы прежде всего на приращение общества, на принятие и предварительное приготовление новых членов, – словом на оглашённых. Подобно нежной матери часть из них она старалась теснее соединить с собою, допустив их к участию в богослужении, в следствие чего последнее должно было потерпеть изменение в своём общем распорядке.

С другой стороны, внутренняя борьба с ересями – гностицизмом и особенно монтанизмом обуславливала новое направление церковно-литургической деятельности, вызывала более точное определение и более строгое формальное образование частных литургических актов и сообщала богослужению иной характер. Не довольствуясь теоретическим развитием своих доктрин, еретики старались воплощать их в литургической практике. Развивая и уясняя христианские истины вопреки этим доктринам, Церковь с своей стороны также выражала своё учение в соответственных литургических действиях и формах, и таким образом по той мере, как созревало и раскрывалось церковное вероучение, росло и

расширялось церковное богослужение, организуясь более и более в целом и частях.

Ко всему этому присоединялась, наконец, потребность более стройного, систематического и торжественного богослужения, которое бы заменяло пышный и сложный культ языческий, продолжавший не только жить в памяти христиан, но и непосредственно действовать на них и привлекать слабые сердца. Взаимодействие культов в эту пору, благодаря разным еретическим сектам, обнаруживается с особенною силою, так что учителя Церкви, чтобы ослабить влияние языческого культа на массы народа, все, что находили в нём аналогического с христианскими обрядами, трактовали как подделку или подражание отчасти учреждениям еврейского культа, отчасти христианским обрядам. «Если бы кто спросил – говорит Тертуллиан – кто возбуждает и внушает ереси, я бы отвечал: диавол, который ставит долгом себе скрывать от людей истину и всячески старается в мистериях ложных богов подражать святым обрядам христианской религии. Он также погружает обожателей своих в воду и заставляет их верить, что в купели сей получают они отпущение грехов своих. Он ставит знак на чело воинов Миеры, когда они посвящаются; приносит в жертву хлеб; представляет вид воскресения; предлагает вместе и венец, и меч; запрещает жрецам в другой раз жениться, иметь даже своих девственников. Впрочем, рассмотрев введенные Нумою суеверия, должности жрецов, их украшения, преимущества, обряды, сосуды и вообще все, относящееся к жертвоприношениям, очищениям и обетам, мы не можем усомниться, чтобы диавол не хотел перенять тут обрядов Моисеева закона; Видно также, что тот, кто применил к идолослужению все то, что употребляется нами при совершении наших таинств, не мог не воспользоваться свящ. нашими книгами для учреждения святотатственного и враждебного нам своего учения: для сего исказил он в них и смысл и слова и образы²³². В виду этого требовалось такое внутреннее и внешнее развитие и образование богослужения, которое бы отвечало религиозным потребностям, воспитанным

дохристианскими религиями, но в тоже время наглядно представляло существенную разницу между чисто внешним материальным культом языческим и христианским служением Богу в духе и истине. Для такого-то развития и образования христианского богослужения отцы и учителя Церкви требовали от языческих императоров свободы: «предоставьте, говорит Тертуллиан, одним молиться Истинному Богу, а другим Юпитеру, одним приносить в жертву себя самих, а другим козла».

Направление, какое приняла в третьем веке церковно-литургическая жизнь и *общий, характер*, какой получило богослужение с достаточной ясностью открывается из полемики Тертуллиана против еретиков, насколько она касается церковной практики. Тертуллиан представляет, между прочим, хотя общее и далеко не полное, но тем не меньше характерное описание литургической практики еретиков, которая своей противоположностью с православною практикою, как нельзя рельефнее характеризует последнюю. «Не могу я пропустить, говорит Тертуллиан, чтобы не описать здесь поведения еретиков, как оно легкомысленно, земляно, человекоподобно, пошло, не имеет ни важности, ни авторитета, ни благочиния (дисциплины). Неизвестно, кто у них *оглашённый*, кто *верный*: они *вместе собираются* (в церковь), *вместе слушают*, *вместе молятся*, даже с язычниками, если случатся. Для них ничего не значит давать святая псом и пометать бисер (хотя и ложный) пред свиньями. Испровержение *благочиния* они называют простотою, а нашу привязанность к благочинию считают притворством. Они *подают мир* всякому без разбора... Оглашённые считаются совершенными прежде, нежели научены. А жены их чего себе не позволяют? Они осмеливаются учить, иметь состязания, заклинать, обещать исцеление, а может быть и крестить. Их *посвящения* не осмотрительны, легкомысленны и непостоянны. Они возвышают то новообращённых, то людей преданных миру, то наших даже отступников, чтобы привязать их к себе честолубием, если не истиною. Так сегодня один *епископ*, а завтра другой; сегодня

*диакон, а завтра чтец; сегодня пресвитер, и завтра мирянин. У них миряне даже производят в священнические должности*²³³...

Это описание «поведения еретиков*—маркионитов с достаточною ясностью, хотя отрицательным образом, показывает, что христианское богослужение к третьему веку достигло более прочной организации и в формальном отношении потерпело значительное, хотя не существенное преобразование, сравнительно с состоянием его во втором веке, а ещё больше в веке мужей апостольских и в апостольское время. Место первоначальной простоты и относительной свободы первоначального христианского богослужения заступает теперь более обязательная и официальная торжественность и более строгий порядок или дисциплина. Сверх того, кроме прежнего разделения богослужения на два вида – утреннее, общедоступное, и замкнутое евхаристическое, последнее также распадается на две части, так как к первой гомилетически-дидактической части допускаются и некрещённые, впрочем, только наставленные, а испытанные уже²³⁴, а доступ к самому священнодействию евхаристии ещё строже воспрещается не только для всякого некрещённого, но и падшего христианина. Таким образом христианское общество в области богослужения разделялось на внешних и внутренних, непосвящённых и посвящённых. Изменение это вызвано было обстоятельствами. Побуждением к этому было сколько опасение преследований и профанации святыни, столько необходимость допустить к богослужению часть оглашённых для более удобного воспитания их в духе христианства и более тесного соединения их с церковью. Но очень может быть, что к этому содействовали языческие мистерии, особенно распространившаяся во втором веке. Что они имели свою долю влияния на христианское богослужение, это даёт заметить сам Тертуллиан, когда называет христианское богослужение «*misteria Christiana, arcanae congregationes*» и ставит его в параллель с языческими мистериями. Опровергая клеветы, взводимые на христианское богослужение, Тертуллиан пишет: «Если, как вы говорите, мы всегда поступаем скрытно: то таким образом обнаружилось то, что мы делаем? Неужели чрез

самих преступников? Этого быть не может. Тайна заповедывается во всех мистериях. Она не нарушима в мистериях Олевзниских и Самофракийских: тем больше, если бы мы были виновны, тайна была бы строжайше сохраняема в наших обществах, потому что открытие ея влечёт за собою мщение людей, пока безмолвствует небо. Если же христиане сами себе не изменяют, то вероятно изменяют им посторонние люди. Но откуда эти последние могли почерпнуть сведения о наших таинствах, в то время как посвящение в эти таинства даже и благочестивых людей сопряжено с удалением непросвещённых»²³⁵. Однако же общецерковное или православное богослужение не имело характера мистерий. Только некоторые еретические секты старались приблизиться к мистериальному языческому культу, в чём упрекает Тертуллиан валентиниан. «Валентиниане, горворит он, учредили у себя собственные элевзинския таинства и уверяют легковёрных благочестивых людей, что они священны по причине глубокого безмолвия»²³⁶.

Мы встречаемся здесь в первый раз с оппозицией против церковного образования богослужения, которая не раз снова повторялась в позднейшей истории церкви, и которая всегда по-видимому действует во имя апостольских начал, которые в сущности сама отрицает. Выходя из одного начала свободы, оппозиция эта во время Тертуллиана, как видно, принимала двоякое направление: одни (маркиониты) считали его слишком формальным, стеснявшим свободу личности и потому хотели возвратить его к мнимо-апостольской бесформенной простоте, лишив его благочиния и порядка, а с тем вместе священной важности и достоинства, предоставив полный простор личному произволу, другим (валентинианам), напротив, оно представлялось слишком простым, не удовлетворявшим мечтательным душам, и они старались облечь его в мистическую или точнее символически-фантастическую форму. Православное богослужение должно было миновать эти крайности, избрать средний путь, и Тертуллиан (пока он не увлёкся монтанизмом) является верным истолкователем и защитником его от порчи. Тертуллиан ясно и отчётливо

сознавал различие между врозь и суеверием, между разумным долгом и увлечением, как показывает его трактат о молитве Господней, в котором касается он различных обычаев, соблюдавшихся при молитве, и особенно полемика его против маркионитов и валентиниан. Он хорошо также признавал различие между первоначальным апостольским и современным ему церковным образом совершения евхаристии. Он не боится даже утверждать, что апостол Павел совершал евхаристию на корабле открыто в присутствии всего экипажа²³⁷. Он по-видимому не придаёт особенного значения дисциплинарным разностям, так как дисциплина вообще есть дело традиции. Он пишет, между прочим, что «евхаристия может быть принимаема и во время обеда и во всякое другое время, даже в утреннем собрании и не из чьих рук, как из рук председательствующих, и за тем прибавляет, что предписания такой или иной дисциплины нет в Священном Писании и что в этом отношении следует руководствоваться преданием, обычаем и верою».

Таким образом Тертуллиан ясно признавал, в чём современная ему литургическая практика разнилась от первоначально-христианской; в частности, он хорошо знал те пункты, из-за которых еретики нападали на православную церковь. Он и не скрывает этого различия, но и не ссылался в оправдание этих разностей на мнимо-апостольское происхождение. Напротив, он прямо говорит, что подробных положительных предписаний относительно дисциплины нет в Свящ. Писании. Для оправдания дисциплинарных разностей он становится на почву истории, предания и обычая, и защищает против еретиков право и свободу церкви в образовании формы богослужения. Этот приём защиты тем правильнее и надёжнее, что Тертуллиан не признаёт за традицией автономии, но требует, чтобы она была согласна с истиною; следовательно, истина признаётся высшим, руководящим принципом в отношении к богослужению. «Истине никто не может предписывать, говорит он, – ни продолжительность времён, ни заслуги лиц, в и привилегии стран.

Господь наш И. Христос называл себя истиною, а не обыкновением. Если Христос всегда и прежде всего, то и истина

древняя и вечная. Что противно истине, то—ересь, хотя бы это было древнее обыкновение²³⁸.

Но в таком случае естественно возникал вопрос: осталась ли верна истине церковь в дальнейшем образовании своего богослужения, или же уклонилась от неё? А этот вопрос в свою очередь вызывал другой, более общий: где высший критерии, или ручательство за непрерывное продолжение и верное сохранение истины в церкви, по которому бы безошибочно можно было определить, что в жизни и богослужении Церкви соответствует христианской истине и что нет? В решении этих вопросов Тертуллиан расходится с современною ему Церковью и склоняется на сторону монтанизма. Развивая ложное положение монтанизма: *paracletus novae disciplinae institutor*, Тертуллиан говорит, что Параклит имеет многое открыть, что Господь оставил для него.... и узнавши из первоначального правила веры (*de principali regula*) откроет касательно дисциплины много нового, до сего не открытого, тяжёлого, теперь несоблюдаемого. Монтанизм признаёт истину *principalis regulae fidei*. Относительно учения, по теории монтанизмом, уже все открыто» оно вполне закончено и завершено. Напротив, в отношении церковной жизни, богослужения, дисциплины и церковного устройства вообще монтанизм требует новых и постоянных откровений духа и утверждает, что обладает этими откровениями. А так как он возводит дисциплину к новому) совершенно самостоятельному и равноправному авторитету, авторитету Параклита, – он исторгает её из органической связи, в какой начала её стояли с *regula fidei*, и ставит её рядом с последним, как нечто от него независимое. Отсюда происходит то, что у него теряется различие между первичным и второстепенным, между основным и производимым. Известно положение Тертуллиана: *unus deus, una fides, una et disciplina*²³⁹. Отсюда же происходит дальше и то, что для монтанизма дисциплинарные практические вопросы сами по себе получали значение наравне с вопросами церковного исповедания. Под влиянием монтанизма естественно и современная церковь, до сих пор сравнительно мало обращавшая внимания на дисциплину, должна была трактовать её с точки зрения своего

противника. Правда деятелям в области богослужения и дисциплины она и прежде признавала Духа Святого, и в этом пункте монтанизмом замечательным образом совпадал с православием. Там и здесь дело шло об истинном критерии и ручательстве за непрерывное продолжение и верное сохранение истины в церкви. Критерием тот, и другая признавали Духа Святого. Но в дальнейшем развитии этого пункта православие и монтанизм существенно разошлись между собою. В то время как монтанизм полагал деятельность Духа Св. в чрезвычайных откровениях членов Церкви, как действиях Параклита, православная Церковь связывала его деятельность с обыкновенными церковными должностями. Тот и другая требовали постоянного участия и деятельности Св. Духа в церковной жизни и утверждали, что обладают этим – один в пророках, другая в должностных лицах; тот и другая признавали его деятельность в двух параллельных токах. Но право и истина на стороне церкви, потому что она защищала при этом принцип непрерывного церковного преемства и деятельность Духа Св. связывала не с случайными субъективными дарами и откровениями, а с общим сознанием целой Церкви, представителями которого являются должностные лица Церкви; дальше она защищала принцип ненарушимого достоинства и совершённой чистоты богоучреждённых благодатных средств. Право и истина дали силу Церкви одержать победу над монтанизмом, роль которого как будто в том и состояла, чтобы вызвать Церковь к более ясному рефлексу самосознания, к более точному определению присущего ей принципа истины в области жизни вообще и богослужения в частности, к упрочению благочиния и порядка в последнем и к обеспечению непрерывности, чистоты и святости его таинств.

В силу общего исторического закона постепенного развития и в особенности в следствие искажения христианских начал еретиками–маркионитами и монтанистами, в противовес тем и другим, теперь получило более точное определение понятие *христианского священства* – именно, как специального органа деятельности Св. Духа, обитающего в церкви и созидającego ея жизнь. Определение это в свою очередь имело естественным

следствием более резкое выделение *церковного клира* из остального общества и более определённую организацию первого, или вернее – определение понятия священства послужило к теоретическому обоснованию разделения между клиром и обществом, фактически уже существовавшего. Правда, идея общего христианского священства была жива и теперь в церковном сознании. Тертуллиан с особенной ясностью и решительностью представляет священнический характер всех христиан в сочинениях, писанных в духе монтанизма. «Иисус Христос – говорит он – соделал нас (чрез крещение) священниками Богу – Отцу своему»²⁴⁰. «Откуда епископ и клир? Не из среди ли всех?»²⁴¹ Идея общего священства увлекла Тертуллиана даже до запрещения и мирянам того, что запрещено священникам: «Какое безумие полагать, что мирянам дозволено то, что запрещено священникам; разве мы, миряне, не священники?»²⁴². Та же самая идея общего священства проходит и в сочинениях, писанных им до соращения в монтанизм. Мы истинные поклонники и истинные священники» говорит он в трактате о молитве Господней²⁴³. В этом отношении Тертуллиан представляет полное согласие с Иустином и Иринеем. Но Тертуллиан уже отличает субъективное священство от общественного церковного²⁴⁴ и выражение *sacerdos*, по верному замечанию Гарнака, у него почти постоянно употребляется в отношении к должностным церковно-богослужебным лицам, и чаще и резче высказывается противоположность мирян и священников, клира и народа. «Власть церкви, говорит он, постановила границы между *священниками* и *мирянами*»²⁴⁵. Притом, *епископа* в отличие от *пресвитеров* и *диаконов* он называет *первосвященником* и приписывает ему первенство власти и чести²⁴⁶. Права первенства, правда, *de facto* присвоены епископу ещё раньше, именно в эпоху мужей апостольских и, по всей вероятности, не без уполномочия Апостолов, и тогда уже христианские церковные должности ставили в параллель с ветхозаветными, так что епископ, хотя не прямо, сопоставлялся с первосвященником; но это было лить чисто внешнее сравнение с целью убеждения к соблюдению

порядка в церкви. Теперь же епископ прямо называется первосвященником (*summus sacerdos*) и, может быть, теперь то именно, по требованию обстоятельств, на христианское священство стали уже переносить отчасти ветхозаветное церемониально-законное воззрение, переносить формы ветхозаветной иерархии на новозаветную, чтобы дать церковному клиру более прочное устройство и тем обеспечить спокойствие и авторитет церкви. Тертуллиан говорит, что предпочтение лиц клира, особенно епископа остальным членам и подчинение ему последних необходимо, дабы сохранить уважение к церкви в её начальнике и соблюсти мир²⁴⁷. Различие между *клиром* и *народом*, говорит он в другом месте, составляет авторитет Церкви и честь, собором клира освящаемая²⁴⁸. Порядок этот, нужно полагать, довольно прочно утвердился, потому что Тертуллиан запрещает мирянам произвольно и без нужды присвоить права, принадлежащие клирикам, равно как лицам низших степеней клира присвоить права, принадлежащие епископу, даже там, где это дозволяется в исключительных случаях, так как излишняя ревность есть мать раздора²⁴⁹.

Киприан идёт по следам своего учителя и предшественника. Признавая и защищая права общества, он резко и определённо проводит предначертанную грань между клиром и мирянами. Клер и народ повсюду являются у него друг подле друга, как два различных класса. Дальше в самом клире он только указывает ту самую градацию, какая создана предшествующею практикою, но старается подложить под эту градацию догматическую теорию. Он не только сравнивает часто христианский *церковный клир* с *ветхозаветным священством*, но левитские определения относительно последнего прилагает к первому²⁵⁰, – и что особенно важно – противоположность *клириков* и *мирян* возводит уже к более общей противоположности *духовной* и *мирской* жизни²⁵¹. Дальше, *епископы* для него единственные преемники и наследники апостольства и вверенной ему власти вязать и решить²⁵². И это исключительное достоинство и преемство епископов он обосновывает теорию особенного, с возложением

должности или посвящением связанного, воздействия Христа п духа Св.²⁵³. В силу этого воззрения на священство он утверждает, что там не могут быть истинны и действительны крещение, евхаристия и отпущение грехов, где нет этого Духа, связанного с священнической должностью²⁵⁴. Это не личная мысль Киприана, но постепенно созревший плод того понятия о священстве, начало которого положено уже в апостольское время в которое практиковалось в эпоху мужей апостольских. Таким образом *епископы, пресвитеры и диаконы* отличаются теперь не *внешними* только *правами*, но *степенью благодатною освящения* и действия Духа Св., связанного с их должностями, словом, составляют не *должности* только церковные, но различные *степени священства* в строгом и специфическом смысле, и этим обуславливаются их взаимные иерархические отношения, их права и обязанности и вообще положение их в обществе. Они не равные с другими членами общества, а выступают из его среды, как особенные носители благодати и духовной жизни вообще, которым мирская жизнь должна быть чужда²⁵⁵.

Сверх названных трёх главных должностей церковных, благодаря развитию богослужения и возрастанию богослужебных потребностей вообще, и в частности возвышению епископата, церковный персонал увеличился теперь новыми должностями: явились *инодиаконы, аколуты, заклинатели* (exorcista), *чтецы*, (как церковная должность в строгом смысле) и *привратники* (ostiarus, παρμοναρχς) и в некоторых восточных церквах *певцы* (ψαλται). Легко видеть, что теперь уже христианский церковный клир мог соперничать с длинной иерархией греко-римского культа и если последняя не имела прямого и непосредственного влияния на первый, то все-же влияла на него не прямо, отрицательным образом, вызывая его расширение и возвышение, и тем самым суживала расстояние между христианским богослужением и греко-римским культом и подготавливала к более положительному, хотя чисто внешнему воздействию последнего на первый, сказавшемуся в последующей практике.

Сопоставление епископа с иудейским первосвященником и безмолвное противопоставление римскому первосвященнику, кажется, уже теперь сказалось внешним образом в самых одеждах, употреблявшихся при богослужении. Что при богослужении употреблялись теперь особые одежды, это можно признать несомненным. Бороний находит в посланиях римского еп. Стефана запрещение пресвитерам и клиру употреблять церковные одежды в домашней жизни. Диакон Понтий, описывая мучения Киприана, говорит между прочим, что мученик, готовясь к смерти, сложил с себя верхнюю одежду и повергся на колени, вторую отдал сопровождавшим его диаконам, в третьей преклонил голову под секиру. Верхнюю одежду Понтий называет *вирром* (*lacerna birri*), вторую *далматиком*, третью *льняною*. Объяснение этих названий можно найти у Св. Афанасия. Льняною он называет стихарь, именем вирра фелонь, а далматик соответствует саккос²⁵⁶. Остаётся не исследованным – в священных ли или в обыкновенных одеждах Киприан ведён был на мученическую смерть; но сходство названий одежд у Понтия и Афанасия в связи с обстоятельствами времени, когда священнослужителей извлекали из храмов, даёт основание предполагать, что и Киприан взят был в священных одеждах, в которых совершал богослужение, тем больше, что он снял их перед смертью и отдал диаконам. О Григории Чудотворце известно, что он совершал богослужение с покрытою головою, т. е. в венце, по примеру иудейского первосвященника.

С более строгим определением понятия священства, с более резким выделением церковного клира и более строгим разграничением обязанностей священнослужителей церкви, естественно и самое *место*, назначенное для совершения богослужения должно было получить несколько иное значение в глазах христианского общества и церкви, чем какое имело прежде. По той мере, как понятие церкви все больше и больше суживалось и сосредоточивалось в лице ея представителей, а с тем вместе и ея богослужение все резче и резче выделялось из сферы обыкновенной мирской жизни и, как выражение духовной жизни, становилось в некоторую противоположность с нею,

место христианских собраний, имевшее прежде лишь значение сборного пункта, является средоточием церковно-богослужебной жизни общества, и в этом смысле становится в противоположность с остальными общественными зданиями, особенно языческими. «Вникните, говорит Тертуллиан посещающим языческий театр, что мы делаем, переходя из церкви Божией в храм дьявола, из священного места в место злочестивое, из сияния небес, так сказать, в тину земную²⁵⁷. По воззрению отцов этого века в храме присутствуют не одни верующие, но и силы небесные, которые молятся вместе с верующими и славословят Бога. Таким образом храм в церковном сознании является как-бы новым небом, полным сияния славы Божией, в котором верующие входят в живое общение с небожителями и со Христом Единым Первосвященником, и Богом Отцем. Отсюда названия: дом Божий, domus columbae и проч. Если прогрессивное развитие богослужения привело к такому высокому понятию о месте христианских собраний, то живое воспоминание о покинутых храмах, о которых невольно таилось сожаление в привыкших душах, и величественный вид которых магически действовал на неокрепшие сердца христиан, естественно вызываю соответственное возвышение их в эстетическом отношении. Противопоставить этим памятникам погибавшего язычества что-нибудь более или менее равносильное, что бы представило христианам больше или меньше удовлетворявшую замену – было теперь заботой церкви. И мы знаем, что в третьем веке богослужебные здания христианские, которых в относительно мирное время построено уже довольно много, представляли в известной мере художественный вид, обладали относительно богатою утварью, и не даром назывались уже храмами, – именем, до тех пор не употреблявшимся. В самом деле храмы этого времени (разумеется не все) представляют уже в целом и частях стройное органическое целое, отвечающее выработанному понятию и новым потребностям богослужения. Мы встречаем уже при храме *открытый* портик, соответствующий двору языков в иерусалимском храме; здесь, по свидетельству Тертуллиана, должны были стоять лица,

которые не допускались ещё к покаянию. *Притвор* (ναρθηξ) был местом кающихся. За ним следовала *средняя* часть, служившая местом молитвы верующих (oratorium). Среди храма возвышался *амвон* (pulpitum по Киприану²⁵⁸), с которого священнослужитель возлагал руки на кающихся, и чтец (lector или doctor audientium) читал свящ. книги. Главную же и священнейшую часть храма составляло *святилище* или *алтарь* с *престолом* для жертвоприношения и с *кафедрой епископа*, окружаемою *седалищами пресвитеров*.

Относительному великолепию храма соответствовала, сколько можно судить, по сохранившимся сведениям, *храмовая утварь*. Благодаря богатым приношениям, которые теперь получили несколько иной характер и иное значение, (как увидим ниже) теперь употреблялись вместо деревянных и стеклянных²⁵⁹) золотые и серебряные священные сосуды, соответственно возвышению понятия о евхаристии, как жертве. Известно, напр., что Лаврентий, диакон римской церкви, обвиняем был, между прочим, за то, что не выдал в руки гонителей драгоценных сосудов²⁶⁰). Менсурий, епископ Карфагенский, потребованный на мучение в Рим, сосуды своей церкви вручил пресвитерам, чтобы они передали их его преемнику. О епископе Цитрском известно, что он выдал гонителям: две золотых и шесть серебряных чаш, шесть умывальниц (ureeolia), одно блюдо (cuscumellum), семь лампад (lucernae) и два подсвечника (cereofala) серебряных²⁶¹). Кроме ценности материала сосуды эти отличались вероятно уже некоторою художественною отделкой. Тертуллиан, напр., упоминает о чаше с изображением доброго Пастыря²⁶²). Наконец Ориген не раз упоминает об украшении храмов, а Евсевий сообщает, что нашёл с давних времён хранившиеся в Панеаде доски с изображением Христа и Апостолов Петра и Павла.

Таким образом *идеал христианского храма* созрел в сознании церкви именно в третьем веке, и нужна была только свобода церкви, чтобы он мог найти соответствующее выражение в области искусства, и чтобы храм христианский мог явиться достойным соперником древним храмам, встать пред

взором всего мира, как монумент победы и торжества веры Христовой и представить взору христианина в величии и богатстве символической обстановки новое небо, новый олимп, полный божественного величия.

Что касается *времени богослужения*, то оно совершалось по возможности часто, не смотря даже на гонения и запрещение общественного богослужения. «Относительно времени молитвы, говорит Тертуллиан, ничего иного нельзя сказать, как то, что надобно молиться во всякое время и на всяком месте. Но каким образом молиться на всяком месте, когда нам запрещено публичное богослужение? Хошу, говорит Апостол, да молитвы творят на всяком мест, где представится случай или где потребует надобность. И эту заповедь, надобно думать, не нарушали Апостолы, которые молились и восхваляли Бога в темнице, где стража могла их слышать, и Апостол Павел, который совершал евхаристию на корабле может быть в присутствии всего экипажа²⁶³.

С вероятностью можно полагать даже, что общим обыкновением церкви было – совершать богослужение *ежедневно*.

«У нас по истине *каждый день* даже празднуется общественным богослужением» – говорит Тертуллиан²⁶⁴. Даже евхаристия совершалась *ежедневно*. «Какое преступление – говорит он о делателях кумиров – иудеи однажды только простерли руки на Иисуса Христа, а сии люди раздирают тело его *ежедневно*²⁶⁵. Объясняя четвертое прошение молитвы Господней, под хлебом разумеет Иисуса Христа и в частности тело Его: «хлеб есть жизнь, а жизнь есть Христос.... Хлеб означает также и тело Христово... Стало быть, прося у Бога хлеба насущного (*panem quotidianum*), мы просим быть постоянно причастниками тела Христова»²⁶⁶. Киприан так же понимает это прошение и уже прямо говорит о ежедневном совершении евхаристии: «хлеб животный есть Христос... Христос есть хлеб наш, кои приобщаемся телу Его. О даянии же сего хлеба повседневно просим, дабы мы, сущий во Христе и *ежедневно* приемлющий евхаристию в пищу спасения, быв

лишены за какой-нибудь тяжкий грех небесного хлеба и не приобщаясь оного, не отлучены были от тела Христова»²⁶⁷, Место это, впрочем, можно было бы отнести к ежедневному принятию освящённого хлеба, который, как увидим, брали на дом и вкушали по утрам, если бы не было более определённых свидетельств. Но Киприан пишет об угнетённых христианах, что они, как воины Христовы, ежедневно собираются пить чашу крови Христовой и сами за Христа проливают свою кровь²⁶⁸, а также говорит, что священники ежедневно приносят жертвы²⁶⁹. Поэтому и прежде приведённые места правильнее понимать так, что в них говорится о ежедневном общественном совершении и принятии евхаристии.

Каждый день трактуется как день Господень и каждый час считается приличным для совершения богослужения²⁷⁰; тем не меньше *некоторые часы* дня выделяются уже и предпочтительно пред другими назначаются для молитвы. «Относительно часов молитвы – пишет Тертуллиан – не бесполезно держаться некоторых правил. Я хочу говорить о часах молитвы, вошедших в обычай и разделяющих день как бы на три ровные части: *час третий*, *час шестой* и *час девятый* (9 час утра, полдень и 3 часа по полудни); часы сии обозначены в Св. Писании.... Хотя они (Апостолы) делали сие (т. е. молились в эти часы), не имея на то положительного повеления, но нам не худо им подражать и вменить себе как бы в закон оставление дел в известные часы для молитвы²⁷¹. Если Тертуллиан рекомендует для молитвы означенные часы в силу ветхозаветного обычая, который соблюдали и Апостолы, и в подражание последним, возводя этот обычай на степень закона, то Киприан старается найти для него более глубокое и притом собственно христианское основание. «Три отрока с Даниилом – говорит он – при совершении молитвы наблюдали *час третий*, *шестой*, *девятый*, как знамение таинства Троицы, которая имела открыться в последние времена. Ибо первый час переходя на третий показывает совершенное число Троицы. Прохождение четвёртого до шестого объявляет также Троицу. И когда от седьмого девятый исполняется чрез три часа, считается совершенная Троица, каковое расстояние часов уже давно

духовным образом определяя поклонники Божии, в установленные для молитвы времена служили Господу, и от такого прежних праведников моления явилось после, что древле были таинства. Ибо на учеников в третий час снисшел Дух Святой, который исполнил благодать обетования Господня. Такожде Пётр в час шестым взошёл в горницу помолится, знаменiem и гласом Бога увещающего наставлен былъ, чтобы всех допускал к благодати спасения, потому что прежде он сомневался о очищении язычников. И Господь, в час шестой распятый, до девятого омыл кровию своею грехи наши; дабы мог искупить и оживотворить нас, тогда победу свою страданием совершил». Но этими часами Киприан не ограничивает христианскую молитву. «Нам, возлюбленнейшие братия, сверх часов древле наблюдаемых, ныне и времена моления и таинства возросли. Ибо должно молиться и *поутру*, да утренним молением славится воскресение Господа²⁷²... *При захождении солнца и окончании дня* нужно опять молиться; понеже бо Христос есть истинное солнце и день истинный, то при захождении солнца и окончании дня, когда молимся и просим, да придет на вас свет, молимся о пришествии Христовом, имеющим подать благодать света вечного²⁷³... Если же во святом писании солнце истинное и день истинный есть Христос, то христианам, не исключая ни единого часа, всегда должно молиться Богу, так чтобы мы, пребывая во Христе, истинном свете и дне истинном, весь день пребывали в молитве*, и, хотя по закону естества ночи преемствует день, однако молящимся никогда не может последовать вреда от ночной темноты, потому что сынам света и в нощи есть день.... А ежели мы во Христе т. е. в свете, всегда пребываем, то и *ночью* не должны прекращать молитвы.... Да прозрят язычники, кои еще не просвещены, да прозрят иудеи, кои оставив свет, во тьме пребывают. Мы, возлюбленнейшие братия, кои всегда пребываем во свете Господнем; кои помним, чем стали мы по восприятии благодати, вменяем ночь вместо дня, упоая всегда ходить во свете; да не воспрепятствует нам тьма, которой избегли; да не последует опущение молитвы в *ночные часы* от лености и нерадения. Благодатию Божиею обновленные

духовно и отрощенные, подражаем тому, чем будем, желая иметь один день без наступления ночи в царстве небесном, ночью как во свете бодрствовать будем»²⁷⁴. Мы нарочно выписали это длинное место потому, что в нём, не смотря на тон простого совета видится установившаяся уже церковная практика, которую Киприан старается лишь обосновать теоретически, указать мотивы, какими руководствуется церковь в этом отношении. Не только известные часы дня, но и определённые часы ночи посвящались молитве. О третьем, шестом и девятом часах дня, как часах молитвы упоминает Климент Александрийский в книге Стромат, равно как Ориген, в книге о молитве, говорит об утре, вечере и ночи, как временах молитвы. У Ипполита, в книге «о дарованиях и хиротониях апостольское предание*» относительно времён молитвы говорится между прочим: «надобно совершать молитвы утром, в час третий, шестой, девятый, вечером и в петлоглашение.... Если нельзя быть собранию ни в доме каком либо, ни в церкви, пусть каждый у себя поёт, читает, молится». Единодушный голос названных отцов и учителей может служить достаточным доказательством, что рядом с главными видами церковно-общественного богослужения в третьем веке готовятся отчасти теоретически, отчасти уже и практически второстепенные виды, достигают церковного значения и быть может уже соответственного литургического образования, как показывает ссылка на псалмы, вошедшие в состав того богослужения, в пользу которого приводились. В основание этих установлений полагалась ветхозаветная практика, с которою непосредственно связаны важнейшие события христианской истории, и которая получила новое значение в глазах христианина. Цель, какую имела при этом церковь, состояла с одной стороны, в том, чтобы сохранить насколько возможно первоначальный богослужебный характер христианской жизни, которая вся должна быть посвящена на служение Богу; так как мирские занятия отвлекали от постоянного служения Богу, то по крайней мере Ему должны быть посвящаемы определённые часы дня и ночи, чтобы служение Богу, прерываемое мирскими делами, снова восстанавливалось, и чтобы по крайней мере в

лице служителей церкви и ревностных набожных членов, христианская жизнь посвящалась всецело Богу. Другая цель была миссионерская. Церковь хотела показать, во-первых, иудеям, что их времена богослужебные имели лишь преобразовательное значение и только в христианстве получили свой настоящий смысл, что во Христе настал истинный день, которому и должен быть посвящён день вещественный или по крайней мере известные часы дня, дорогие для христианского сердца по священно-историческим воспоминаниям, с ними связанным. Во-вторых, язычникам, поклонявшимся вещественным светилам, особенно солнцу и луне, утром, в полдень и вечером, церковь хотела показать, что не только день, но и ночь она посвящает истинному солнцу правды, что христианство есть свет, который светится и во тьме, в ожидании последнего пришествия солнца праведного, когда уже не будет больше ночи, а будет один непрерывный вечный день.

Хотя вся жизнь христианская трактовалась ещё как одно продолжительное служение Богу, хотя в сущности всякое время и всякий день имели одинаковое значение в глазах христианина, темь не меньше обыкновенная человеческая жизнь частная и общественная, с её разнообразными потребностями и интересами все больше и больше вступала в свои права, отвлекала христиан от служения Богу и поглощала большую часть времени и забот. Религиозное одушевление, священный жар, воспламенявший христианское общество, все больше и больше остывал, а с тем вместе все заметнее и резче разделялась жизнь мирская и духовная, общественная и церковная и становились одна подле другой как две самостоятельные параллельные отрасли, с особым характером, с особыми правилами и занятиями, с особыми радостями и печалью. При таком раздвоении жизни естественно должны были выдвигаться все больше и больше на первый план *известные дни*, которые предпочтительно пред другими посвящались на служение Богу, и которые бы заставляли забывать утомляющие и охлаждающие душу мирские заботы, укрепляя и согревая её воспоминанием по крайней мере более

дорогих и более священных событий христианской веры и истории: разумеем *дни праздничные*. К более резкому выделению и возвышению этих дней содействовали и другие обстоятельства. Чем дальше обыкновенная жизнь христианского общества удалялась от религиозных начал, ниспадая к естественным мирским началам, тем больше совпадала она с общечеловеческою жизнью, в каких-бы формах она не являлась. В следствие этого языческая жизнь в греко-римских, то высокохудожественных, то грубо материальных формах, теперь не только казалась многим христианам нравственно безразличною, но производила магическое действие и невольно увлекала своим бурным потоком слабые души. Особенно привлекали христиан языческие празднества своим бурным весельем, своею пышностью и великолепием, своими религиозными процессиями, полными часто глубокого смысла, хотя и безнравственными с христианской точки зрения. Тертуллиан обличает христиан за участие их в Сатурналиях, в празднествах Януса и Марса. «Дух Святый, говорит он, не одобряет иудейских праздников. Между тем мы, отвергая совершенно иудейские праздники, к которым, однако Бог некогда благоволил, мы присутствуем на Сатурналиях, при зимних торжествах, на празднествах Януса и Марса»²⁷⁵. «Во время языческих торжеств, говорит он в другом месте, дома у христиан и двери у домов их отличаются теперь более чем у язычников множеством светильников и лавровых венков»²⁷⁶. Само собою разумеется, такое тяготение к языческим торжествам, существовало ещё раньше времени Тертуллиана и Церковь старалась по возможности удовлетворять этой потребности установлением собственно христианских празднеств: теперь же потребность эта заявляет себя с большею настойчивостью и вызывает Церковь к возвышению этих празднеств относительно их торжественности до уровня с празднествами языческими, без оскорбления конечно их религиозного смысла.

Первое место между церковными праздниками и теперь, как прежде занимал *воскресный день*. Тертуллиан неоднократно говорит об этом дне, как общепринятом христианским

празднике, называя её *днём Господним* (dies dominicus) и *днём солнца* (dies solis) подобно Иустину. Христиане проводили его в радости, которой не нарушал ни пост, ни коленопреклонение²⁷⁷. Название dies solis, заимствованное из языческой календарной терминологии, при непонимании настоящей идеи, лежавшей в основе христианского празднества, отчасти было причиной того, что христиан считали солнцепоклонниками. Другие – говорит Тертуллиан – с большей вероятностью и благоразумием полагают, что солнце наш бог. В таком случае следовало бы нас причислить к персам, хотя мы и не поклоняемся, подобно им, образу солнца на наших щитах. Если мы предаёмся радости в так называемый *день солнца*: то причиной тому совсем не то, чтобы мы поклонялись солнцу. Этот день следует непосредственно за днём Сатурна, который вы проводите в праздности и торжествах, и мы празднуем его далеко не так, как Иудеи, коих вы не знаете ни закона, ни обрядов». ²⁷⁸

Как известно, у греков и римлян дни были посвящены богам и богиням: Солнцу, Луне, Марсу, Меркурию, Юпитеру, Венере и Сатурну²⁷⁹. День, посвящённый Сатурну, суббота, почитался тяжёлым днём, в который ничего нельзя было предпринимать; в силу этого день этот проводили в праздности и, чтобы предотвратить всякое зловерное действие его на человека, предавались бурному веселью²⁸⁰. У Иудеев суббота была, как мы знаем, днём посвящённым Богу или лучше собственному покою и бездействию, доведённому до смешного, и сопровождалась постом. Этому-то дню противопоставлялся теперь, как видим, день воскресный, а вместе с тем ещё раньше противопоставляли его культу солнцепоклонения, как день, посвящённый истинному Солнцу Христу, на что указывает название dies solis, не без намерения усвоенное воскресному дню. Вопреки иудеям и язычникам христиане проводили этот день с радостью, но радостью чистою, не омрачаемую ни пиршествами безнравственными, ни постом, но и не состоящую в бездействии и праздном покое, а в общественном служении Богу. Таким образом теперь уже, в противоположность календарю иудейскому и языческому, положено начало практики церковной, в которой каждый день недели посвящён какому-

нибудь событию из жизни Спасителя, или Божией Матери, или пророкам и апостолам, или святым.

Если воскресный день с самых первых пор стоял во главе недели, как день особенной радости, то Пасха самым естественным и последовательным образом является во главе целого года, как праздников праздник с предшествующею ей великою *Пятницею*, как днём смерти Христовой, и с сопровождающими её *пятидесятью днями*, замыкаемыми праздником *Пятидесятницы*. Сверх того, не совсем оставлено было празднование субботы²⁸¹. Затем, теперь уже возбуждался вопрос о времени рождения И. Христа, стоявший без сомнения в связи с вопросом о праздновании дня Его рождения²⁸². Таким образом центральные пункты, около которых группируется весь цикл христианских праздников, установились уже, и дальнейшее развитие христианского календаря является естественным следствием того движения церковного, которое все больше и больше возникало в третьем веке. Наконец, как-бы в противовес языческому культу героев теперь особенно выдвигаются *дни памяти мучеников и исповедников*, как воинов Христовых. Киприан в послании к своему клиру повелевает замечать дни их кончины, чтобы ежегодно освящать их общественным богослужением; а в другом месте говорит, что об исповедниках совершаются приношения, когда празднуются страдания мучеников. При таком настроении, понятно, не могли быть забыты мученики, пострадавшие прежде. Поэтому нет ничего естественнее, если *день памяти первомученика Стефана* является во главе этих праздников и, если в числе их упоминается уже Оригеном воспоминание Вифлеемских младенцев. Эти праздничные дни, вместе с днём воскресным, повторявшимся каждую неделю, казалось должны были удовлетворять религиозное чувство христиан, как быть может удовлетворяли до сих пор – чем объясняется как то, что до третьего века о праздниках не возбуждалось даже и вопроса в церкви²⁸³, так и то, что христиан упрекали в отсутствии праздников, так как язычникам, не знавшим относительно празднования всех дней от Пасхи до Пятидесятницы, три дня праздничных казались недостаточными, тем больше, что

христианские праздники вовсе не представляли той пышности, какую отличались праздники языческие. Между тем, когда христиане стали равнодушнее к своей вере, когда на последнюю стали смотреть с мирской точки зрения, принимая во внимание не существо религии, а ее внешность, – христианские праздники перестали удовлетворять их вкусу и они стали принимать участие в языческих торжествах, как мы уже видели. Упрекая их в этом, Тертуллиан напоминает им христианские праздники. «Если по легкомыслию вашему непременно нужны уже для вас праздники–говорит он–то разве мало их у вас? У вас их более, чем у язычников. Языческие праздники совершаются только один раз в год, а у вас *воскресенье* возобновляется чрез каждые семь дней. Пересчитайте все идолопоклоннические праздники в году, и вы увидите, что у них неостанет их для замены *пятидесяти дней нашей Пасхи*».²⁸⁴

Как ни значительно было число праздничных дней христианских, оно далеко не могло сравниться с числом праздников языческого греко-римского культа, которые трудно исчислить. Тертуллиан, называвший пристрастие к праздникам легкомыслием, конечно, мог находить более чем достаточным круг перечисленных им праздников, и признавать за ними численное превосходство пред языческими торжествами. Но дело было не в количестве только, но и в качестве празднеств. Внутренний религиозный смысл, внутреннее достоинство, без всякого сомнения, могло бы вполне удовлетворить религиозное христианское чувство. Не удовлетворяла христиан, как видно, внешняя сторона, внешняя обстановка. Многосложная обрядность, полная символизма, наружный блеск и великолепие – вот что влекло христиан к языческим праздникам и чего теперь требовали от праздников христианских. Как ни враждебно относилась церковь к формам языческого культа, волей-неволей она должна была бороться с ним его же собственным оружием: свои праздники она стала окружать большею торжественностью. Многие языческие, равно как иудейские празднества начинались с вечера предшествующего дня и сопровождались торжественными процессиями. В

противовес этим обычаям Церковь уже в третьем веке ввела *ночные бдения*, которые предшествовали праздникам, и *крестные ходы*, которые сопровождали праздники. Указание на те и другие встречаем в послании Тертуллиана к жене. Доказывая, как несовместно супружество с неверным с религиозными обязанностями христиан, Тертуллиан пишет между прочим: «в состоянии ли жена исполнять их, когда будет иметь под боком слугителя дьявола? Какой муж захочет расстаться с женой ночью, чтоб она пришла молиться во время *ночных бдений*. Стерпит ли он, чтобы она проводила всю ночь в церкви в праздник воскресения Христова? случится ли *крестный ход* в церкви? никогда столько забот и занятий не было в идолопоклонстве...»²⁸⁵.

Если охлаждение христиан к вере и влечение к языческим торжествам обуславливало увеличение числа христианских праздников и их характер, то аскетический взгляд на жизнь, воспитанный в церкви под влиянием гонений и под влиянием безнравственной жизни язычества, определял если не происхождение, то полу-узаконение иного рода установлений – именно *постов*. Взгляд на христианскую жизнь, как жертву, с самого начала присущ Церкви. Но до сих пор господствующею чертою этого воззрения было то, что внутреннее настроение христианина делает как его жертву, так и всю жизнь, святою и богоугодною жертвою или, как выражается Иринеи, *non sacrificia sanctificant hominem, sed conscientia ejus, qui offert, sanctificat sacrificium*. Прежде Церковь советовала и практиковала воздержание как дело свободы, как сам Тертуллиан свидетельствует. Теперь получает преобладающее значение воззрение, которое противоположность между общечеловеческою и христианскою жизнью полагает не в одном настроении, не в одном новом духе, который все Богом созданное и установленное освящает словом Божиим и молитвою, не забывая однако, что не все полезно и хорошо, хотя все позволено; по эта противоположность воплощается теперь в определённых внешних формах жизни, в аскетических упражнениях и действиях, которые трактуются как специфически-христианские явления жизни. Как скоро

христианство таким образом ставится в связь с определёнными действиями, понятие свободного и дозволенного все больше суживается, внутреннее настроение приводится в соотношение с делом, как его выражением, и это последнее признается существенно необходимым и имеющим значение в деле личного спасения,— иначе говоря, с праведностью веры и святостью сердца непосредственно соединяется святость и праведность действий и последние получают значение заслуги, впрочем не сами по себе, а в связи с оправдывающею в рою в смерть Христову. Таким образом вменяется в заслугу, между прочим и соблюдение поста. «Благоприятные Богу жертвы—говорит Тертуллиан — трудовые занятия души, посты, воздержание, трезвость, печаль по Боге—все это производит плоть с своим ущербом»²⁸⁶. Он приписывает посту силу умилоствлять Бога и приобретать прощение грехов: «*пост* — говорит он — примиряет прогневанного Бога с человеком.... *посты* заглаживают грехи пред Богом»²⁸⁷. Пост имеет влияние не только на нравственную природу человека, но и на самую внешнюю, физическую: «величайшая засухи никогда не могли устоять против наших *постов*»,—говорит Тертуллиан²⁸⁸. Итак, пост, который свободно и по требованию обстоятельств практиковался в апостольское время, трактовался духовным образом Варна вою в противоположность постам иудейским, советовался Поликарпом, теперь трактуется как нечто не только обязательное в церковно-педагогическом смысле, но и существенно важное в религиозно- нравственном отношении. Такой взгляд мог образоваться только на почве церковной практики и необходимо предполагает давнее существование постов. Какие же посты соблюдались в третьем веке?

Пост соблюдался, насколько позволяют видеть сочинения Тертуллиана, в известные дни недели. «Нужно ли явиться на *стояние*? — говорит Тертуллиан в послании к жене в доказательство несовместности супружества с иноверным с христианскими религиозными обязанностями, — муж назначит свидание в бане. Придет ли *день поста*? — муж именно в этот день пригласит друзей на пиршество»²⁸⁹. Между днями стояния и днями поста Тертуллиан как будто делает различие. Из этого

можно заключить, что в известные дни поста постились дома, другие проводили в церкви. Дни поста, которые понимает Тертуллиан, по всей вероятности, были среда и пятница. Римская Церковь в конце этого века присоединила к ним и субботу, – но еще Тертуллиан не одобрял этот обычай, и восточная церковь не приняла его вероятно потому, что не хотела иметь согласия в этом отношении с иудейским обычаем, а еще больше с Маркионом, который считал этот день в числе дней плача²⁹⁰. Из годовых постов Тертуллиан упоминает о посте Св. *Четыредесятницы*²⁹¹. Пост этот начало свое получил раньше, но еще во втором веке он предоставлялся личной свободе: по свидетельству Иринейя одни ограничивали его одним днём, другие двумя, иные несколькими днями, а некоторые постились 40 часов. На западе он не простирался далее недели и не сокращался менее одного дня, у большей же части восточных христиан он продолжался до сорока дней, а у аскетов до семи недель²⁹². В третьем веке он достигает большей общности и определённости: он вращается в пределах сорока и пятидесяти дней. Постепенное возрастание этого поста объясняется с одной стороны приготовлением в течении его оглашенных к крещению, кающихся к примирению с церковью, верующих к торжественному празднованию Пасхи, с другой – сопоставлением его с сорокадневным постом Спасителя.

Видимым предметом христианского чествования был драгоценный для христианского сердца символ – *крест Христов*, который, по всей вероятности, в праздники носился в процессиях, от этого и получивших название крестных ходов, как чудесный трофей, а во время постов предлагался как предмет услаждения среди подвигов и как орудие против искушений. О поклонении кресту, которое прежде мы только предполагали, у Тертуллиана встречаем ясное свидетельство и притом свидетельство весьма характерное. Опровергнув разные клеветы, взводимые на христиан, Тертуллиан пишет: «что касается до тех людей, которые обвиняют нас в *поклонении кресту*: то мы того не стыдимся». Дальше говорит, что если бы христиане поклонялись кресту, как Богу, то в таком случае они ничем не отличаются от язычников, которые также поклоняются

дереву. «Какое дело до формы, когда материал один и тот же, и когда он почитается за бога? Какое различие между крестом и между афинскою Палладаю или Фаросскою Церерою, которая не иное что, как кусок грубого и безобразного дерева. Всякий кусок дерева есть часть креста: стало быть, мы, поклоняясь кресту, поклоняемся по крайней мере целому богу, а не какой-либо части его.... Боги ваши даже создаются на кресте. Впрочем, обожая трофеи, вы сами обожаете кресты, на которых трофеи держатся. Войска ваши благоговеют к своим знамёнам, клянутся ими, предпочитают их всем богам. Превосходные изображения, драгоценные ткани на знамёнах как будто нарочито изобретены для того, чтобы служить украшением крестов. Нельзя, впрочем, не похвалить вас за то, что вы не захотели обожать крестов обнажённых и неукрашенных»²⁹³. Решительный тон Тертуллианова свидетельства показывает, что поклонение кресту в его время до того было делом обычным и общеизвестным, что язычники признавали крест за божество христиан. Ясно, что начало почитания креста восходит выше и едва ли не к апостольскому времени. Сопоставление креста с кумирами греко-римских божеств, равно как с трофеями и знаменами заставляет предполагать одинаковый образ чествования. Кумиры, трофеи и замена находились по обыкновению в храме и носились в торжественных процессиях во время празднеств. Ношение креста в крестных ходах быть может и подало повод считать его за божество. Материалом креста было дерево, форма представляла простую форму знамён; украшение последних не осталось без влияния на обычай украшать крест цветами и дорогими материями.

Кроме креста предметом чествования, нужно полагать, были и *свящ. изображения*, но определённых сведений, за исключением вышеуказанных намёков Оригена и Евсевия, не встречаем у писателей этого времени.

Общий состав богослужения своего времени Тертуллиан представляет в своей Апологии.

«Я хочу теперь показать, — пишет он — чем собственно занимается секта христиан: оградив её от клевет нахожу нужным, чтоб она прямо была познана. Соединяясь узами

одной и той же веры, одной и той же нравственности, мы составляем, так сказать, одно тело. *Мы собираемся, чтобы молиться Богу, составляем священный союз, благоприятный Богу, молимся об императорах, о их министрах, о всех властях, о мире и благосостоянии всего мира, об удалении окончательного переворота вселенной. Мы собираемся, чтобы читать Св. Писание, из которого, смотря, но обстоятельствам, почерпаем необходимые для нас сведения и наставления. Сие святое слово питает нашу веру и надежду, поддерживает наше упование, более и более усиливает между нами благочиние, вкореняя в нас правила его... Тут-то происходят увещания и исправления, произносятся приговоры* именем Божиим. Будучи уверены, что пребываем всегда в присутствии Его, мы совершаем как-бы *суд божественный*, и горе тому будет даже на последнем страшном суде, кто заслужит быть отлучённым от общих молитв, от наших собраний, и от всякого священного с нами общения.... *Председательствуют старцы, достигая такой чести не куплею, но испытанных своим достоинством. Дело Божие ценою золота не продается»....*²⁹⁴.

При чтении всей главы Апологии, к которой относится приведенное место, нельзя не заметить, что Тертуллиан не имел в виду представить подробное описание одного богослужения, с точностью изложить его составные акты и их порядок; он хотел, как сам говорит, представить вкратке всю жизнь христиан, в которой они являются как одно внешне и внутренне тесно связанное тело, в ее главных явлениях, изобразить занятия христиан, и сообразно с этим он говорит вместе о богослужении, дисциплине, благотворительности, братской любви и братских вечерах. О евхаристии он совсем умалчивает, оставаясь верным своему воззрению, что тайны религии и в христианстве, как и в мистериях языческих, не должны быть открываемы неверующим. Тем не меньше почти несомненно, что при описании богослужения Тертуллиан имел в виду главным образом литургию своего времени, так как его описание имеет большое сходство с описанием Иустина, с тем различием, что Иустин об общей молитва говорит лишь пред

самым совершением евхаристии, тогда как Тертуллиан ставит молитву в самом начале богослужения.

Молитва составляла, по известию Тертуллиана, первый акт богослужения или литургии его времени. *Гарнак*, по-видимому, не придаёт никакого значения тому, что у Тертуллиана молитва ставится впереди других актов, так как в этой молитве видит ту же молитву, о которой говорит Иустин. Но это не совсем справедливо. Что молитва у Тертуллиана занимает первое место, тогда как у Иустина в конце первой части богослужения, это вовсе не случайность. Во время Тертуллиана, как мы видели, взгляд на евхаристию несколько изменился, а с тем вместе произошло некоторое изменение в богослужебной дисциплине. Евхаристию ставили в параллель с языческими мистериями и считали ее недоступною не только для неверующих, но и для оглашённых; между тем как допущение последних к богослужению считали необходимым в видах более прочного образования и утверждения их в вере. Понятно, что первая часть литургии, к которой могли и должны были быть допущены оглашенные, должна была составить более или менее самостоятельное целое. Теперь-то и должна была войти в состав этой части общая молитва, если ее не было уже прежде. Но судя по содержанию этой молитвы, сходному с общим содержанием, указанным в разных местах Иустином, нужно полагать, что она была уже при нём. Если Иустин имел в виду собственно молитву верных, которая и теперь удерживает указанное им место пред самым священнодействием евхаристии в форме ектеньи, то Тертуллиан, нужно полагать, разумеет молитву в начале литургии оглашённых которая получила теперь более широкое и более самостоятельное образование, и которая сохранилась до ныне в виде великой ектеньи.

Хотя Тертуллиан излагает *содержание молитвы* свободно и в общих чертах, тем не меньше из известия его видно, что молитва получила определённое и прочное содержание. Она обнимает всех христиан, со всеми их потребностями и нуждами, а потому самому и всю римскую Империю, в которой жили христиане. «Ми молимся говорит он – об *императорах*, о их

*министрах, о всех властях, о мире, о благосостоянии всего мира, об удалении окончательного переворота вселенной».*²⁹⁵ О здравии и благоденствии императоров мы молим Бога предвечного – говорит он в другом месте. Мы просим у Бога императорам благоденствия, мирного царствования, безопасности их дома, храбрости воинства, верности сената, благонравия народа, спокойствия всего мира, словом всего того, чего человек, чего император пожелать только может».²⁹⁶ Основания этой молитвы Тертуллиан указывает следующая: прежде всего император, хотя и язычник, поставлен от Бога²⁹⁷; затем, христианам словом Божиим предписано молиться за гонителей и врагов, к числу которых принадлежали прежде всего императоры; дальше, тем же словом Божиим повелено молиться в особенности за царя и за власти в интересах мира;²⁹⁸ наконец, они молились о продлении мира, и с этим вместе о сохранении римской империи, с падением которой связывали конец мира, чтобы замедлить этот конец и иметь время и возможность достойно приготовиться к нему, а прочность империи зависит от императора.²⁹⁹

Молитва эта, очевидно, имела миссионерский или экзотерический характер и значение. В ней принимали участие, нужно полагать, не крещёные только, но и оглашённые. По крайней мере, Тертуллиан, как мы знаем, упрекал еретиков не за то, что они допускали оглашённых, но лишь за то, что у них верные и оглашенные молились вместе (*pariter orant*), т. е. за безразличие тех и других в отношении к молитве.³⁰⁰ Различие же, какое имел в виду Тертуллиан, по верному замечанию Гарнака³⁰¹, относится к границе и способу соучастия в молитве. Оглашенные не во всех молитвах имели право участвовать, именно не участвовали в молитвах, которые Тертуллиан называет *sacrificiorum orationes*. Потом они участвовали не во всех молитвах общей части литургии и участвовали не в одинаковой мере с верными. Они присутствовали при молитве пассивно, как *audientes*, за которых молились, в то время как общество верующих деятельным образом участвовало в молитве, само возносило молитву. Это – общая и единодушная молитва, в которой все верующие, как один человек, предстают

пред лицо Божие, молясь Ему как бы одним сердцем, одними устами, как выражается Тертуллиан, свободно простирая к нему чистые руки.³⁰²

Что касается *формы*, в какой выражалась общественность этого акта, или *образа произношения молитвы*—ясного свидетельства на этот счёт не находим у писателей этого века. Так как молитва эта по содержанию соответствует нашей великой этении, произносимой диаконом в начале литургии, то с вероятностью можно предполагать, что такой способ произношения существовал уже и в рассматриваемое время. Принимая в соображение более широкое развитие богослужения и в особенности поворот, какой приняло оно теперь, естественно думать, согласно с *Бингамом*, что уже в первой половине третьего века началось формулирование молитв. Правда, Тертуллиан как будто не знает о формулированных молитвах. Он говорит, что христиане в своих собраниях молятся без наставника, который бы научил их молиться по заказу, что их молитва происходит единственно от сердца³⁰³. В противоположность чисто внешней механической молитве языческой, он старается поставить на вид, что молитва христиан истекает изнутри и есть свободная молитва. Но едва-ли можно согласиться с *Гарнаком*, что *monitor*, которому противопоставляет он свойство христианских молитв, есть ничто иное, как письменно формулированная и буквою связанная молитва. У Тертуллиана речь о свойстве христианской молитвы, какое имеет она, независимо от того, произносится ли она по готовому образцу, или без образца. Сам же он трактует об образце молитвы, именно молитве Господней, которая однако же приносится духом. «Господь наш Иисус Христос, говорит он, даровав новым ученикам своим новый завет, преподавал им и новый образец молитвы... Мы истинные поклонники, истинные священники, мы, молясь духом, духом приносим в жертву молитву собственно Божью и приятную, ту, которую сам требует я сам предложил. Мы бываем истинные поклонники и истинные священники, когда представляем Богу духом нашим молитву, благоприятную Ему паче всего³⁰⁴. Мы приносим Ему драгоценнейшую жертву, Им самим повеленную,

приносим молитву, происходящую от тела целомудренного, от души непорочной и от Духа Святаго³⁰⁵. Молитва эта божественна³⁰⁶, и она должна стоять во главе всех других молитв. «Каждый может приносить различные молитвы, соответственно своим нуждам, начиная всегда молитвою Господнею, которая есть основная, коренная молитва»³⁰⁷. Личная свобода в отношении к молитве, бесспорно допускалась во время Тертуллиана, точно так же как допускалась прежде его и допускается всегда. Что же касается церковно-общественных богослужебных молитв, то из писаний Тертуллиана нельзя вывести ничего положительного – были ли в употреблении, кроме молитвы господней, другие письменные образцы, или нет? Вот у Киприана уже находим ясный намёк на существование определенно-формулированных и может быть писанных молитв, употреблявшихся по крайней мере при совершении литургии. Он говорит о еретике между прочим: «презрев епископов, оставив священников Божиих, он дерзает учреждать другой алтарь, совершать молитву недозволенными словами».³⁰⁸ Убеждая всем сердцем и умом участвовать в молитве, не помышляя ни о чем стороннем, Киприан пишет: «потому и священник пред молитвою положив предисловие, уготовляет мысли братии говоря: горе имели сердца»³⁰⁹ и пр. Ясно, что здесь имеется в виду определённая формулированная молитва. А Ориген прямо говорит о предписанных молитвах. Опровергая упрёк Цельса касательно виденных им у христианских священников варварских книг (βιβλία βάρβαρα) с магическими знаками, Ориген пишет: «ми утверждаем, что у тех, которые по правилу христианскому чтут во Иисусѣ Бога и владыку всяческих и живут, но евангелию, проводя дни и ночи в благоговении, совершая *предписанные молитвы*—у тех нет ни магии, ни общения с духами».³¹⁰ Под βιβλία βάρβара Гарнак вопреки Бингаму и Августу, не хочет понимать богослужебных книг, в том предположении, что Цельс в этом случае смешивает гностические секты с христианами, как нередко делает он³¹¹. Но если бы это было так, то Ориген не преминул бы поставить это на вид, между тем он ничего об этом не говорит и не только не отрицает существования таких книг, а

напротив, положительно признает их существование, когда говорит, что христиане совершают предписанные молитвы, которые и составляли без сомнения содержание означенных книг.

Молитва предварялась, сопровождалась и заканчивалась известными телодвижениями и действиями.

К приготовительным действиям относится умовение рук пред молитвою. В качестве простого и естественного действия умовение рук встречаем как в культе языческих народов: для чего при храмах языческих во дворе или в вестибюле устраивались бассейны или ставились вазы с водою, так и в иудейском храмовом, и особенно синагогальном культе. Понятно, что его перенесли и в христианство как язычники, так и иудеи. Но так как у тех и других омовение рук само по себе имело значение богоугодного дела или лучше, так как оно совершенно потеряло всякий смысл, то и у христиан третьего века употреблялось в качестве простой формальности. Из уважения к праву давности Тертуллиан не отрицает этого обычая, но старается придать ему символически-нравственный смысл, старается показать, что умовение рук в христианском смысле есть символическое выражение внутренней духовной чистоты, чистоты совести. «Умыть руки в духовном смысле – значит то, чтобы они чисты были от крови, убийства, жестокостей, идолопоклонства и всех других скверн, которые зарождаясь в духе, исполняются посредством рук. Вот истинная духовная чистота, необходимая для молитвы, а не та плотская чистота, которую соблюдают известные суеверные люди, поставляющие долгом сходить в баню, прежде нежели приступить к молитве»³¹². Сопоставляя этот обычай с омовением рук Пилатом, продолжает: «но мы покланяемся Богу, а не предаём Его, нам надлежало бы даже воздерживаться от подражания примру Пилата, предавшего Его, и не умывать беспрерывно рук, разве, когда это служит знакомь вашей внутренней чистоты. Руки наши всегда остаются чистыми, потому что они вместе с нашим телом и душою омыты кровью Христовою»³¹³ ... Другой приготовительный обычай–снятие

мантии пред молитвою». Упомянув о сем бесполезном обычае (т. е. умовении рук и омовении тела) – продолжает Тертуллиан – нельзя не сказать несколько слов и о некоторых других подобных поступках, не заповеданных нам ни Христом, ни Апостолами. Так, например, иные, приготавливаясь к молитве скидают мантии³¹⁴...

К числу не заповеданных Христом и Апостолами бесполезных обычаев Тертуллиан причисляет обычай *сидеть* во время молитвы, считая его неприличным, и находя более естественным и достойным положением – *стояние*. «Другие – говорит он – считают долгом своим не стоять, а сидеть; то и другое делают язычники и нам не приходится им подражать. В особенности неприлично молиться сидя в то время, когда пред Богом предстоят тьмы Ангелов со страхом и трепетом: это показывает, как будто мы молимся поневоле, с небрежением, в усталом положении». ³¹⁵ Из слов Тертуллиана видно, что он считает такое или иное положение при молитве само по себе безразличным, делом свободы, а не долгом: как это было и в предшествующей практике³¹⁶; но так как некоторые, подобно язычникам, возводили обычай сидеть на степень долга, то он более естественным и приличным находит стоять при молитве, так как даже Ангелы предстоят пред Богом³¹⁷.

Обращение к востоку во время молитвы было общепринятым христианским обычаем, который вместе с празднованием *dies solis* служил для язычников поводом считать христиан солнцепоклонниками. «Основанием сему предположению вероятно служит то, что мы обращаемся к востоку, когда молимся. Но не то же ли самое по большей части и вы делаете, обращаясь также к востоку под тем предлогом, что обожаете небо»? ³¹⁸ Тертуллиан не отрицает, что обычай

этот существовал в дохристианском культе и даже у самих римлян, но этим самым даёт заметить, что как у них обычай этот имеет свой особый смысл, отличный от того, какой имеет он у сабистов (напр. Персов), так и христиане соединяют с ним свой смысл, объяснять который он не находит нужным.

Произнесение молитвы во всех культах до христианского мира сопровождалось известными телодвижениями, которые

не могли не перейти и в христианское богослужение. И действительно, *обнажение головы, поднятие очей и рук*, жесты самые естественные при прощении и изъявлении, уважения и восторга даже в обыкновенном быту, были как бы невольным выражением души молящегося. «Мы, говорит Тертуллиан, *подымая глаза к небу, простирая свободно руки*, потому что они часты, *обнажая главу*, потому что нам не от чего приходить в стыд, не имея наставника, который бы научил нас молиться по заказу, потому что наша молитва происходит единственно от сердца, просим у Бога³¹⁹ и проч. Жесты эти употребляемы были при молитве и Самим Иисусом Христом, а поднятие рук кроме того имело свой первообраз в простертии рук Спасителя на кресте: по крайней мере Тертуллиан ставит в связь оба эти действия. «Мы свободно подымаем и простираем руки к небу – пишет об – подобно 'как Христос простер их на кресте, и в этом униженном положении смело исповедуем Господа нашего»³²⁰. Поднятие рук, как видим, трактуется не как действие механическое, а как глубоко – нравственное, как живое выражение нравственной свободы, детски – невинного дерзновения; у кого нечиста совесть, чьи руки осквернены преступлением, тот не имеет права простираť руки к Богу. «Не горько ли видеть – говорит Тертуллиан о делателе кумиров – как он подымает к Создателю Своему руки, недавно делавшие идолов, слагает пред Богом руки, осквернённые вне церкви осязанием их»³²¹...

Непонимание настоящего символически -нравственного смысла внешних телодвижений, охлаждение молитвенного настроения, естественным следствием которого всегда является желание восполнить недостаток глубины и теплоты чувства наружным усердием, вызвали и в христианстве те же несообразности в телодвижениях, какими отличались культы языческих народов. Тертуллиан старается регулировать их. «Как скромность и смирение суть наилучшие свидетели прядь Богом: то молясь не должны мы слишком подымать рук и размахивать ими. Не следует также возвышать голову с самонадеянностью»³²². -Равным образом приличие требует тише произносить молитву, потому что нет надобности вызывать

велегласно, дабы услышало нас небо. Бог внимлет не голосу, но сердцу. Сам даже демон пифийского оракула говаривал: «я понимаю немых и слышу неговорящих»³²³.

Но главным символическим действием, сопровождавшим христианскую молитву, было *крестное знамение*. Как крест был одним из священных, если не самым священным, видимым предметом поклонения, так крестное знамение было главным, собственно и исключительно христианским действием, в котором самым ближайшим и непосредственным образом выражалось христианское богопочтение, и которое составляло видимую печать последнего, соединяя в себе с образом креста образ Св. Троицы – первого догмата христианства. Об обычае полагать на чело крестное знамение Тертуллиан упоминает не раз. «При всяком успешном предприятии, при всяком приходе и выходе, при одевании и обувании, при ваннах, при столах, при лампадах, на ложах и седалищах мы знаменуем лицо *знаменем*»³²⁴. «Можешь ли ты укрыться (от мужа, если он неверный), – говорит он в послании к жене, – когда *крестишь* постель или тело свое?....».³²⁵ Это первое свидетельство об употреблении крестного знамения, но из тона речи видно, что обычай этот давний и общий, и по крайней мере столь же древний, как и почитание креста, если ещё не древнее. Евангельское выражение: «крестя их во имя Отца, и Сына и св. Духа» едва ли не было ближайшим поводом к употреблению крестного знамения и не нашло в нём своего естественного выражения. Думать так мы тем больше имеем права, что в дохристианском мире, именно в индийском браманизме, догмат божественной троицы (тримурти) выражался в аналогичном обычае, входившем в число душеспасительных упражнений грагаст (брамины второй степени). Отходя ко сну грагаста призывает Сиву на лоб, Вишну на грудь, Брамму на пупок, насколько раз произнося слово «оум», щелкая пальцами (для отогнания злого духа), ложится в постель лицом на восток и засыпая думает непременно о Вишну³²⁶. Мы вовсе не хотим ставить эти аналогичные явления в причинную связь; этим сопоставлением мы хотим только сказать, что крестное знамение, самым непосредственным образом выражающее

дорогие для христианина предметы, могло произойти всего скорее и естественнее и едва ли будет большою ошибкой, если мы отнесём его к апостольскому времени. Быть может, оно тогда уже служило отличительным признаком, по которому христиане распознавали друг друга и которое входило в состав литургических действий.

Заключительное символическое действие, которым запечатлевалась молитва христиан было «*лобзание мира*, которым, по словам Тертуллиана, обыкновенно оканчивались благочестивые собрания.... Молитва не совершенна, если не сопровождается лобзанием мира»³²⁷.

После молитвы одно из видных мест в богослужении занимало *пение*, как видно из писаний Тертуллиана, Климента, Оригена и др. Отношение пения к другим актам богослужения нет возможности определить, так как свидетельства о его употреблении отрывочны и случайны. За то относительно образа пения свидетельства эти более удовлетворяют. О муже и жене – христианах Тертуллиан говорит, что они вместе поют псалмы и гимны, стараясь превзойти друг друга в хвалениях Бога своего³²⁸. Подлинный текст этого места указывает на переменное, *антифонное* пение, хотя здесь имеется на виду лишь частное, домашнее употребление пения. Образ общественного пения представляет нам другое место. – Ревностные христиане – говорит Тертуллиан в трактате о молитве Господней – обыкновенно присовокупляют к молитве аллилуйя и этот род псалмов, последние стихи коих припевают все находящиеся в собрании³²⁹. Рядом с антифонною формою пения таким образом употреблялась *ипофонная*, так как, когда пропевали (певцы вероятно) псалом, все общество повторяло его последние слова. Впрочем, исполнение пения в разных областях было различно и зависло от усмотрения епископа. О Св. Григории, напр. известно, что он ввёл в обычай петь псалмы не попеременно, а всему народу в один голос. Неокесарийский клир так дорожил этим установлением, что, когда Василий Великий ввёл снова антифонное пение, клир был недоволен этим³³⁰. Судя потому, что молитву оканчивало аллилуйя, нужно полагать, что пелись

преимущественно те *псалмы*, которые имеют надпись: аллилуйя. Из приведённых мест видно также, что псалмы и аллилуйя часто употреблялись в общественном богослужении, потому что как употребление их, так и церковный образ пения перешли даже в домашнюю жизнь, которую, кажется, главным образом имеет в виду здесь Тертуллиан. Кроме псалмов церковь этого времени обладала, нужно полагать, уже относительно богатым запасом собственно-христианских церковно-поэтических произведений. «Если вы прельщаетесь поэзией—говорит Тертуллиан христианам, посещавшим зрелища языческая--то у вас довольно других книг, кроме языческих, у вас довольно *прекрасных стихов*, довольно *гимнов*, довольно *музыкальных хоров*³³¹. Какие *песни* употреблялись в третьем веке—об этом очень мало сохранилось известий. Мы говорили уже, что Ориген в ответ на упрёк Целься, что христиане не поют гимнов Аполлону и Минерве, ссылаясь на хвалебную песнь Единому, существу выше всего Богу и Его Единородному Слову Божию*, под которою всего естественнее разумеет великое славословие³³². Малое славословие: слава Отцу и Сыну и Св. Духу также употреблялось в это время, по крайней мере в Неокесарийской церкви при св. Григории, на что указывает Василий Великий³³³. Употреблялась также, кажется, вечерняя благодарная песнь, судя по отзыву о ней Василия же В.» Отцы наши не хотели в молчании принимать вечернего света, говорит он, но тотчас, как он наступал, приносила благодарение. Хотя мы не можем утвердительно сказать, кто был творцом тех хвалений, которые читаем во время светильничных, однако народ повторяет древний голос, и никому не представлялось ещё, что хулу произносят, когда говорят: «поём Отца, Сына и Св. Духа». Песнь: «свете тихий» читается в древнейшем Александрийском списке Библии LXX, написанном в четвёртом веке. Так как Василий Великий песнь эту возводит выше времени Афиногена (ум. 311 г.) называя голосом древним, песнью Отцев, то мы в праве считать её достоянием по крайней мере конца третьего века.³³⁴ Как несомненное произведение третьего века представляет нам гимн Климента

Александрийского, хотя неизвестно, был ли он в церковном употреблении.

В числе занятий христианского общества Тертуллиан упоминает *чтение св. Писания*. «Мы собираемся, говорит он, *читать св. Писание*, из которого, смотря по обстоятельствам, почерпаем необходимые для нас сведения....» Спрашивается, установился ли при Тертуллиане какой-нибудь определённый порядок в чтениях, или выбор чтений обуславливался обстоятельствами? Тон речи Тертуллиана по-видимому располагает допустить последнее. Но когда он о гностике Апеллесе говорит, что он допускает свои частные особенные чтения,³³⁵ можно думать, что в его время существовал уже определённый, церковным образом предписанный порядок чтений. Правда, слова Тертуллиана о том же еретике, что у него читаются и свои книги, показывают, что порицаемое своеволие еретика состояло не столько в уклонении от принятого порядка чтений, сколько в том, что вместо канонических писаний по распоряжению Апеллеса читались сомнительные или апокрифические. Как бы ни было, однако, мы видим, что священные книги читались в христианских собраниях в известном порядке, хотя бы и не так строго определённом, как в позднейшее время, и что литургические чтения брались из *канонических книг*. В других местах своих сочинений Тертуллиан даёт заметить, что в собраниях читались книги как *ветхого*, так и *нового завета*. На чтение первых указывает он, когда говорит о предсказаниях демонов, что они заимствовали даже распоряжения Божии прежде у проповедовавших *пророков*, а теперь из звучных чтений³³⁶. Гораздо яснее свидетельство Тертуллиана относительно церковно-общественного употребления новозаветных писаний. В доказательство истинности христианского учения он говорит: «посетите апостольская церкви, где стоят ещё поныне на прежнем месте кафедры апостолов, где слушая *чтение их оригинальных посланий*, вы подумаете, что видите их самих, слышите их голос.³³⁷ Все части чтений указывает он, когда говорит: что с евангельскими и апостольскими писаниями церковь соединяет закон и пророков» Мы видим из этих

свидетельств, что чтения обнимало не только евангелия, но и пророческие писания в апостольских посланиях³³⁸.

Хотя чтение писаний, как отчасти видели мы, зависело от обстоятельств времени, тем не меньше этим самым уже устанавливался *принцип*, из которого постепенно, особенно с расширением церковного года, должен был возникнуть правильный порядок чтения. Начальница церковного года, Пасха, с ее предпразднеством и попразднеством, необходимо стала и исходным пунктом для образующегося цикла чтений. И хотя в древней церкви, по всей вероятности, было в обычае чтение непрерывное т. е. читалась целая библейская книга, по прочтении которой следовало такое же непрерывное чтение другой книги и т. д., а не избранные, раз навсегда к известному времени приспособленные отделы, однако выбор как известных отделов, так и целых книг применительно к известному времени должен был возникнуть сам собою, как скоро праздничные времена стали образовываться в церковный год и с тем вместе вызвали естественную потребность приспособления чтений к обстоятельствам времени. Что такое приспособление уже существовало в третьем веке, доказательство этому представляет известие Оригена в толковании на книгу Иова. Он говорит, что книга эта читалась при общественном богослужении в дни поста св. Четыредесятницы, и особенно в страстную неделю, как весьма приличная этому времени, по описываемым в ней страданиям праведного Иова.

Выбор отделов дитя чтения принадлежал, по всей вероятности, епископу, как было ещё в четвёртом, даже в пятом веке. *Самое чтение* приурочено уже к известной церковной должности, именно к должности *чтеца*, о которой упоминает Тертуллиан,³³⁹ а ещё чаще Киприан³⁴⁰. Акт чтения, судя по описанию Киприана, был формальным образом определён и совершался торжественно. Становясь на возвышенном месте (*in loco altiore*) посреди общества, стоящего вокруг, чтец приветствовал его миром, получал взаимное приветствие со стороны общества и читал потом названный им предварительно отдел писания. Невозможно, чтобы такое торжественное

образование ограничивалось этим актом; мы имеем полное основание от этой части заключить к целому, и предполагать, что сообразно с этим было устроено и совершалось и все богослужение.

Не одни священные книги, нужно полагать, читались при богослужении. Как на все богослужение этого времени, так и на этот акт прежде всего и больше всего должны были иметь влияние допущение оглашённых к богослужению и почитание мучеников. Вследствие этого кроме священных книг читались, можно полагать, другие писания, группировавшиеся около канона и различаемые как βιβλία ἐκκλησιαστικά или ἀναγινωσκόμενα³⁴¹. Сюда принадлежат уже послания Климента Римского к коринфскому обществу, которое было в большом уважении, так что не только в коринфской церкви читалось публично, но и у многих малоазийских обществ.³⁴² Особенно же были в уважении те писания, которые хотя не считались богодухновенными, но признавались полезными в деле христианского благочестия: таковы книга Премудрости Соломона и под, и Пастырь Ерма³⁴³. Писания эти конечно не приравнивались к каноническим книгам, а потому чтение их не имело авторитета литургического чтения, а было лишь катехетически-дидактическое и имело целью наставление допускавшихся к богослужению оглашённых. Поэтому чтение их не могло быть древнее этого учреждения, в котором имело свой повод; но оно и не позднее его, так как Афанасий трактует его как давно уже существующее.

Одновременно с чтением выше означенных книг возникло чтение *актов мученических*, назначавшееся преимущественно для назидания общества верующих. Оно стоит в связи с началом годового церковного празднования дней смерти и памяти мучеников, и, следовательно, одинаковой древности с ним. Что этот обычай, имеющей точку опоры в Св. Писании и вообще близкий вере и упованию христиан, восходит ко второму веку, это доказывает послание общества Смирнского о мученической кончине епископа их Поликарпа. Оно же показывает нам, как чисто по-христиански и по-евангельски

понималось первоначально это воспоминание. Свой единственный мотив оно имело в возвышающейся над смертью любви общества к своим мученикам, как совершенным и блаженным ученикам и последователям Христовым, и должно было служить частью к чествованию памяти их особенною радостью, частью к приготовлению и укреплению христиан в предстоящей им борьбе. С особенною же ясностью на существование таких ежегодно праздновавшихся дней памяти мучеников указывают, как мы видели уже, Тертуллиан и Киприан. Весьма естественно, что при этих празднествах читались сказания о страданиях и смерти мучеников, которые записывались частным образом очевидцами и передавались из одной церкви в другую³⁴⁴. Уже в этом самом заключалось побуждение к общественному чтению их в собраниях. Эго последнее вероятно и разумел Киприан, когда писал, чтобы страдания и день кончины мучеников праздновались ежегодным воспоминанием. Позднейшая практика вполне оправдывает это предположение³⁴⁵.

В непосредственной связи с чтением писания находилась *проповедь*, которая из прочитанного отдела писания почерпала своё содержание, сообщаемые ею сведения и наставления; то и другая вместе составляли средство назидания общества. «Сие святое слово – говорит Тертуллиан – питает вашу веру и надежду, поддерживает наше упование, более и более усиливает между нами благочиние, вкореняя в нас правила его. Тут–то происходят увещания и исправления, произносятся приговоры именем Божиим³⁴⁶.

Во время Тертуллиана таким образом, как и во время Иустина, проповедь была *свободною речью*, состоявшею в догматически–нравственном и дидактически–практическом изъяснении и приложении к жизни Слова Божия, в увещании, предостережении и обличении. Этот простой, дидактически–практически характер, как открывается он напр.: и в нравственно–аскетических сочинениях обоих африканских отцов, древне–христианская гомилия удерживает ещё при Оригене, хотя при нём она впервые получает определённую методическую форму. Впрочем, и эта последняя не только ещё

безыскусственная, но и вполне завесить ещё от Св. Писания, так как она свои начала берет не из логики или риторики, а из александрийской герменевтики, и сообразно с господствующим различием многих смыслов Писания располагает свой материал. Христианская истина намеренно и сознательно избегала языческого красноречия³⁴⁷.

Но хотя проповедь рассматриваемого времени сохраняла свой первоначальный характер, тем не менее она должна была потерпеть некоторое *изменение*, так как она произносилась теперь не перед одними верными, но и перед оглашёнными и должна была преследовать *миссионерскую* тенденцию. В следствие чего многое, что прежде говорилось прямо и открыто, теперь умалчивалось; и наоборот, требовалось подробное и обстоятельное объяснение того, что прежде лишь могло предполагаться. Таким образом в проповедь привзошли новые элементы, частью мистические, частью катехетически-дидактические. То и другое ясно доказывают проповеди Оригена. В них многая священные действия намеренно умалчиваются. Отсюда в его проповедях часто встречается формула: знают посвящённые, о чём я говорю³⁴⁸ и п. А что проповедь имела целью наставление в основных истинах христианской веры, это само собою понятно, как из характера гомилий Оригена, в которых он иногда прямо обращается к оглашённым³⁴⁹, так и из многих выражении его в сочинении против Цельса³⁵⁰. Наконец, на проповедь не могло не иметь влияния празднование памяти мучеников. Сказания о мучениках давали новый, самостоятельный материал, новое содержание проповеди. По свойству этого материала, которым проповедник мог располагать свободно, границы проповеди естественно должны были расшириться, и она должна была получить характер ораторской речи, от которого далека была гомилия; по крайней мере ораторский элемент должен был получить в ней более широкое место, чем как это было раньше. Таким образом рядом с изъяснительною и приспособительною гомилией становится *λογος πανηγυρικός*, ораторски произносившаяся похвальная речь, а с этим вместе вкрадывается в область проповеди красноречие,

заимствованное у классиков языческих. Правда, в рассматриваемое время не встречаем ещё искусственных риторических проповедей, тем не менее начало для них уже положено в послании Тертуллиана к мученикам и приписываемом Киприану сочинении: «de laude martiria». Притом антиохийский собор (269 г.) рассказывает о проповедях епископа Павла Самосасакого, отличавшихся театральной искусственностью, на подобие речей языческих риторов и софистов. Отцы собора, правда, порицают эту недуховную проповедь, и проповедь Павла одиночное явление этого времени, но и это явление было бы невозможно, если бы тогда уже фальшивая риторика не нашла доступ, хотя в некоторых областях к богослужению и не оказывала уже влияния на проповедников восточных. Таким образом учреждение катехумената делало необходимым преобладание дидактического элемента в проповеди этого времени, а усилившееся празднование памяти мучеников было причиной того, что она начала получать более панегирический характер, достигший высшей степени своего развития и образования в следующий период.

Что касается наконец *лиц*, которым принадлежало *право* произносить проповедь, то это прежде всего и главным образом были *епископы*³⁵¹ и *пресвитеры*, которые председательствовали в собраниях³⁵². Они говорили проповеди, по всей вероятности, изустно – чем и объясняется то, что из древней церкви не сохранилось ни одной проповеди (в собственном смысле) до Оригена. При Киприане проповеди произносили не только пресвитеры, но и *диаконы*³⁵³. Но пресвитеры и диаконы могли произносить проповедь в собрании не иначе, как с согласия епископа³⁵⁴. Дозволение *мирянам* проповедовать в церкви составляло исключение³⁵⁵. Обычай еретиков, дозволивший и *женщинам* «публично учить, древняя церковь положительно осуждала, оставаясь верною в этом отношении апостольскому порядку³⁵⁶.

Проповедью не оканчивалась, нужно полагать, первая часть литургии в рассматриваемое время. К ней примыкало, кажется, прежде всего *отлучение* недостойных членов, преступления

которых сделались известными церкви. По крайней мере на это намекает Тертуллиан, когда говорит, что после чтения слова божия в христианском собрании между прочим произносятся приговоры именем Божиим и прибавляет: «будучи уверены, что пребываем всегда в присутствии Его, мы совершаем как бы суд божественный и горе тому будет даже на последнем страшном суде, кто заслужит быть отлучённым от общих молитв, от наших собраний и от всякого священного с нами общения». Может быть ещё Плиний под «se sacramento obstringere» разумел, между прочим, и этот акт отлучения. Затем следовали, нужно полагать, *молитвы за оглашённых и кающихся*. Как скоро оглашённые допущены были к участию в богослужении, естественно церковь должна была выразить своё попечение о них в особой молитве, после которой они удаляемы были³⁵⁷. Что касается кающихся, то усердная молитва, соединённая с слезами и разного рода самонаказаниями особенно же молитва священника и церкви считалась необходимым условием примирения падших с Богом³⁵⁸. Наконец, писатели третьего века часто говорят об изгнании бесов или *заклинании*, напр. Ориген³⁵⁹ и Киприан³⁶⁰. Очень может быть, что и этот акт входил в состав первой части литургии. По крайней мере в Апостольских Постановлениях между проповедью и евхаристией помещён именно ряд молитв об оглашённых, бесноватых и кающихся.

Главнейшую и святейшую часть богослужения в третьем веке, как и прежде, составляло совершение *евхаристии*. Писатели третьего века не дают нам цельного представления и описания литургического совершения евхаристии. Они частью предполагают его известным своим читателям, частью в силу «тайной дисциплины» остерегаются подробно говорить о главных действиях этого священного акта. Темь не меньше в их сочинениях встречаем важные известия как об отдельных действиях евхаристического богослужения, так и относительно существа и характера его вообще.

Характер евхаристии достаточно выражают названная, усвояемые ей писателями этого века: *sacramentum eucharistiae*³⁶¹ или *sacramentum sacrificii dominici*³⁶². То и другое

указывает то особенное место, какое заняла она в «*disciplina arcani*», и то специфическое значение, какое получила она под влиянием последней, – значение жертвы в особенном таинственном смысле. Правда понятие церкви о жертве вообще не изменялось в третьем веке, – это достаточно доказали Гоффлинг³⁶³ и Пфаф³⁶⁴. Жертвы христиан, в противоположность ветхозаветной жертве как иудейской, так и языческой, – «жертвы духовные», которые они приносят Богу чрез Христа общего священника Отца³⁶⁵. В них одних всесторонне является истина и сущность жертвы, ибо они суть истинные жертвы (*vera sacrificia*), которыми христиане чтят истинного живого Бога³⁶⁶, в истинном храм (*apud verum templum*) т. е. в обществе верующих, чрез истинного его первосвященника Христа (*per verum ejus sacerdotem, Christum*)³⁶⁷. Жертвы эти состоят главным образом в преданности всего человека Богу, в духе, сокрушённом и сердце, смиренном³⁶⁸ и выражаются в молитве, в благодарении, хвале и прославлении божественного имени. Поэтому молитву вообще и в особенности молитву Господню Тертуллиан считает лучшей жертвою. «Мы истинные поклонники, истинные священники: мы, молясь духом, духом приносим в жертву молитву собственно Божью и приятную, ту, которую сам требует, сам предложил»³⁶⁹. «Мы приносим Ему драгоценнейшую жертву, им самим повеленную, приносим молитву, происходящую от тела целомудренного, от души непорочной и от Духа святого. Мы не приносим Ему нескольких зёрен фимиама, или других аравийских благовоний, не приносим нескольких капель вина, крови от издыхающего быка, а тем паче нечистой совести»³⁷⁰. Климент Александрийский называет молитву церкви *θυσίαν ἀρίστην καὶ ἀγιωτάτην*³⁷¹. Но рядом с молитвою характер евхаристии как жертвы, как мы знаем уже, выражался как в приношениях со стороны общества, так в приношении и освящении выбранных даров Богу чрез священника. Поэтому Тертуллиан уже все произносившийся при евхаристии молитвы, в отличие от других молитв, называет *sacrificiorum orationes*³⁷². Здесь очевидно разумеется уже не жертва молитвы вообще. То же самое нужно сказать относительно выражения Киприана: *preces in sacrificiis cum*

plurimis facere³⁷³. Как отец, так и учитель церкви, по верному объяснению Ригальция, Ернести, Гофдинга и Гарнака³⁷⁴, понимают евхаристические молитвы, которые хотя и сами по себе жертвы, но которым преимущественно усваивается это название отчасти потому, что они относятся к приношениям общества, отчасти потому, что чрез них евхаристическое приношение хлеба становится таинством. Таким образом вся эта часть богослужения не только по своему отношению к обществу, но и по своему совершению трактуется как общественное жертвоприношение, которое состоит из целого ряда молитв и действий предваряющих, сопровождающих и завершающих таинство евхаристии.

Характер евхаристии как жертвы, и притом жертвы уже в более тесном специфическом смысле, особенно выявляется у Киприана. Он постоянно называет евхаристию *dominica hostia*³⁷⁵, акт совершения которой обозначает как *sacrificare*, *sacrificium dominicum celebrare*³⁷⁶, и трактует его как главнейшую функцию священства³⁷⁷, и вообще понятие *sacrificium* почти исключительно ограничивает евхаристией, так что молитву он никогда не называет *sacrificium*, но часто противопоставляет *preces* и *sacrificium*³⁷⁸, а иногда даже *oblatio* и *sacrificium*³⁷⁹, как приношения мирян и священника, хотя *oblatio* нередко обозначает как *sacrificium*³⁸⁰. Наконец, он ясно говорит о *passio Domini* и о *sanguis Christi*, как предмете приношения³⁸¹. Этот язык в устах Киприана без сомнения имел ещё иной смысл, чем какой влагается в него позднейшею римскою теориею и практикою³⁸², Темь не меньше Киприаново понятие о евхаристии, как жертве, представляет значительное развитие; родственньй зародыш предыдущего времени достигает практически относительной зрелости, теоретически-сознательного воззрения, которое в последующее время, хотя богаче и всесторонне развивается и образуется внешним и внутренним образом в православной практике, в сущности однако остаётся равно самому себе.

Хотя совершение евхаристии и в особенности освящение даров исключительно усваивается епископам и пресвитерам, которые вообще председательствовали при богослужении³⁸³, –

весь акт, однако сохраняет ещё первоначальный *общественный* характер. «Её то, – пишет Тертуллиан о молитве Господней, – мы должны возносить на алтарь Божий с благоговейным сердцем, питаемую врую, охраняемую истиною, очищаемую целомудрием, украшаемую невинностью, венчаемую любовью, с торжеством добрых дел, среди псалмов и гимнов». Очевидно, что здесь Тертуллиан имеет, в виду весь акт евхаристии и описывает его, хотя не прямо. Акт этот сопровождался псалмами и гимнами, и разными выражениями братского общения: приветствием, приношением и пожертвованиями³⁸⁴. Все эти действия были действиями общества; последнее чрез них самостоятельно и непосредственно участвовало в богослужении. Мы видим таким образом, как в этом акте, составляющем высшей благодатный дар Божий, в тоже время выражалась само преданность общества Богу и взаимная любовь друг к другу, как все молитвы, песни и действия служили выражением всецелого самопожертвования Богу. Неудивительно поэтому, если эта часть богослужения представляет сравнительно более богатое и более полное литургическое образование.

Приготовительную часть священнодействия евхаристии в третьем веке, как и во втором, составляли *братское лобзание* и *приношение даров*.

Братское лобзание служило выражением христианского мира и братской любви; отсюда названная *osculum sanctura*, *osculum pacis*, *pacem dare*, *conferre*. «Прежде нежели приступим мы к алтарю, нам надобно помириться с братьями, говорить Тертуллиан. С сердцем, исполненным вражды и ненависти можем ли мы приблизиться к Богу мира»³⁸⁵. В силу этого при всяком общественном собрании верующие взаимно давали друг другу лобзание мира³⁸⁶, без различия пола³⁸⁷. Отступление от этого обычая допускалось только в дни покаяния и сетования, особенно в великую или страстную пятницу³⁸⁸. Приветствие или лобзание мира в литургии Тертуллианова времени занимало, по всей вероятности, тоже самое место, какое указано в описании Иустина т. е. в начале самого священнодействия. Это место сохранило оно и во всех восточных, равно как и западных

древних литургиях. Только в позднейшей литургии римской оно следует за освятительною молитвою и молитвою Господнею³⁸⁹.

В. виду этого отступления римской церкви важно было бы решение вопроса: какую молитву имел в виду Тертуллиан, говоря о братском лобзании? Но он говорит, кажется вообще, безотносительно к какой-нибудь определённой молитве, или даже определённому акту, о братском лобзании, которым оканчивалось всякое собрание (его собственное выражение). В. силу этого положительное решение данного вопроса делается не возможным; возможны лишь более или менее вероятные догадки. По мнению *Бингама*, у Тертуллиана разумеется освятительная молитва³⁹⁰, и в таком случае помещение лобзания в западной литургии после этой молитвы находит оправдание в древнейшей практике. Но *Гарнак* справедливо ставит на вид одно обстоятельство, которое приводит к другому выводу, более вероятному. Тертуллиан рассказывает, что аскеты, по излишней строгости к посту, отказываясь от братского лобзания; не хотели участвовать в евхаристических молитвах, так как чрез это они вынуждены были бы участвовать в самой евхаристии и тем самым нарушить пост. Братское лобзание, очевидно, является необходимым приготовлением к евхаристическим молитвам и к евхаристическому акту вообще, а не завершением его³⁹¹. Поэтому, скорее можно думать, что у Тертуллиана, как и у Иустина, у которого дело представляется совершенно ясно, разумеется общая молитва, которая составляла переход от одной части к другой, и которая по удалении оглашённых заключалась молитвою о верных. За эту-то последнюю следовало приношение даров и братское лобзание. При таком понимании дела различные выражения Тертуллиана совершенно примиряются. В. таком случае уклонение римской литургии относительно места братского лобзания от восточной произошло в позднейшее время.

За братским лобзанием следовало *приношение даров*, которое часто упоминается у писателей 3 века, то в общем смысле, в смысле приношений со стороны членов общества для совершения евхаристии и для раздаяния бедным³⁹², то в особенном, в смысле евхаристического приношения выбранных

даров, которое совершается во имя общества и от лица общества священником³⁹³. У Тертуллиана эти два акта являются почти всегда в одном представлении и под одним общим названием *sacrificium*, у Киприана замечается уже более резкое разграничение между *oblatio* и *sacrificium*.

Приношение даров со стороны членов общества имеет не *внешнее* только, но *внутреннее* отношение к священнодействию евхаристии. Оно служит выражением евхаристического и вообще церковного общения верующих; уклонение от приношений, напротив, равняется нарушению общественного союза. Каждый, кто сам приносил, или за кого приносимы были дары, считался живым членом общества: его имя произносилось³⁹⁴, за него, с ним и в его имя возносились молитвы, и он допускался, как соучастник к трапезе Господней; от еретиков и падших не принималось никакого приношения; их не поминали на молитвах; они были отлучаемы и от приобщения³⁹⁵. Равным образом подвергались обличению т. из христиан, особенно богатых, которые пренебрегали этою обязанностью любви, участвовали в евхаристии, не принося даров³⁹⁶.

Хотя приношения в этом виде и значении сохраняли ещё первоначальный характер, нельзя, однако не заметить и в них некоторого *изменения*, стоящего в связи с изменением, какое переживало в это время богослужение вообще. Замечательно прежде всего то, что связь приношений с дарами всего творения, как их представителей, так часто и наглядно выражаемая писателями второго века, теперь начинает стушёвываться. Правда, в литургических молитвах она замечается, как находим её и в позднейших литургиях, но для сознания и жизни это отношение уже теряет, кажется, своё значение. По крайней мере ни у Тертуллиана, ни у Киприана, по замечанию Гарнака, не встречается выражение, господствовавшее в прежнем воззрении на приношения как *primitiae creaturarum*³⁹⁷. Это общее значение их вытесняется их более тесным литургическим отношением к евхаристическому богослужению с его молитвами и действиями, а у Киприана пониманием их как дополнения к деятельной молитве³⁹⁸. Они

уже не благодарственная жертва за блага творения, чрез богослужebное употребление которой освящается все сотворённое, но пожертвования, с которыми связано значение заслуги. Таким образом они выдвигаются из первоначальной сферы, утрачивают своё первоначальное значение связующих членов царства творения и искупления, выражения связи между обыденной и богослужebной жизнью, переносятся в сферу особенного, абстрактно священного. В этом без сомнения сказывается влияние, какое имела на богослужение *disciplina arcani*, положившая резкую грань между обыкновенною жизнью и богослужением.

На этот изменившейся характер приношений, в силу коего они стали условием церковного ходатайства за приносящих и притом ходатайства при общественной евхаристической жертве, указывает отчасти уже обычай делать *приношения в особенных случаях* и чрез это испрашивать специального ходатайства общества, а ещё более возникший теперь обычай делать *приношения за других* именно, за умерших вообще и за мучеников и исповедников в особенности.

Выбранные из приношений дары, как мы видели уже из свидетельств Иустина, представлялись или предлагались предстоятелю, а по выражению писателей этого времени «священнику Божию» для самого священнодействия. За этим приготовительным актом следовало *самое священнодействие*, или акт *приношения Богу предложенных даров* (проофорá, *sacrificium*) с соответственными молитвами. Акт этот, как мы видели, уже во втором веке получил богатое развитие. Он состоял из хвалебно-благодарственных и просительных молитв. У писателей третьего века не находим точного указания на связь и последовательность различных молитв, входивших в состав этого акта. Но, сопоставляя известия этих писателей с известиями Иустина и Иринея с одной стороны, с другой с порядком литургии, в каком совершалась она в ближайшее к этому веку время и какой представляют Апостольские Постановления, мы можем приблизительно начертать образ священнодействия евхаристии в таком виде. *Приношение даров в тесном смысле составляло средоточие* всего

священнодействия евхаристии; молитвы ему предшествовали, сопровождали его и заключали. Внешняя последовательность молитв в сущности конечно тоже, что у Иустина; но при более внимательном чтении писаний этого века нельзя не заметить, что в формальном отношении все священнодействие достигло большей строгости, представляя собою стройную и законченную цепь молитв, расчленённую сообразно отношению их к средоточному акту: разумею молитвы *пред* приношением, *во время* приношения и *после* приношения. Члены эти являются, впрочем, в живой органической связи, представляют одно нераздельное целое.

Молитва пред приношением была без сомнения уже известная нам *хвалебная* молитва за блага творения и искупления. Прямого свидетельства о ней, правда, не встречаем у писателей третьего века, но у Киприана находим указание на то, что этою именно молитвою начиналось священнодействие. Желая убедить народ молиться с усердием, Киприан напоминает слова, употребляемые церковью при начале священнодействия литургии, чтобы отвлечь молящихся от всех житейских помыслов. Посему и священник, говорит он, пред молитвою предварительным вступлением prepares умы братии возгласением: «*горе сердца*» дабы люди, отвечая – «*имамы ко Господу*» поучались, что они ни о чём другом не должны помышлять, кроме Господа³⁹⁹. В этих воззваниях, буквально встречающихся во всех писанных литургиях, мы впервые нападаем на ясный сладь определённого и несомненно весьма древнего формулирования литургических молитв⁴⁰⁰. Киприан не даёт нам полного описания этой части литургии, а лишь берет некоторые слова из неё для своей цели. Но мы вправе заключать, что эта вступительная часть во время Киприана существовала уже в том развитом и цельном виде, как представляют её Апостольские Постановления. В течении трёх веков она раскрывалась и расширялась и в этом виде внесена в сборник. Поэтому она по справедливости стала достоянием церкви всех последующих веков, потерпев незначительные изменения, в сущности же оставаясь неприкосновенною.

По содержанию своему эта вступительная молитва была хвалебно-благодарственная, как показывает следующий за тем в литургии Апостольских Постановлений возглас священника: «благодарим Господа», на который народ отвечает: «достойно и праведно есть». Благодарственное прославление Бога Творца и Искупителя за Его блага, представителями которых служили приносимые дары, составляло содержание этой молитвы⁴⁰¹. Ориген пишет: «мы с благодарением за полученные благодеяния и с молитвою вкушаем принесенные хлебы, соделавшиеся чрез молитву телом святым и освящающим»⁴⁰². А Тертуллиан обозначает весь этот акт как *super panem deo gratiarum actionibus fungi*⁴⁰³.

Что эта хвалебно благодарственная молитва в конце возвышалась до ангельского славословия – мы можем теперь предполагать это с большою вероятностью, чем прежде. У писателей этого века мы встречаем сравнительно более развитое воззрение на отношение, в каком стоит марь ангельский к обществу верующих, чем как замечаем это у Иустина. Ангелы молятся вместе с верующими⁴⁰⁴ и присутствуют при их общественных собраниях⁴⁰⁵, так что церковь представляется состоящею из людей и ангелов⁴⁰⁶. Последние приносят молитвы верующих чрез Единого Первосвященника Христа Отцу и Творцу всего⁴⁰⁷, и особенно почитаются верующими⁴⁰⁸. Таким образом общество верующих совершало свое богослужение в общении с совершенными уже членами и с целыми сонмом совслужащих и молящихся с ним ангелов. Богослужение обнимает весь мир искупленного человечества и святых духов, соединяющихся под одним главою Христом.

При таком воззрении на отношение церкви земной с небесною, и в частности с миром ангельским, которое точку опоры имеет без сомнения преимущественно в Апокалипсисе, и которое ближайшее выражение должно было найти в литургии – при таком воззрении естественно *ангельское славословие* должно было получить и действительно получило особенное значение в глазах верующих. Тертуллиан, сказавши, что прядь престолом лик ангелов с коленно-преклонением вопиет – свят,

свят, свят, говорит: «мы сами должны лепетать сию вечную песнь и приучаться к ней здесь, доколе некогда воспоём ее па небесах!» Понятно, такой высокий взгляд на славословие ангельское должен был дать ему одно из видных мест при святейшем таинстве евхаристии, если бы оно уже раньше не занимало этого места. Если мы не имеем прямого свидетельства на этот счёт, то все же встречаем намеки достаточно ясные для того, чтобы с достоверностью предположить употребление этого славословия при совершении евхаристии. Климент Александрийский, рядом с молитвами, псалмами и пениями, употреблявшимися при евхаристии, упоминает *εὐλογοί τῷ θεῷ ὁρῶ*, чем намекает, вероятно, на это славословие⁴⁰⁹. Затем, соприсутствие Ангелов с молящимися, их молитва и славословие Бога вместе с ними с такою живостью могли быть представлены Оригеном только на основании евхаристической молитвы, в которой все это выражено фактически, введением самой ангельской песни: свят, свят. Наконец, широкое употребление Апокалипсиса, какое замечаем у писателей этого века, особенно у Киприана, не только ручается за употребление в евхаристической молитве этой ангельской песни, но заставляет даже думать, что последняя ослабила первоначальное значение самой молитвы (как благодарения за блага творения), не мало содействовала к тому, чтобы все богослужение выдвинуть из его земной сферы и придать ему неземной, таинственный характер, или по крайней мере послужила исходною точкою для этого⁴¹⁰.

Самый акт приношения (προσφορά, oblatio, sacrificium) состоял и теперь, как и прежде, из *молитвы благодарственной в тесном смысле и собственно осветительной или совершительной молитвы*, примыкавших к *воспоминанию* вечери Господней (ἀνάμνησις) и запечатлевавшихся *благословением*.

Начиная благодарением за благодатное дело искупления, благодарственным *воспоминанием* страдания и смерти И. Христа, и в частности установления священной вечери, Церковь переходила к *прошению о ниспослании св. Духа*, который бы исполнил таинственное обетование относительно подлежащих

даров. Указание на такое именно содержание этой евхаристической молитвы находим у Оригена. Сопоставляя дары евхаристии с ветхозаветными хлебами предложения, он говорит, что хлебы предложения были хлебами воспоминания прядь Господом и что на них полагался фимиам, –и продолжает: «когда приступишь к тому хлебу, который сходит с неба и даёт жизнь всему миру, к тому хлебу предложения, который предложил Бог в очищение верою в *)

крови Его, и когда обратим внимание на то *воспоминание*, о котором говорит Господь: *сие творите в Мое воспоминание*, ты узнаешь, что одно это воспоминание доставляет людям примирение.⁴¹¹ Таким образом при евхаристическом приношении в состав молитвы входило воспоминание, примыкавшее к словам установления таинства или, как он в другом месте говорит, к *Ycrbum, in cuius misterio fuerat panis ille frangendus... et potus ille effundendus*⁴¹². Но с ним соединялся фимиам молитвы: «фимиам служит образом молитв», говорит Ориген. Поэтому к хлебам веры нужно присоединять бдительность и чистоту *молитв*.... приносить Господу *молитву*, как бы приятное благовоние⁴¹³: Наконец, когда он говорит, что дары согласно с Апостолом освящаются *словом Божиим и молитвою*⁴¹⁴, приносятся с *благодарением и молитвою*⁴¹⁵, то также указывает на двойственное содержание осветительной молитвы. И этой молитве, непосредственно соединенной с словами установления и от них исходящей, приписывается такое действие, что чрез нее дары становятся телом святым и освящающим. Из этого последнего места, в котором трактуется не об евхаристии только, но и о христианском вкушении пищи вообще, узнаем, что Ориген, как и писатели предыдущего века, ставит евхаристию в категорию христианских вечерей вообще, и сообразно с этим осветительную молитву трактует как застольную, христианскую молитву, а самое освящение, как застольное благословение, в высшем конечно смысле.

По известию Киприана освящение даров совершалось также посредством молитвы, соединенной с установительными словами. Он довольно подробно высказывается относительно этого, когда трактует *de sacramento dominici calicis*⁴¹⁶. Он требует

строгoго соблюдения установления и предписания Господа, как виновника и учителя таинства во всем, даже в том, чтобы приносимое вино смешивалось с водою.» Мы научены, чтобы и относительно приношения чаши соблюдалось предание Господне, и чтобы мы не иное что делали, как то, что ради нас Господь прежде делал, чтобы чаша, которая в Его воспоминание приносится, приносилась с смешанным вином*. Ссылаясь дальше на установление, говорит: «от того *кровь Христа не приносится*, если в чаше нет вина, и жертвоприношение Господне не совершается законным освящением, если приношение и жертва наша не соответствует страданию⁴¹⁷. Ибо если И. Христос Господь и Бог наш, Сам верховный Первосвященник Бога Отца и Себя Самого первый принёс в жертву и заповедал сие творить в Его воспоминание, то только тот священник *вместо Христа* (vice Christi) истинно действует, который подражает тому, что делал Христос, и истинную и полную жертву (sacrificium, verum et plenum) тогда приносит в церкви Богу Отцу, когда приносит сообразно с тем, что принёс Сам Христос*. И устраняя возражение, что церковь совершает приношения утром, тогда как Христос установил вечерю вечером, продолжает: «но мы воскресение Господне утром прославляем. И поскольку *воспоминание* Его страданий совершаем во всех жертвоприношениях, (ибо *страдание есть жертвоприношение Господне, которое приносим*)⁴¹⁸ то не иное что должны мы делать, как то, что он делал. Поэтому всякий раз, как приносим мы чашу в воспоминание Господа и в Его страдания, мы делаем то, что как известно делал Господь.

Место это самым наглядным образом представляет то мистическое направление, какое принимает теперь воззрение на евхаристию, то таинственное значение, какое получает последняя, благодаря тесному отношению своему к страданию и смерти Христовой. Киприана не только называет евхаристическое приношение жертвою Господнею (dominica hostia) или жертвоприношением истинным и совершенным (sacrificium verum et plenum), не только освящение объясняет как приношение чаши в воспоминание Господа и Его страдания (calicem in commemorationem Domini et passionis ejus offerre) и

чашу называет питаем, освящённым в крови Господней (*sanctificatus in domini sanguine potus*⁴¹⁹, но предметом приношения называет прямо страдание и кровь Христову (*passio* и *sanguis Christi*). Он высказывает даже мысль, что Христос при установлении священной вечери впервые Себя Самого принёс в жертву Богу и Отцу и что священник, заступающий место Христа, только тогда приносит истинную и совершенную жертву, когда он верно подражает тому, что делал Христос⁴²⁰. Впрочем, Киприан вовсе не имел в виду выставить и защищать мнение, будто священник в евхаристии вторично приносит в жертву самого Христа, он хочет доказать лишь то, что только тот священник совершает священнодействие евхаристии так, как совершал его Сам Христос, который (священник) не хлеб и воду только, но хлеб и смешанное вино приносит, и таким образом совершает истинную и совершенную евхаристию, т. е. сообразную с установлением и смертью, при которой из тела Христова истекла кровь и вода. Мысль о повторении жертвы Христовой чужда Киприану, и если он употребляет выражение, *sanguinem offerre vice Christi*; то оно должно быть понимаемо конечно в несобственном смысле. Евхаристия, по его воззрению, есть истинная и совершенная жертва, но не сама по себе, а по тому живому и непосредственному таинственному отношению к жертве Христовой, в какую поставил ее Сам Христос и в какой старается удержать ее Киприан.

Впрочем нельзя не сознаться, что личное воззрение Киприана на евхаристию, как на приношение самой крови Христовой, проглядывающее из под церковно-официального учения о евхаристии, как воспоминании жертвы Христовой, будучи развито последовательно, естественно должно было привести к фальшивому понятию о евхаристии как жертве, именно к позднейшей теории миссы. Мысль Киприана *sanguinem offerre vice Christi*, принимаемая* в строгом смысле, изменяет точку зрения на все действие: предмет воспоминания становится предметом приношения—сначала страдание Христово, а потом Сам страждущий Христос. Содержание и характер жертвы существенно изменяются. Место общества,

которое само себя приносит в молитвах и приношениях, заступает приносимый им или лучше священником Христос. Евхаристическая жертва становится очистительной жертвой, которая

приносится уже не во имя только приносящих, но в пользу их. Необходимым следствием этого было то, что центром тяготения всего действия стало освящение даров. – С другой стороны это воззрение Киприана находится в ближайшей связи с его понятием о священстве. Одно неизбежно вело за собою другое. Как скоро дано было опять место особенному, вместо Христа (*vice Christi*) приносящему жертву, священству, то ему должна быть назначена и жертва, специфически отличная от общественной жертвы. Из служителя, совершающего таинство во имя Христа, приносящего во имя общества его благодарственную жертву, он становится вместо Христа приносящим жертву за общество священником. При этом взгляд на самое установление евхаристии до того изменяется, что Киприан вечером, которую уготовал Господь своим ученикам как благодатный дар, обращает в жертву, при которой Сам Господь приносит себя в жертву Отцу.

При таком развитии понятия о жертве не удивительно, если в состав самого священнодействия евхаристии теперь являются новые части: *разуметь поминовения за живых и мертвых*.

Что общая ходатайственная молитва при священнодействии евхаристии существовала еще раньше, это мы видели из писаний Иустина и Ириней; на нее указывают и писатели третьего века. Правда, писатели эти не указывают определённо места, какое занимала эта молитва при евхаристии, а судя по содержанию ее скорее можно признать за ектенью, произносимую пред священнодействием. Тем не менее естественно предполагать, что при самом священнодействии общество приносило свое ходатайство, хотя характер молитвы в этом случае был вероятно несколько иной, чем как в первом. Общая ходатайственная молитва при самом приношении евхаристии сохранилась во всех позднейших литургиях с тем лишь различием, что в александрийской литургии она предшествует освящению даров.

В третьем веке молитва эта усложняется более частными ходатайствами за отдельных членов общества. В молитве поминаемы были поимённо прежде всего те, которые приносили за себя и в свое имя дары⁴²¹. Христиане уже теперь имели обыкновение делать приношения по особенным случаям, чтобы этим удостоиться особого ходатайства церкви. Так уже Тертуллиан говорит, что новобрачные в его время делали общественные приношения, чтобы быть помянутыми в молитвах церкви, и чрез это, равно как и чрез общественное принятие евхаристии, получить церковное утверждение и запечатление их брачного союза⁴²². Дальше, приношения делались не только за себя, но и за других особенно за умерших вообще⁴²³, и в частности за мучеников и исповедников⁴²⁴. Этот церковный обычай имел первоначально чисто мнемонический характер, так как отчасти сохранял память об умерших братьях и служил выражением живого общения с ними, отчасти должен был свидетельствовать, что они уснули и отошли в мир и общении с церковью. С этой стороны обычай этот был очевидным фактическим доказательством присущей древней церкви веры в единое, живое и неразрушимое общение церкви, воинствующей и совершенной. Как Бог, в которого она верует, не есть Бог мертвых, но живых, так и она смотрит на себя как на общество живых в силу неиссякаемой жизни Христа, ея Главы. Ни один акт не мог нагляднее выразить эту веру, как евхаристия, в которой общество питается телом и кровию Христа, делается причастником Его нетленной жизни и сознает свою победу над смертью. К воспоминанию страданий и смерти Христовой легко и естественно должно было присоединиться воспоминание тех, которые за имя Его претерпели смерть и победили в силу его победы. Поэтому воспоминание это началом своим восходит, нужно полагать, выше третьего века, ион в этом веке получает несколько иное значение и потому трактуется как определённый литургический акт евхаристии.

Ряд евхаристических молитв в рассматриваемое время, по всей вероятности, завершался *молитвою Господнею*.

Правда, об употреблении молитвы Господней при евхаристии, строго говоря, мы не имеем ясных свидетельств ни

одного из древнейших отцов церкви до Кирилла Иерусалимского, как справедливо замечают *Пфаф*⁴²⁵ и *Гарнак*⁴²⁶.

Ее нет даже в литургии Апостольских Постановлений. Тем не меньше есть много оснований думать, что она издавна употреблялась при евхаристии. Мы не говорим о божественности происхождения этой молитвы, которое должно было дать ей одно из видных мест при богослужении, не говорим о том, что она как нельзя больше прилична при трапезе Господней. Это вполне оправдывает взгляд на молитву Господню писателей этого века. Тертуллиан, как видели мы уже, называет эту молитву образцом молитвы, молитвою божественною, которая должна стоять во главе всяких других молитв, как основная и коренная молитва; Киприан называет ее общею и публичною, по преимуществу духовною молитвою, наиболее соответствующую богослужению в духе и истине; по тому и другому эта молитва наиболее приятна Богу, как молитва Ходатая, так что чрез нее можно получить несомненно просимое. При таком взгляде на молитву Господню понятно, что она занимала одно из видных мест при богослужении и в частности при евхаристии. В пользу употребления ее при последней еще больше говорит то, что Тертуллиан трактует ее как лучшую жертву христиан. «Мы истинные поклонники, истинные священники; мы, молясь духом, духом приносим в жертву молитву собственно Божью и приятную, ту, которую Сам требует, Сам предложил. Ее должны возносить на алтарь Божий с благоговейным сердцем охраняемую верою, очищенную частотою, украшенную венцем вечери любви, с торжеством дел добрых, среди псалмов и гимнов. Мы приносим Ему драгоценнейшую жертву, им самим повеленную, приносим молитву, происходящую от тела целомудренного, от души непорочной и от Духа Святого⁴²⁷. Самым же решительным доказательством употребления при евхаристии молитвы Господней может служить то, что четвертое прошение ее все три толкователя ее понимают духовно и разумеют под хлебом хлеб жизни (т. е. Христа) и в частности евхаристию, которую христиане вкушают ежедневно. «Хлеб животный Христос,

говорит Киприан.... О даянии же сего хлеба повседневно просим, дабы мы сущий во Христе и ежедневно приемлющий евхаристию в пищу спасения, будучи лишены за некий тягчайший грех небесного хлеба, и не приобщаясь оно, не отлучены были от тела Христова Поэтому, когда говорит, что вовек жив будет тот, кто будет ясти хлеб Его, то явно, что как те живут, кои соединяются с телом Его и чрез причащение приемлют евхаристию, так напротив бояться должно и молиться, дабы кто-нибудь, отлученный чрез непричащение от тела Христова, не отдален был от спасения. Посему о даянии нам хлеба нашего, то есть Христа, ежедневно просим, дабы мы.... не отступали от освящения Его и тела»⁴²⁸. Наконец в пользу литургического употребления этой молитвы говорит славословие, прибавленное к ней. Правда славословие это в настоящем своём виде не встречается в древнейших письменных памятниках до Кирилла Иерусалимского, и Тертуллиан и Киприан свое толкование на молитву Господню заключают седьмым прошением, называя его прямо заключением молитвы. Тем не меньше славословие это есть уже в сирском переводе Нового Завета и в Постановлениях Апостольских—в первом полное, в последних—в сокращённом виде. На основании этих свидетельств почти с уверенностью можно сказать, что молитва Господня с самого начала входила в состав евхаристии. Если *Rome*⁴²⁹, ссылаясь на *Августин*⁴³⁰, выводит это употребление из объяснения, какое древняя церковь давала четвертому прошению, то, кажется, вернее будет, наоборот, такое понимание прошения объяснять с *Гарнаком* употреблением при евхаристии⁴³¹.

Относительно *места* и *значения* молитвы Господней в римско-католической богословской литературе преобладает мнение, что эта молитва составляла существенную составную часть акта освящения в строгом смысле, и, хотя не была собственно освятительною молитвою, все-таки принадлежала к самому освящению. Но ни церковные писатели от Иустина до Августина, ни восточные и западные литургии не представляют подтверждения для этого мнения. Во всех литургиях, исключая позднейшей римской, дары освящаются чрез установительные

слова и призвание Св. Духа. Молитва же Господня произносится лишь после освящения пред принятием даров, т. е. при приготовлении уже освящённых даров для приобщения. Да и в самой римской литургии, по замечанию *Гарнака*, она не принадлежит к канону в строгом смысле⁴³², хотя и примыкает к нему непосредственно. Притом, молитва Господня в древней церкви произносилась всею церковью⁴³³, а не священником, чего не могло бы быть, если бы она составляла собственно освятительную молитву, так как освящение трактуется, как специфическая функция священника. Затем *Пфафф* и вместе с ним *Гарнак* справедливо замечают, что молитва Господня по существу своему не могла быть освятительной молитвою, так как в ней ничего нет такого, что бы могло иметь освящающее действие на евхаристические дары. Напротив, пред принятием освящённых даров употребление ея как нельзя больше естественно и уместно. Она трактуется отцами церкви как молитва верных (*oratio fidelium*), как выражение установленного Христом новозаветного отношения к Богу и взаимного отношения членов общества между собою. Поэтому ее могли произносить только крещённые, и поэтому же она употреблялась при обоих важнейших таинствах, крещении и евхаристии, и конечно в одинаковом смысле и с одинаковою целью. При крещении она произносилась неофитами только по выходе из священной купели⁴³⁴. Как здесь она не была освятительной молитвою воды, но выражением действительного, личного общения новокрещенного с Богом, сердечной преданности и самопосвящения Ему, так точно и при евхаристии она не принадлежала к освятительной молитве. Освящение уже совершено. Молитва относится не к дарам, но к вкушению их, следовательно, к приемлющим, и является здесь выражением сыновнего и братского отношения христиан, служит приготовлением к благословенному вкушению освящённых даров⁴³⁵. Вместе с тем эта всеобъемлющая, просительная и ходатайственная молитва является самым приличным заключением молитвенного акта вообще, а потому она и поставляется в конце⁴³⁶. Готовящиеся к причащению верные освящаются чрез нее и являются пред Богом, как дети пред

Отцем, которые чрез Его благодать во Христе получили право и власть собираться вокруг трапезы своего главы для принятия тела и крови Его. И только после того, как освящены дары чрез призвание Св. Духа, соединённое с установительными словами, и после того как верующие освятились и испросили у Отца своего дать им хлеб их насущный, который есть Христос, – после этого следовало приобщение тела и крови Господней.

Приобщение освящённых даров и теперь, как прежде, составляло последнюю цель и завершение евхаристии, цель единственную и исключительную. Не смотря на изменившееся насколько понятие о евхаристии как жертве, кажется, одного приношения и присутствия при совершении евхаристии считалось недостаточным без участия в приобщении⁴³⁷. Все члены собиравшегося, приносившего дары, молившегося общества, получали освящённые дары от трапезы Господней. На такое воззрение и практику этого времени указывает следующий случай. Некоторые аскеты, о которых упоминает Тертуллиан, уклонялись от участия в евхаристическом богослужении, чтобы чрез участие в приобщении не нарушать обета воздержания или поста. «Иные полагают, говорит Тертуллиан, что во время богослужения при дневных стояниях не следует приносить бескровной жертвы под тем предлогом, будто приобщение прерывает или даже прекращает стояние»⁴³⁸. Нечто подобное было при Киприане. Некоторые, вероятно из той же самой предосторожности мнимого нарушения поста, хотели употреблять при евхаристии одну воду, вместо смешанного вина, против чего протестовал Киприан. Эта последняя аскетическая тенденция осталась без последствий, так как слишком явно противоречила установлению евхаристии; напротив, первая кажется отразилась во современной практике и имела бесспорно влияние на позднейшую практику.

В самом деле, Тертуллиан указывает на *обычай брать священный хлеб на дом*. «Не заметит ли он, говорит Тертуллиан жене, имеющей неверного мужа, что ты нечто вкушаешь втайне прежде ужина? и когда узнает, что это не иное что как хлеб: то что он может подумать на твой счёт в своём невежестве»?⁴³⁹ Люфт объясняет этот обычай тем, что во времена гонений

невозможно было сохранять освящённые дары в самых местах богослужебных собраний, предполагая очевидно уже существование позднеримского обычая сохранять дары для чествования и поклонения⁴⁴⁰. Но дары сохранялись и в храмах⁴⁴¹ только вовсе не для этой цели, а для ежедневного принятия. Поэтому скорее кажется нужно признать, согласно с мнением *Гарнака*, что Тертуллиан имеет в виду возникший в африканской церкви обычай – во время поста принимать в собрании освящённые дары, но не вкушать их, а брать на дом и по окончании дня поста принимать, чтобы таким образом не лишиться евхаристии и в тоже время не нарушать поста, чего опасались некоторые. Так как потребность ежедневного приобщения продолжала существовать и по духовному пониманию четвертого прошения молитвы Господней оно считалось необходимым; так как с другой стороны совершение евхаристии трактовалось как акт общества, и потому не допускалось частное приобщение не независимо от общественного богослужения, – то возник обычай брать на дом часть благословенного хлеба и ежедневно вкушать его в кругу семейства.

Как ни значительны побуждения, которыми руководствовалась древняя церковь при допущении этого обычая, – последний, однако вместо ожидаемой пользы, скоро подал повод к разного рода суеверным злоупотреблениям освящёнными дарами и уже в четвёртом веке церковь вынуждена была запретить его. Впрочем, в принципе он продолжал существовать и вызвал литургию преждеосвящённых даров в восточной церкви, а на западе приобщение под одним видом, а также хранение гостий для чествования и поклонения, в оправдание чего ссылаются между прочим на обычай, упоминаемый Тертуллианом.

Что касается наконец самого приобщения, то оно совершалось *под двумя видами*. Освящённый хлеб, или тело Христово, преподавали епископ или пресвитер, а чашу с смешанным вином диакон. На первое указывает Тертуллиан, когда говорит, что таинство евхаристии должно быть принимаемо из рук председательствующих⁴⁴². О последнем не

раз говорит Киприан⁴⁴³. И притом хлеб преподавался в руки; у писателей этого времени встречается много выражений, указывающих на этот обычай. «Не горько ли видеть, говорит Тертуллиан о делателях кумиров, как христианин, оставляя на время идолов, приходит в церковь.... простирает к телу Господню руки, созидающая тела демонов. Недовольно того, что эти люди оскверняют святыя дары, приемля их от других: они осмеливаются осквернять их даже раздачею народу.⁴⁴⁴ Принимающие тело Христова должны были стараться, чтобы что-нибудь от него не упало на землю⁴⁴⁵; для этой цели вероятно слагали руки так, как уже описывает Кирилл Иерусалимский, т. е. правую руку полагали на левую. Относительно формулы, с какою преподавалось и принималось приобщение даров, равно как относительно окончания литургии, не находим известий у писателей этого века. Несомненным можно признать, что за приобщением следовала благодарственная молитва и благословение народа, которым и оканчивалось богослужение.

Совершались ещё и в Ш веке *агапы*; но они составляли уже совершенно отдельный от евхаристии и самостоятельный акт, да и совершались едва ли повсеместно. В следствие изданного Плинием эдикта, воспрещавшего тайные сходки, христиане, как говорит Плиний, перестали собираться для вкушения пищи т. е. перестали устраивать вечера и агапы. И мы видели, что Иустин уже ничего не говорит о совершении агап; равно как и у Иринея не находим никакого намёка на них. Но само собою разумеется, что их перестали совершать в связи с евхаристией и притом в центральных областях: в местах же, отдалённых от центра империи они продолжали совершаться тайно и обратились в простые обеды, на которых достаточные люди кормили бедных собратьев. В таком виде представляет агапы Тертуллиан. «Одно их имя, говорит он, показывает, какое к тому побуждение. Их называют *агапес* – слово греческое, означающее любовь. Чего бы ни стоили наши вечера, мы считаем себя довольно вознаграждёнными темъ, что делаем добро. Мы облегчаем темъ состояние бедных людей, которые не похожи на ваших обжор, продающих свою свободу, вменяя себе за честь постыдное

рабство, так как вы среди поруганий и насмешек позволяете им наполнить чрево. Мы обращаемся с бедными, как с такими людьми, на которых Божество обращает взоры свои с наибольшим благоволением. Наши вечера благочестивы: все, что на них происходит, благопристойно и сообразно с религией. Во время вечера не терпится никакой низости, никакой нескромности; за стол садятся не иначе, как после молитвы, едят столько, сколько нужно для утоления голода; пьют как прилично людям, строго соблюдающим воздержание и трезвость; насыщаются так, что тою же ночью могут возносить молитвы Богу; беседуют, зная, что Бог все слышит. По окончании обеда умывают руки; потом приносятся светильники и все приглашаются пропеть священную песнь или от себя составленную или извлечённую из св. Писания. Не оказывается ни одного упившегося. Вечеря оканчивается молитвою. Выходят не для того, чтобы производить бесчинства, буйства и смертоубийства, но идут домой тихо, скромно, целомудренно, как будто возвращаются не с пиршества, а из школы добродетели и честности⁴⁴⁶.

Об остальных таинствах от апостольского времени до сих пор мы встречали лишь краткие замечания у мужей апостольских и в частности краткое описание таинства крещения у Иустина. Но эти отрывочные сведения дают основание предполагать, что этот промежуток времени, представляющий как бы пробел в литургической практике таинств, наполнялся безмолвною работою, по крайней мере настолько же, насколько обнаруживается она в литургической практике общественного евхаристического богослужения. В эпоху мужей апостольских все таинства, с евхаристией во главе, поставлены в органическую связь, соединены в одно литургическое целое, объединяющим началом которого явилось епископство с подчинённым ему пресвитерством. Этим дан был мотив к более строгому и полному литургическому образованию их. О таком именно направлении дальнейшей церковной деятельности свидетельствует Иустиново описание крещения. Нас не должно поэтому удивлять, если в третьем веке

встречаем широкую и развитую литургическую практику таинств, представляющую как бы непоследовательный скачок. В третьем веке церковь не создаёт практику *ex abrupto*, а лишь приводит в сознание ту практику, которая непосредственно созидалась в предшествующее время; она приводит в известность и старается формально упрочить продукт прежней церковной жизнедеятельности, в тоже время несколько изменяя и усовершенствуя унаследованные формы применительно к новым церковным потребностям.

Крещение, стоявшее вне всякой связи с общественным богослужением в апостольское время и составлявшее публичный акт⁴⁴⁷, со времени мужей апостольских становясь к нему все ближе и ближе, к концу второго века представляет уже в строгом смысле церковно-литургический акт. В третьем веке, благодаря обстоятельствам времени, особенно вошедшей теперь в силу мистериософии или так называемой *disciplina arcani*, оно входит в состав последней, как таинство в строгом и специфическом смысле; вследствие чего получает ещё более строгий литургический характер и более широкое литургическое образование.

Если до сих пор оно составляло грань, разделявшую христиан от нехристиан, как внутренних от внешних (есотериков и экзотериков), то в третьем веке оно разделяет самое христианское общество на две части – на оглашённых и верных и представляет более определённый порядок, как относительно лиц его совершающих и принимающих, так относительно времени его совершения и самого совершения:

В апостольское время, как видели мы, крещение совершали сами апостолы, хотя кажется не все и не всегда; пресвитеры и даже диаконы также пользовались этим правом, только при совершении его последними руковозложение совершали сами апостолы. В эпоху мужей апостольских право это формально присвоено главным образом епископу, а чрез него сообщалось пресвитерам, которые без воли епископа не могли крестить. Этот порядок соблюдался, без сомнения, и после эпохи мужей апостольских, хотя Иустин и не называет прямо совершителя крещения епископом или пресвитером. В третьем веке право

совершения крещения определяется точнее и присвоается, на общих конечно вышеизложенных основаниях, прежде всего *епископу*, как непосредственному органу благодати, потом *пресвитерам*, которые получают его от епископа и наконец *диаконам* и только в исключительных случаях мирянам, кои не получают его, но пользуются им в силу общего христианского священства. «Мы упомянем, говорит Тертуллиан, в каком порядке должно производиться совершение крещения. Право совершения его принадлежит прежде всего *первосвященнику* т. е. *епископу*. Совершать его могут также *священники* и *диаконы*, но не без дозволения епископа, дабы сохранить уважение к церкви в ея начальнике. Впрочем, даже и *мирянам* в крайнем случае дозволено крестить. Когда нет ни епископа, ни священника, ни диакона, то никто не должен отказываться от сообщения дара Божия⁴⁴⁸.

Чтобы возвысить достоинство и святость таинства в глазах народа и придать ему большую торжественность *епископы*, действительно, в определённые, установленные для крещения взрослых, времена сами совершали крещение и это в то время не представляло больших затруднений и не могло служить в ущерб другим их обязанностям. Так как крещение совершалось пред общественным богослужением, то естественнее всего было просветить крещением тому, кто имел преподать новокрещённым св. евхаристию. Очень может быть, впрочем, что ему помогали и при совершении крещения, как и при евхаристии, пресвитеры и диаконы.

А так как в это время мы находим довольно распространённым обычай совершать крещение над детьми, скоро по рождении, следовательно, число приемлющих крещение возрастало и епископ не мог сам крестить всех их своевременно, то крещение все больше и больше становилось делом *пресвитеров*.

Что касается, *диаконов*, то они в это время были помощниками епископа и пресвитеров и если крестили сами, то не иначе, как, по поручению епископа. Поэтому ошибаются те учёные, которые думают, будто в древней церкви крещение было делом *диаконов*⁴⁴⁹. В таком случае очевидно смешивают

сослужение при крещении и совершение по поручению с самостоятельной должностью. И *диаконы* участвовали в совершении крещения и приготавливали женщин, но Тертуллиан, Киприан и Постановления Апостольские положительно запрещают женщинам отправление всякой священнической должности.

Из рассказа Иустина о совершении крещения в его время мы видели, что к крещению приготавливались не только те, над которыми оно имело совершиться, но и верные; ближайшим образом участвовавшее в их обращении, наставлении и совершении крещения: вместе с ними они молились и постились. Теперь, так как крещение получило более специальный церковный характер и стало делом преимущественно священнослужителей, очень может быть, что священник должен был приготавливаться известным образом к крещению, по крайней мере над взрослыми, и теперь же может быть вошло в обычай употребление священником при крещении особых одежд⁴⁵⁰.

Мирянам совершение крещения также дозволялось, как показывает свидетельство Тертуллиана, но это было лишь исключение, обуславливавшееся известными обстоятельствами. Притом, так как право мирян на совершение крещения основывалось на священническом достоинстве христиан, полученном чрез крещение же, то оно ограничивалось только *) верными (πίστοι): оглашённые, падшие и кающиеся, а также двоеженцы (bigami) лишались этого права, последние на том же основании, но которому священник не мог вторично вступить в брак, оставаясь священником⁴⁵¹. Монтанистический принцип, в силу которого второй брак запрещался не только духовным лицам, но и всем христианам, кажется, имел значительное влияние в этом случае на православную практику. Что же касается женщин, он, кажется, положительно не пользовались правом совершения крещения, судя по выражениям Тертуллиана и по определению Апостольских Постановлений.

Космополитический и универсальный характер христианства живо сознавался в церкви⁴⁵², и крещение,

согласно заповеди Спасителя, преподавалось всем без различия нации, состояния, пола и возраста. Все ограничения, практиковавшаяся при принятии новых членов в иудействе и языческой мистериософии, отвергнуты религией, которой суждено быть всемерною, общечеловеческою религией. В силу этого, рядом с крещением *взрослых* всех наций, званий, пола и состояний, в этом веке мы находим общепринятым обычай крестить *детей*. Но само собою разумеется, что между взрослыми и детьми делалось различие по отношению к крещению: от первых требовалось более или менее продолжительное приготовление, тогда как в отношении последних оно было неприменимо.

Предварительное наставление предшествовало крещению ещё в апостольское время (то в форме проповеди, то в форме простой беседы); в половине второго века оно получило уже форму настоящего, постепенного и больше или меньше продолжительного оглашения, сопровождавшегося молитвою и постом. В третьем веке, благодаря обстоятельствам времени, оглашение это развилось в целый *институт* (катехуменат), правильно и систематически подготавливавший к посвящению в таинства веры.

На институт этого рода, равно как и на все дальнейшее литургическое образование крещения имели влияние особенно распространившиеся во втором веке языческие мистерии – самофракийская, орфическая, пифагорейская, преимущественно же элевзинская. Познакомимся с последними, влияние коих наиболее вероятно. *Мистерии* эти разделялись на *малые* и *великие*, первые совершались *весною* (в марте), последняя *осенью* (в сентябре). *Малые* мистерии состояли в *посвящении неопитов*. В назначенный день посвящаемые *купались* в реке Илисс (они совершались близ Афин в Агре на берегах этой реки); потом одевались в окровавленные кожи жертв, принесённых Юпитеру, *постились* несколько дней, давали *клятву* хранить ненарушимое молчание обо всем, что бы они ни увидели в капище богини (Цереры); произносили вслед за жрецом *особенные непонятные слова*... Удостоенные первой степени посвящения назывались *листами*.

Через год они *приносили жертву* Церере и тогда им открывали уже высшие таинства, давая им имена *опоптов* или *эфиров* (созерцателей). Великие мистерии праздновались 9 дней, из коих каждый имел особое название. В первый день, называвшийся *агирма* (день сборища) все посвящённые или мисты собирались близ храма, чтобы удостоиться возведения во вторую степень *телгетов* или совершенных. Во второй день, *галаде мнете* (море посвящённых) они *купались* в соляных источниках, находившихся между Афинами и Элевзисом и обладавших (по уверению жрецов) свойством очищать и просвещать тело и душу. На третий день (день жертвы) *приносили жертву* богине. В четвёртый день, *фийя*, посвящённые ходили *процессией вокруг храма*, везя колесницу богини, с посаженною на ней священной вороной. На пятый день, *лаипадефорий*, посвящённые под предводительством додука попарно бежали по городским улицам с *факелами* в руках, а потом в глубоком молчании *обходили вокруг наружных стен храмовой ограды* и по окончании этой процессии передавали свои факелы додуку, который махал ими на присутствовавших, так как огонь должен был очищать их. Шестой день (яккос был самый торжественный и посвящался чествованию яккоса или Бахуса (Бакха) сына Цереры. Из Афин выходили священными воротами (гиера пилэ) и священной дорогою (гиера одос) всю ночь шли к Элевзису. На этом пути происходило посвящение мистов в *эпопты*, при совершении обрядов гиерокериксом или главою жрецов – глашатаев. После многих *омовений* посвящаемым надевали чрез плечо *небу аду* (лосину), облачали их в белые льняные одежды и венчали *миртом*. По окончании обрядов жрецы поздравляли новых своих собратьев, называя их *эвдемонами*, *ольбиосами* (счастливыми), затем двери храма отворялись и эпопты вступали в святилище и преклонялись пред статуей прелестной женщины. Эта последняя часть церемонии называлась *фотопегиею* (вступлением в просветление). В седьмой день праздновалось возвращение Цереры (гефиризма). Восьмой день (эпидаврий) посвящался чествованию Цереры и Эскулапа. В девятый день (племохоэ т. е. день глиняного сосуда), жрецы,

наполнив вином два сосуда, выливали из них вино из одного *на восток*, из другого *на запад*; потом наполнив сосуды *освящённою водою* кропили ею присутствовавших, которые расходились по домам, когда гиерофант или верховный жрец произносил таинственные слова: *конкс омпакс*⁴⁵³.

Деление христиан на экзотериков и есотериков Климент Александрийский и Ориген оправдывают ссылкой на подобное деление учеников в знаменитых философских школах, какова например, пифагорейская⁴⁵⁴, хотя не показывают, чтобы последняя имела прямое влияние в этом случае. Гораздо вероятнее и очевиднее связь разделения христиан на верных и оглашённых с подобным делением членов мистерияльного языческого культа на посвящённых и непосвящённых, и влияние этого культа на христианский катехуменат.

Оглашённые обыкновенно делились на *три класса*. *Первый* класс составляли *слушающие* (ἀχρωμένοι, audientes), которые допускались лишь к слушанию Слова Божия и проповеди. Ко *второму* классу принадлежали *припадающие* (gcnuflectentes или prostrati), которые могли присутствовать при общественной молитве, называемой *ευχή* κατεχουμένων и стоя на коленях принимать благословение епископа. Наконец *третий* класс составляли *просящие* (αἰτοῦντες, competentes), уже вполне наставленные и приготовленные, которые назывались поэтому также просвещёнными и просвещаемыми (φωτισμένοι и Φωτιζόμενοι), смотря по тому, готовились ли они к принятию крещения, или принимали его, или только что приняли⁴⁵⁵. Прошедшие эти степени, ново крещённые признавались *совершенными* (τέλειοι) и *посвящёнными* в таинства религии (μεμυημένοι) и допускались к участию в святейшем таинстве евхаристии. Самое крещение, как часть так называемой *disciplina arcani*, называлось *μυστήριον* (arcanum, sacramentum), *τελειωσις* или *τελετή* (perfectio), *μυησις* (initiatio), *μυσταγωγία*, *σύμ^ολον* τῆς σωτηρίας и *συμβολον* του αγιασμού (symbolum sanctificationis).

Продолжительность оглашения была, нужно полагать, различна, смотря по степени понимания и нравственному

достоинству оглашённых⁴⁵⁶. Впрочем, трёхгодичное приготовление, кажется, может быть принято за правило⁴⁵⁷.

Вышеозначенные степени оглашённых, очевидно, соответствуют степеням логического мистериального культа: листов, телетов, эпоптов или эфиров, называвшихся потом эвдемонами, ольбиосами, хотя строгой параллели между теми и другими нет. Название крещения просвещением соответствует названию фотопегии, которым называется в мистериях вступление в, храм и поклонение богине.

В самом литургическом образе совершения крещения, который в целом и частях восходил именно ко времени господства мистерии, в его символической обстановке нельзя не замечать следов влияния на него последних, хотя влияния чисто внешнего. Там и здесь посвящаемые *постятся*; посвящаемый там произносит *особенные, непонятные слова* за жрецом, здесь произносит *исповедание веры*; там *ходят вокруг храма* возя колесницу богини, с *факелами* в руках *попарно обходят вокруг храмовой ограды*, под предводительством *додука*, который потом *осеняет* этими *факелами* посвящаемых в знак очищения; здесь новокрещаемый с *восприемниками обходит вокруг купели* со *свечою* в знак сочетания со Христом, предшествуемый *епископом* или *пресвитером*, который потом *осеняет* новокрещаемого его *свечою*; там даётся *клятва* в сохранении тайны, здесь произносится *отречение* от мира и дьявола и как-бы *клятва* в верности Христу. Там обращается жрец *к востоку* и ⁴⁵⁸ ⁴⁵⁹ *западу* и выливает по кувшину вина, здесь обращаются священник и новокрещаемый *к западу при отречении* и *к востоку при исповедании веры* и для поклонения Христу. Там и здесь на новопосвящённого надевается *белая одежда* и кроме того там *лосина*, а здесь *крест*. Там приносятся *жертвы* богине, здесь тоже новокрещаемый в первый раз делает *приношения* и участвует в *бескровной жертве евхаристии*. Ясно, что как в катехуменате, так и в обряд крещения церковь хотела представить противовес мистериальному культу языческому к ослабить интерес, какой возбуждал последний в

массе, удовлетворив мистическому настроению, неразлучно присущему религиозным душам.

Рядом с крещением взрослых в третьем веке, как уже замечали мы, было распространено в церковной практике крещение христианских детей. Судя по выше процитированному нами взгляду Иринея на христианство, можно с вероятностью полагать, что крещение детей практиковалось уже в его время и было делом так обыкновенным, что не встречало возражений. Существование крещения детей с самых ранних пор христианства было тем естественнее, что оно находило нечто аналогичное в религиозном культе почти всех дохристианских народов.

Религиозные омовения новорождённого с разными символическими действиями были в обычае у всех народов. У браминов индийских встречаем целый ряд обрядов, аналогичных с обрядами крещения, хотя и совершавшихся разновременно. Очищение дома и кропление св. водою, наречение имени были как бы подготовительными действиями к знаменательному обряду бритья головы (тисагулы), совершавшемся по истечении трёх лет. Обряд этот состоит в следующем. Сначала голову и все тело намазывают растительным маслом, потом обмывают тёплой водой, красят лоб и другие части отваром сандала или акшатмасом; на руки надевают коралловые браслеты, на шею такое же ожерелье. Пурогита (священник), по прочтении сапкальпы и совершении гомама (жертвы огню) киноварью чертит перед ребёнком четырёхугольник и очерченное пространство засыпает не шелушённым рисом. С одной стороны, сажают ребёнка, с другой ставят идола Вигнессуару и тогда призванный цирюльник бреет ребёнку голову, оставляя небольшой чуб на макушке. По окончании бритья, сопровождаемого пением и музыкою, женщины купают ребёнка и одевают в самое нарядное платье. Когда ребёнку исполнится 5 лет, ему надевают через левое плечо отличный знак касты – снурок ссученный из трёх тесёмок, в девять ниток каждая. Этот обряд называется унпанайяна (введение в науки или вернее в таинства секты) и продолжается четыре дня. Мы отметим лишь некоторые черты

из этого чрезвычайно сложного обряда. Дитя с отцом и матерью садятся при этом обряде *лицом к востоку*... Снова бреют дитяти голову, купают в ванне и одевают в платье касты. Пурогита, читая мантрам (молитву) надевает на него снурок. Это действие сопровождается пением, музыкой, боем в медные тарелки, а в городах и колокольным звоном. Потом юный брамин садится *лицом к востоку*, отец рядом с ним *лицом к западу*, полы панделя опускаются до земли при музыке и пении женщинами молитв. В это время отец даёт сыну тайные наставления о его обязанностях, о силе мантрамов и правах браминов⁴⁶⁰. У сиамских буддистов, когда ребёнку исполнится три года, его купают в реке, каковой обряд совершается торжественно⁴⁶¹. В культе ламаитов Тибета и Бутана встречаем обряд весьма похожий на наше крещение. По рождении младенца приглашают гелонга (священника). По его распоряжению приносят вместительный сосуд, в который вливают поровну воды и молока. Гелонг освящает эту смесь, читая молитвы и дуя па неё, потом погружает в неё и купает в ней новорождённого⁴⁶². В культе персов также находим религиозное омовение: младенца обмывают попеременно три раза бычачьей уриной и три раза водою⁴⁶³. У греков тоже новорождённого обмывали: в Спарте вином, в прочих областях водою. На пятый день младенца обносили три раза вокруг домашнего очага, этого алтаря домашнего, – после чего новорождённый причислялся к членам семьи, с предоставлением ему всех дальнейших прав законного ребёнка⁴⁶⁴. У римлян также совершали очищение в осьмой день над девочкою, над мальчиком в девятый, отчего день назывался dies lustricus. Обряд этот состоял в том, что тёща или свекровь, вынув младенца из колыбели мазала ему своею слюной губы и лоб, слегка ударяла по рукам, и давала имя. Этот день каждый римлянин должен был чествовать пиром и жертвоприношениями ларам и пенатам и непременно быть облачённым в белое одеяние⁴⁶⁵. По всей вероятности, омовение или очищение новорождённых с разного рода обрядами существовало и у других народов, хотя мы и не имеем сведений на этот счёт.

Как бы ни было, впрочем, и приведённых данных достаточно, чтобы понять, что христианское крещение детей не составляло явления исключительного и одиночного, а напротив вполне гармонировало с общечеловеческим религиозным обычаем совершать так или иначе омовение и другие символические действия над новорождёнными, и как рождение духовное самым естественным образом стало в связь с рождением телесным, не возбуждая никакого протеста.

Только в третьем веке мы встречаем не сочувствие к крещению детей в среде самой церкви, именно в лице Тертуллиана. Смотри по состоянию, расположению и возрасту полезнее отлагать крещение, чем тотчас его совершать, особенно над детьми. Зачем без крайней нужды подвергать восприемников опасности? Они могут умереть и не выполнить данного ими обета, если же и живы будут, то духовные склонности детей могут воспрепятствовать их ожиданиям. Правда, Господь наш сказал о детях: не возбраняйте им прийти ко Мне (Матф. 19, 14). Пусть же приходят они, когда уже несколько возмужают, когда будут в состоянии понимать учение и исполнять свои обязанности, пусть начнут с того, чтобы познать И. Христа, прежде нежели сделаться христианами. Зачем спешить очищением грехов в невинном возрасте... Даже есть причины отлагать крещение и для взрослых молодых людей, потому что они подвержены слишком сильным страстям: пусть прежде или женятся, или укрепятся в веровании и воздержании⁴⁶⁶.

Не трудно видеть, что на Тертуллиана в этом случае «имел влияние монтанизм, требовавший продолжительного приготовления, как необходимого условия к принятию крещения и за грехи после крещения безусловно и безвозвратно исключавший из своей среды. Этот риторический взгляд на христианство, придающий слишком большое значение человеческой самодеятельности в деле спасения и оставляющий слишком мало места сверхъестественному действию божественной благодати, в строгом применении ограничил бы круг христиан лишь незначительным числом избранных (как это и случилось в монтанизме), так как

слабости и страсти не имеют предела в своём развитии и большинству пришлось бы умереть вне христианства, не смотря на желание их принять его. Поэтому православная церковь, назначение которой – «призывать и спасать погибших», не мог не разделять его вполне. Руководствуясь им с свойственной ей умеренностью в отношении к взрослым, детям она преподавала крещение втуне, предоставляя устраить их спасение главным образом божественной благодати, принимая поручительство за них со стороны верующих членов. Выразительницею этого православного взгляда является карфагенская церковь. Африканский епископ Фид, не отвергая крещения детей, находил необходимым отлагать его до восьмого дня, так как крещение заступило место обрезания. Для рассуждения об этом в 254 г. Киприаном созван был собор⁴⁶⁷ из 66 епископов, на котором состоялось такое постановление: «Мы думаем, что никого не следует удерживать от получения благодати и духовное обрезание ограничивать по примеру телесного, но что всякого нужно допускать к благодати Христовой, по выражению Петра: никого не следует считать скверным и нечистым.

Если что-нибудь может препятствовать людям принимать благодать, то это скорее у взрослых и стариков их тяжкие грехи. И так как и тяжчайшим преступникам, которые многие грехи прежде соделали, если он потом веруют, подаётся отпущение грехов, и никто не лишается крещения и благодати, то тем менее можно лишать этого дитя, которое, как новорождённое, ничем не согрешило, кроме того, что по причине своего телесного происхождения с самого рождения заражено древнею смертию, – которое тем легче получить прощение грехов, что ему отпускаются не его собственные, а чужие грехи. Посему на соборе мы постановили никого не лишать божественной благодати. Так как так принято вообще, то это, как мы думаем, должно быть соблюдаемо особенно в отношении к детям, которые тем больше заслуживают нашей помощи и божественного милосердия, что они с минуты самого рождения плачут, как бы прося о помощи»⁴⁶⁸. По мнению Мюнтера (Mimter) с этого времени крещение детей стало законом во всей африканской церкви⁴⁶⁹.

В александрийской церкви крещение детей также встречало сочувствие, как показывает пример Оригена. В конце третьего века оно было в употреблении также в испанской церкви⁴⁷⁰.

Совпадение христианского крещения с языческими омовениями новорождённых едва ли ограничивалось только бытием того и других. По той мере как крещение детей входило в общецерковное употребление и делалось обычным фактом христианской жизни, обычаи, которыми сопровождались языческие омовения и которые глубоко ещё коренились в жизни народной, едва ли не имели влияния, хотя бы чисто внешнего и отрицательного, на литургическую форму христианского крещения. По крайней мере между многими обрядами последнего и обрядами предшествовавшими, сопровождавшими и завершавшими омовение новорождённых и введение во все права семьи и общества в языческом культе много аналогичного. Но несмотря на это, при самом предубеждённом взгляде, вью *христианском* крещении нельзя найти ни одного обряда, который бы не имел своего собственного чисто христианского основания. Церковь, видимо, с величайшей осторожностью старалась удовлетворить потребностям религиозного сознания, выразившимся в дохристианском культе, оставаясь в то же время верною христианским началам.

Относительно *времени* крещения не дано ни Христом, ни апостолами никакого распоряжения и в практике апостольской, как мы замечали в своём месте, крещение не было приурочено к определённому времени. Апостолы пользовались удобною минутою, когда учение их проникало в верующее сердце, я тотчас преподавали крещение, так что временем крещения было время обращения⁴⁷¹. Поэтому крещение преподавалось во всякий день и всякий час. Иустин в своём описании крещения, как видели мы, ещё не определяет времени, когда оно совершалось. Но в третьем веке мы уже встречаем определённые времена, к которым приурочивалось торжественное крещение: таковы *пасха* и *пятидесятница*. Тертуллиан, у которого находим первое известие об этих временах крещения, ссылается не на предание, а указывает

догматическое основание для этого. «Торжественный день крещения есть *день Пасхи*, когда страсти Господни, в которые мы крестим, уже совершены. Другой торжественный день для крещения есть *Пятидесятница*, когда и воскресенье Господне неоднократно засвидетельствовано среди учеников и ниспослана благодать Св. Духа, и возведено пришествие Господа. Впрочем, каждый день есть день Господень, всякое время, всякий час удобны для крещения»⁴⁷².

Устанавливая определённые дни для крещения, как наиболее приличные для совершения таинства, древняя церковь имела в виду придать больше торжественности таинству с одной стороны, с другой дать оглашённым время достойным образом подготовиться к нему. Но она далека была от того, чтобы ставить крещение в исключительную и необходимую связь с означенными днями, всякий день и час она считала удобным для крещения. «Если они (дни) разнятся торжественностью—говорит Тертуллиан—то благодать от этого ничего не теряет». Таким образом благодать (*gratia*) таинства и торжественность совершения (*solemnitas*) Тертуллиан ставит вне всякой зависимости друг от друга: торжественность совершения — дело церкви, а сила и действие таинства—благодатное дело Духа Св., стоящее вне условий времени и места. Притом, так как торжественность эта могла иметь место только в отношении к взрослым, то крещение детей совершалось, нужно полагать, во всякое время, по требованию обстоятельств.

Относительно *места* крещения, как и относительно времени, положительного повеления не оставили ни Христос ни апостолы, и практика новозаветная представляет, как мы видели, полное безразличие в этом отношении⁴⁷³. Иустин слишком неопределённо говорит о месте крещения, чтобы вывести что-нибудь положительное на этот счёт. В третьем веке также не встречаем ясных свидетельств относительно этого предмета. Церковь и в это время, по-видимому, руководилась принципом, практиковавшимся в апостольское время. «Все равно, говорит Тертуллиан, креститься в море или в пруде, в реке или в источнике, в озере или бассейне. Нет различия ни между теми, которых Иоанн крестил в Иордане, ни между теми,

которых апостол Пётр крестил в Тибре. Евнух, которого диакон Филипп крестил в воде, случайно попавшейся на дороге, удостоен был одной и той же благодати»⁴⁷⁴. Устройство особых мест с специальным назначением служит крещению (баптистериев) падает на четвёртый век, когда христианство получило свободу в отправлении богослужения и право гражданства.

Вода и теперь, как прежде, считалась безусловно необходимым и единственно и исключительно пригодным веществом для таинства крещения. Только некоторые гностические и манихейские секты отвергали её как элемент слишком обыкновенный на их взгляд, несоответствующий важности и достоинству таинства. Тертуллиан пишет целый трактат об этом предмете, в котором доказывает необходимость этого элемента в таинстве крещения и защищает исторически его достоинство, «Мы, как рыбы, – говорит он, – предводимые Иисусом Христом, главою нашим, рождаемся в воде и не можем иначе сохранять жизни своей, как пребывая в той же воде»⁴⁷⁵. «Ничто не кажется им столь странным и невероятным, говорит он о еретиках, как то, что Бог с одной стороны пользуется самым простым веществом для произведения своего божественного дела, а с другой придаёт ему величественное действие. Таково наше крещение. Все при нём кажется просто: нет никакого блеска, ни пышности, ни великолепия. Видя, что тут человек только погружается просто в воду и оmyвается водою, причём над ним произносится несколько слов, люди темь менее убеждаются в возможности ниспослания ему чрез то жизни вечной, что он не выходит из этой купели ни более чистым, ни более опрятным»⁴⁷⁶. Вода, по воззрению Тертуллиана, древнейшая стихия «благодатная по своему происхождению». При сотворении мира «она была седалищем Духа Божия, который предпочёл ее всем прочим стихиям. Все было не иное что, как ужасный хаос... Вода, одна вода, вещество совершенное, изящное, чистое служила престолом для Духа Божия. Посредством же воды Он творил различные части вселенной; ей преимущественно пред другими стихиями Бог повелел: «да изведут воды гад душ живых. И так

вода первая произвела то, что имеет жизнь, дабы никто не удивлялся, что крещение водою может даровать душе нашей жизнь вечную. При образовании даже человека Бог употребил воду для совершения сего превосходного создания. Хотя собственно земля составляла то вещество, из которого человек сотворён, но она не могла быть к тому годна иначе, как в влажном и смоченного виде.... Довольно уже и того, что мы привели, дабы открыть прообраз (крещения) с самого начала мира. Дух Божий, носившийся верху воды, Сам указал нам, что Он укрощающимся доставит духовное возрождение Натура воды, освященная Духом Божиим, получила силу освящать человека в таинстве крещения»⁴⁷⁷.

Затем Тертуллиан переходит к истории и указывает религиозное значение, какое придавали воде язычники. «У них в обычае новообращённых своих посредством некоторого рода крещения посвящать в мистерии богини Изиды, или бога Митры. Они употребляют в честь богов своих торжественные возлияния. Сверх того, когда нужно принести очистительные жертвы,.... то дома, храмы, целые селения и города орошают водою. Известно также, что во время игрищ Аполлопиевых и Элевзинских, люди, празднующие их погружаются в воду: обряд, соблюдаемый ими в той уверенности, что они чрез то возродятся и избегнут казни за свои преступления. Равным образом и у древних, кто осквернял себя убийством, тот должен был изглаживать пятно сие посредством очистительной воды. Если же слепые язычники уверены в том, что вода естественною сплюю может изглаживать их злодеяния: то может ли быть сомнение, чтоб она не производила того же действия силою и властью Бога, Творца стихий и виновника всех их качеств? Если они верят, что религия подаёт в воде такую спасительную силу, то какая религия больше, как не та, которая исповедует Бога живаго»⁴⁷⁸...

В культе и истории израильского народа он указывает прообразы действия воды при крещении. Пользуясь народною верою, что нечистые духи носятся над водами, он находит менее невероятного в том, что Ангел Господень председатель над водами и приводит их в движение для спасения людей. Для

большого удостоверения в этом указывает на силоамскую купель. «Сие телесное исцеление было предзнаменованием получаемого нами духовного врачевства»... В переходе израильского народа чрез красное море также видит прообраз крещения; равно как воды крещения преобразованы были водою, изведенною чудесно Моисеем из камня. Наконец Тертуллиан указывает на роль, какую играла вода в жизни и судьбе Иисуса Христа. «По-видимому стихия эта всегда сопровождает И. Христа, говорит он. Первый опыт верховной власти своей показывает Он над водою, превращая ее в вино на браке в Кане. Он приглашает всех жаждущих пить воду вечную, которая есть Сам Он. Объявляет, что кто напоит одного от малых сих чашею студёной воды, тот не погубит мзды своей. Он отдыхает у источника Иакова. Ходит по водам. Часто переплывает море Геннисаретское. Вливает воду в умывальницу, чтобы омыть ноги ученикам. Свидетельство крещения продолжается до самых страстей Его. Наконец, когда по смерти был Он прободен, абие изыде кровь и вода из ребр Его»⁴⁷⁹.

Самому крещению предшествовал ряд предварительных действий: –разумею *принятие в число оглашённых, наречете имени и избрание восприемников.*

Относительно *принятия в число оглашённых* подробных сведений мы не имеем; писатели этого века предполагают его, как дело обыкновенное и известное. Но на основании имеющихся сведений можно приблизительно составить такое понятие об этом акте. Желавший принять христианство просил епископа допустить его к оглашению. Епископ, собрав нужные сведения относительно просителя п подвергнув предварительному испытанию, принимал или отказывал⁴⁸⁰. Дети христианских родителей принимались без особенного испытания, если они были способны к оглашению. В числа оглашённых они находились от 7–10 лет. Самый *обряд* принятия состоял в *молитве, возложении рук и знаменовании крестным знаменем* и совершался, по всей вероятности, публично, при общественном богослужении.

После наставления и предварительного испытания совершалось над оглашённым *заклинание*. Откуда и каким образом возникло христианское заклинание и как вошло в состав христианского крещения? Заклинание христианское – явление не исключительное. Вера, что чрез призывание Бога и молитву могут быть изгоняемы злые духи и сокрушаема сила диавола восходит выше христианства. В среде иудеев много было заклинателей, т. е/ лиц, обладавших искусством изгонять демонов посредством известных заклинательных формул⁴⁸¹. Христианство не только не могло опровергнуть эту веру, но должно было оправдать ее. Так и случилось. Врачевание беснования, составлявшего столько же господствующую, сколько страшную болезнь дохристианского человечества, было одним из великих дел спасителя. Священные книги нового завета представляют множество примеров изгнания бесов Иисусом Христом⁴⁸². Апостолам также даны были власть и повеление изгонять бесов, в силу которых ап. Павел напр. не только лично изгонял бесов, но и посредством принадлежащих ему вещей, так что некоторые из скитающихся иудейских заклинателей стали пользоваться именем Иисуса Христа при заклинании бесноватых, употребляя такую формулу: «заклинаем вас Иисусом, которого Павел проповедует»⁴⁸³. Это единственное место в новозаветных книгах, в котором встречается слово *εξορκιστής*; но оно относится к иудейским заклинателям. Изгнание же бесов Иисусом Христом и Апостолами нигде не называется заклинанием.

Бесспорно, что врачевание церковью бесноватых стоит в непосредственной связи с чудесным врачеванием Иисуса Христа и Апостолов, есть как бы продолжение данного последним полномочия изгонять бесов и по форме естественно совпадает с иудейским заклинанием. Но как иудейское заклинание не имело отношения к обрезанию и не было даже религиозным актом, так и изгнание бесов И. Христом и Апостолами не имело никакого отношения к крещению. Ни в рассказе об Иоанновом крещении, ни в рассказе о крещении апостольском (даже над язычниками) не находим и следа заклинания. Притом изгнание бесов, как врачевание немногих,

следовательно, как явление случайное и исключительное, само по себе, едва ли могло вызвать употребление заклинания при крещении над всеми без исключения; оно могло существовать, как отдельный литургический акт, но не могло войти в состав крещения и не могло простирается на людей здоровых. Значит, основания этого обычая нужно искать не в частных предписаниях и фактах, (каковы повеление изгонять бесов и изгнание), а в общем воззрении на естественное состояние до христианского человечества. У ап. Павла есть два места, в которых заключаются первые основы для церковного заклинания. В послании к Коринфянам он советует коринфскому обществу предать кровосмесителя сатане (παράδωαι τῷ Σα'τανῶ)⁴⁸⁴. Тоже самое выражение употребляет он в послании к Тимофею, где говорит об Имени и Александр, что он предал их сатане (παρέδοχα τῷ σατανᾷ)⁴⁸⁵. В основании этих мест лежит очевидно представление, что исключаемый из христианства возвращался во власть сатаны, и что, следовательно, все находящиеся вне христианства находятся во власти сатаны. А так как задача крещения состоит в том, чтобы освободить человека от этой власти и сообщить Духа Святого, то весьма естественна, что при крещении стали употреблять заклинание и изгнание злого духа, совершенное отречение от него, от его власти. Употреблялось ли оно и при крещении иудеев, неизвестно. Относительно же язычников и у иудеев было общее представление, что они находятся под властью князя тьмы; представление это получило еще большую силу в христианстве, и чем больше обращалось язычников, тем более необходимым представлялось отречение от идолослужения и от дьявола, как его виновника, и отогнание его молитвою. В третьем веке усилению этого представления содействовали чрезмерные преследования и ереси с одной стороны, с другой аскетизм, который видел в этом козни дьявола, и который вообще на весь нехристианский мир смотрел, как на обиталище злого духа, управляющего мыслями и действиями людей.

Такое объяснение происхождения заклинания при крещении нам кажется, самое простое и естественное. При нём становится понятным, почему Иустин при описании крещения не

упоминает о нём: или оно вовсе еще не употреблялось в его время, или не получило общецерковного значения. Тертуллиан же напротив трактует о нём совершенно ясно и притом – что особенно важно – прямо говорит, что отречение сатаны при крещении основывается не на писании, но на предании, но что оно тем не меньше важно и обязательно. «И наконец – говорит он – приступая к крещению, пред погружением в воду (*adituri aquam*) при самой купели (*ibidem*) да и еще прежде в церкви при руковозложении предстоятелей (*aliquanto – prius in ecclesia sub antistitis manu*) свидетельствуем, что отрекаемся от диавола, гордыни (*pompa*) и ангелов его. Потом трижды погружаемся, отвечая (*respondentes*) несколько обширнее, чем Господь в Евангелии повелел.⁴⁸⁶ Если Тертуллиан говорит лишь об отречении, то Киприан довольно подробно говорит о заклинании, которое совершалось над бесноватыми прежде всего, а потом и над всеми вообще. *Если же кто-нибудь – пишет он – смущается тем, что некоторые из тех, которые крещаются больными, одержимы притом нечистыми духами, то пусть знает, что упорное неистовство диавола имеет силу до спасительной воды, в крещении же теряет дядь своего неистовства.... поскольку теперь даже чрез заклинателей голосом человеческим и властью божественною диавол мучится и томится, и часто обещает выйти, оставить людей Божиим, хотя лжёт, и то, что сделано прежде Фараоном, производить» тою же упорною и коварною ложью. Когда же приступают к спасительной воде и освящению крещения, мы должны знать и верить, что диавола лишается силы и человек, посвященный Богу, милостью Божьею освобождается. Ибо как скорпионы и змеи, которые на суше имеют силу, поверженные в воду лишаются своей силы и своего яда: так и злые духи, которые называются скорпионами и змеями, изгоняются нами данною от Господа властью, не могут более оставаться в теле человека, в котором после крещения и освящения поселяется Дух Святый и пр.⁴⁸⁷.

При столь ясных свидетельствах непонятным кажется, каким образом многие писатели могли отрицать существование заклинания в первенствующей церкви и считать его продуктом 4

или 7 века. Причина эта заключается, очевидно, в том, что делали различие между *отречением* (*abrehtuntatio*, ἀποταγή) и *заклинанием* (ἐξορκισμός). Напр. Pertchen так рассуждает об этом: «из того, что знамение креста употреблялось при крещении, отнюдь нельзя заключать, будто употреблялось заклинание дьявола или так называемый *exorcismus*. Он не имеет ни малейшего родства с отречением дьявола от его дел.... Итак, те, кои считают *exorcismus* за общий обычай древней церкви, обманываются. Те, которые крестились, отказывались от дьявола; но совершавший крещение не заклинал его»⁴⁸⁸. Но это различие едва ли может иметь большое значение. Коль скоро существовало отречение, то должно было существовать и заклинание. В основании отречения лежало не только представление о власти дьявола над людьми вообще, но и предположение определённого влияния его на приемлющего крещение, равно как убеждение, что только посредством молитвы и поста, возложения рук и крестного знамения можно удалить его. Поэтому Henke совершенно справедливо замечает: «новый брат отрекался от мира, дьявола и всех ангелов его и всей его прелести (Терт, *de spectae*, с. 24 *de cor milit.* с. 3). Отречение это первоначально было не больше как обещание отвращаться и убегать идолов, идолослужения, языческих праздников и зрелищ. Но оно вело дальше и к другому представлению и служило поводом к заклинанию»⁴⁸⁹. Мы с своей стороны прибавим, что отречение с необходимостью вызывало заклинание. Так как власть дьявола над человеком слишком велика, чтоб он сам лично и добровольно мог освободиться от нея при своём нравственном бессилии, то церковь должна была помочь ему изгнать из него злого духа и тогда уже требовать отречения от него.

Итак, можно с уверенностью кажется остановиться на следующих положениях: до половины второго века заклинание и отречение от дьявола при крещении не было в употреблении; в конце же второго и в третьем веке употреблялось не только отречение от дьявола, но и заклинание или изгнание его.

Подробного описания *акта заклинания* не находим у писателей этого века. Приблизительное понятие о нём даёт

формула молитвы, сохранившаяся в Апостольских Постановлениях.

При крещении детей, которые ни могли ни сознавать, ни говорить, избирались *представители или поручители*, которые от их имени произносили отречение и обет. «Зачем без крайней нужды подвергал опасности поручителей (sponsores)? они или могут умереть, не выполнив данного ими обета, или же дурные наклонности детей могут воспрепятствовать их ожиданиям. Поручительство, по намерению древней церкви, должно было иметь и имело без сомнения двоякое значение: во-первых как свидетельство, что крещение совершено предписанным в христианской церкви порядком, следовательно действительно *de jure*, во вторых как ручательство за верное исполнение принятых при крещении обязательств, чтобы крещение было действительно *de facto*, достигло своей цели.

Откуда и когда возник этот обычай назначать восприемников или поручителей? Вопрос этот решается различно. Одни производят его из В. Завета, другие из римского права. Объясняющие происхождение этого обычая из ветхого завета ссылаются на места Исаии VIII, 2 и XLIX, 22 в связи с LX, 4 и LXVI, 20. Но в первом месте говорится о рождении обетованного дитяти, а вовсе не об обрезании, ни другом каком-нибудь религиозном акте. В другом, где говорится о принесении сына и дочери на руках, разумеется политическое возвращение Израиля из плена. В связи с этими местами хотят понимать и те места новозаветных писаний, где рассказывается, что приносили детей к Христу и Он возлагал на них руки. Но тут речь об обыкновенном возложении рук и нет никакого намёка на какое-нибудь поручительство. Несколько правдоподобнее мнение, производящее трактующий обычай из практики иудейского обрезания. Буксторф трактует о двух свидетелях при обрезании: один видимый свидетель – член израильского народа, выбор которого принадлежал родителям; другой невидимый – пророк Илия, Ангел завета (Малах. III, I), который за свою ревность к восстановлению истинного богочитания получил право присутствовать невидимо при каждом обрезании, и для которого поэтому ставилось особое седалище.⁴⁹⁰

В связи с этим, кажется, стоит представление об участии Ангела в крещении, о котором говорит Тертуллиан.

Но странно, что о свидетелях при обрезании не упоминается ни в ветхозаветных, ни в новозаветных писаниях. В рассказе об обрезании Иоанна (Лук. 69–63), говорится о наречении имени, о друзьях и соседях, а об особых свидетелях ни слова.

Тоже самое нужно сказать и относительно христианского крещения. О свидетелях и поручителях не упоминается не только в рассказе о крещении взрослых (причём иудейский обычай не мог быть применим), но и о крещении целых домов. Вообще между обрезанием и крещением незаметно никакой параллели. В позднейшее же время, именно во втором и третьем веке, когда крещение нередко сравнивается с обрезанием, может быть обращено было внимание на его обряды вообще и в частности на употребление при нём свидетелей.

Нельзя отрицать также, что на введение этого обычая имело влияние и римское право, тем больше, что древнейшие отцы и учителя церкви, по крайней мере многие, до принятия христианства были юристами и адвокатами и потому естественно могли перевести из правовой практики определения, которые могли бы содействовать обеспечению прочности и силы крещ в его внешних отношениях, к, каковым принадлежало усыновление и взаимная порука.

Но практика Иудейского обрезания и юридическая римская практика едва ли могли бы впервые вызвать данный обычай, если бы не было поводов к тому в среде христианства. Отцы церкви могли воспользоваться тою и другою для юридического обоснования этого обычая и дальнейшего определения прав и обязанностей восприемников, но едва ли без, нужды стали бы усложнять обряд крещения. По нашему мнению, возникновение этого обычая всего естественнее объяснять с одной стороны злоупотреблениями еретиков, с другой гонениями. Юные и неопытные в вере христиане, не имея близких и постоянных руководителей легко поддавались обольщениям или угрозам гонителей, или увлекаемы были еретиками, принимая их учение

за истину. Чтобы по возможности предотвратить или уменьшить зло, церковь нашла необходимым свидетельство или поручительство, как за относительную зрелость и надлежащую подготовку новообращаемых, так и за дальнейшее поведение их, которое вверялось ближайшему и тщательному надзору восприемников. Притом же между падшими и особенно предателями много было таких, которые утверждали, что они никогда христианами не были и не принимали крещения, равно как впоследствии, когда христианство стало составлять честь и преимущество, могли быть (и были действительно) случаи, что язычники объявляли себя, христианами. В виду таких случаев необходимы были свидетели для констатирования факта крещения. Этою двойственной причиною объясняется и то, что восприемники, по воззрению церкви, выраженному и в церковном законодательстве, имели не юридическое только значение (как свидетели), но и религиозно-нравственное (как крестные отцы) и что между ними и теми, у которых они воспринимали и которых они воспринимали, устанавливалось духовное родство, параллельное родству кровному. Отсюда вытекали известные юридические и нравственные отношения между теми и другими.

Трудно указать с точностью время введения Церковью этого обычая. Принимая во внимание высказанные нами соображения, временем его появления можно признать вторую половину второго века. Учёный юрист Бэмер хочет находить указание на него у Иустина, полагая, что новокрещенного вели к крещению никто иной, как свидетели⁴⁹¹. Но выражение Иустина слишком неопределённо, чтобы утверждать это решительно. В римской церкви установление этого обычая связывается с именем папы Игина, жившего около 154 года⁴⁹². Но введение этого обычая принадлежит не римской церкви, как показывает самое предписание, а особенно то, что Тертуллиан не сочувственно относится к этому обычаю. Началом своим он восходит, кажется, выше времени Игина, и обязан им какой-нибудь другой церкви, из которой стал переходить в римскую.

При крещении ли только детей или же и при крещении взрослых требовались свидетели или поручители – на это

положительного ответа не дают письменные памятники третьего века. В предписании вышеназванного папы, кажется поручительство требуется, или точнее допускается, и по отношению к взрослым, в случае нужды⁴⁹³. Поэтому, за несомненное можно признать, что поручительство требовалось особенно за лиц больных физически или подозрительных в нравственном отношении. Так напр. за рабов требовалось свидетельство господина о его поведении⁴⁹⁴. Если такое свидетельство давалось формально и официально в общественном собрании, то оно вероятно равносильно было отчеству.

Наречение имени христианского новокрещенному известным становится только в третьем веке, хотя несомненно, что оно существовало уже раньше и по всей вероятности, даже в апостольское время.

Имена у всех народов всех религий представляют не только филологически – этимологический, но и исторический, даже теологический интерес. В именах (хотя конечно не всех) выказываются национальные и религиозные особенности. Этим объясняется, конечно, и то значение, какое имело у всех народов наречение имени. Поэтому небезынтересно поближе познакомиться с этим обычаем у народов языческих. У *индийских браминов* обряд наречения имени новорождённому (нагма-карма) совершается на 12 день и представляет религиозное торжество. Родные и знакомые, совершив омовение, приносят жертву огню (гомам) и планетам покровительницам. Отец, сидя под панделем с младенцем на руках, читает сан – кальпу (молитву известного рода). Подле него ставят медное блюдо, наполненное рисом: указательным пальцем правой руки, в которой он держит золотое кольцо, отец чертит на рисе месяц, день, название созвездия, под которым младенец родился, и имя, какое желает дать ему; последнее произносит он троекратно громким голосом⁴⁹⁵. У *буддистов цейлонских*, как и у индусов, гороскоп определяет дни наречения имени. Цейлонцу даётся два имени: первое при рождении, носимое до двадцатилетнего возраста, другое в этом возрасте выбирается им самим⁴⁹⁶. У *ламаистов* Тибета и

Бутана обряд наречения имени составляет религиозное торжество: имя нарекает гелонг (священник) по собственному усмотрению, или по совещанию с священными книгами. Все имена ламаистов – имена буддийских святых⁴⁹⁷. *Китайцы* имеют по пяти имён: при рождении даётся имя общее той фамилии, к которой принадлежит новорождённый китаец; чрез месяц другое так называемое молочное, – это – обыкновенно название цветка, птицы, рыбы или зверя; при начатии учения мальчику даётся третье имя, по окончании четвёртое, при поступлении на службу – пятое, и это последнее остаётся ему на всю жизнь⁴⁹⁸. У *персов* новорождённому после омовения мобед (жрец) даёт имя одного из изедов (светлых духов) или богатырей древности⁴⁹⁹. У *римлян* имя давала, при самом очищении, старшая женщина в семействе, тёща, или свекровь⁵⁰⁰. У *камчадалов* имя новорождённому и новорождённой даётся в память деда, бабки, или какого-нибудь родственника мужа по восходящей линии: это большею частью имена зверей, или имена прилагательные, напр.: тихий, добрый и т. п. У *бурят* – *шаманов* имя новорождённому даётся по первому предмету, попавшемуся на глаза отцу или матери; у *бурят-ламаистов* имя нарекает лама, по совещанию с звёздами и священными книгами. У *калмыков* вместо имени дают в прозвище первое слово, выговоренное его родными в минуту рождения, или название встречного животного⁵⁰¹.

Христианская церковь в силу духовного воззрения на жизнь не могла усвоить себе языческих обрядов, сопровождавших наречение имени. По крайней мере нам неизвестно, чтобы наречение имени в древней церкви сопровождалось какою-нибудь торжественностью. Она обращала внимание, кажется, на внутренний смысл имени, даваемого новорождённому. И в этом отношении из всех языческих религий только буддизм и ламаизм, а также религия персов имеет некоторое родство с христианством; в первых давались имена святых буддийских, в последних имена изедов (светлых духов) и героев древности. Наибольшее родство замечается в этом отношении между иудейством и христианством. И это весьма естественно. То и другое находится в самой тесной религиозно – исторической

связи, одинаково признают откровение за норму веры и правило жизни и согласны в отношении к ветхому завету. В следствие этого номенклатура обеих религий представляет много общего⁵⁰², как нечто общее представляют и те религиозные действия, с которыми связано в каждой из них наречение имени, т. е. обрезание и крещение, – чрез что между прочим сохранялась живая связь между ветхозаветною и новозаветною церковью.

Но так как у иудеев было множество имён, которые связаны с иудейством в строгом и исключительном смысле⁵⁰³, то христианство естественно не могло целиком усвоить номенклатуру иудейскую, а с самых ранних пор должно было создать собственную номенклатуру, или изобретая новые имена для своих последователей или преобразуя прежние сообразно с своим характером.

Побуждение к этому оно находило в истории ветхого завета, в имени своего основателя и в его примере.

Как известно, Иегова, заключая завет свой с Авраамом, переименовал имя Аврам на Авраам и имя жены его Сара на Сарра⁵⁰⁴. И вообще в ветхом завете именам придавалось большое значение и можно сказать в истории ветхого завета нет не одного случая или лица, при которых имя не имело бы особенного значения; и это значение всегда стояло в такой или иной связи с обетованием Мессии. У пророков часто говорится о новых именах, которые должен получить народ израильский, в силу дарованных ему преимуществ. Особенно это было любимой темой пророка Исаии⁵⁰⁵. Ссылка на эти предсказания часто встречается в новозаветных писаниях.

Наконец, уже на рубеже между древним и новым миром имя как бы разделяет тот и другой, как и самая личность, его носившая, явилась как бы переходным звеном от ветхого завета к новому, от царства закона к царству Божию: разумею имя Иоанна. Когда хотели назвать его при обрезании именем отца его Захарии, отец, будучи нем, написал на дощечке: Иоанн имя ему. Такое нарушение фамильной традиции возбудило страх не только в соседях, но и во всей нагорной стране иудейской: «все положили это на сердце своём, замечает евангелист, и

говорили: что будет младенец сей?» Что он имел быть, – тогда же предсказал в объяснение своего поступка Захария а что был, – показала история.

Имя Иисус Христос выражает, по этимологии и по объяснению священными писателями, его значение, как Спасителя человечества, и в этом смысле имя новое, собственно христианское.

Сам Христос при призвании к апостольству Симона переименовал его в Кифу или Петра. Наконец Савл по обращении в христианство получил имя Павла. Хотя перемена эта стоит вне всякой связи с крещением, и в повествовании Деяний о крещении наречение имени не упоминается, тем не меньше нельзя не признать, что уже в апостольское время новокрещённым, по крайней мере язычникам, давалось христианское имя, о чем свидетельствуют имена, сохранившаяся в книге Деяний.

Тоже нужно сказать и о после апостольском времени до третьего века, хотя и нет ни одного свидетельства на этот счёт, кроме нескольких имён. Только в третьем веке встречаем факт переименования при крещении. Епископ Стефан при крещении двух взрослых детей Адриана и Павлины переименовал мальчика в Неона, а девочку назвал Марию. Имена переменялись, нужно полагать, не всегда. По крайней мере о том же епископ Стефан известно, что он, при крещении некоего Немезия и его дочери, последней дал имя Луцилы, тогда как имя первого не переменял⁵⁰⁶. Факты эти, хотя ничего не говорят о какой-нибудь определённой, на собственно христианских началах основанной, практике наречения имени, но бесспорно предполагают принятый обычай переменять языческие имена, если епископ находил это нужным, при чем последний поступил так или иначе, переменял или не переменял имя, давал такое, или иное имя, случайно и произвольно, а соображаясь с обстоятельствами, и быть может не без внимания к церковной, особенно местной традиции.

Что же касается собственно христианских детей, родившихся от христианских родителей, то им без сомнения давались имена собственно христианские, или уже освящённые

церковным употреблением (т. е. имена предков, особенно родителей) или совершенно новые.

Номенклатура христианская представляла бы много интереса, если бы можно было проследить ее исторически с самого начала и отделить собственно христианские имена от иудейских и языческих (преимущественно греко-римских); она наглядно представила бы нам, как христианство постепенно входило в сознание и жизнь, как личную, так и общественную. Но сделать это нет никакой возможности, так как большая часть имён христианских раннего времени не сохранилась, а сохранившиеся имена смешанного характера⁵⁰⁷; собственно, христианских очень немного известно из рассматриваемого и предшествующего времени.

Судя по тем именам, какие нам известны, мы можем лишь сделать следующие замечания, относительно характера христианской номенклатуры.

Имена христианские выражали прежде всего отношения и обязанности христианина к Богу. Таковы греко-латинские имена Феофил, Феодор, Феофор и проч.

Но характернее те имена, которые относятся к Основателю христианства. Имя Иисус и Христос, или то и другое вместе, кажется, не употреблялось, вероятно из благоговения к этому имени, которое, по выражению священного писания, выше всякого имени⁵⁰⁸. Но рано уже встречаются имена, выражающие отношение и почтение ко Христу, напр. Христиан, Христофор, Христина. Имя Мариам также встречается уже в апостольское время⁵⁰⁹.

Более употребительны были имена апостолов и евангелистов, особенно Петра и Павла, как имена собственно христианские.

Затем христианскую номенклатуру особенно обогатили мученики и святые. Немногие между ними общего свойства: большая же часть собственно христианская, выражающая нравственные качества носившего лица как напр: Поликарп, Климент и пр.

Наконец, так как в рассматриваемое время достигло широкого развития учение об Ангелах и их отношении к

христианам, то стали давать и имена Ангелов.

Имена не только в иудействе, но и в язычестве не были лишь пустым звуком, простою кличкою, а всегда почти заключали в себе какой-нибудь смысл; тем большее значение они должны были иметь для христианской церкви, ному что по намерению Спасителя имя должно заключать религиозно-нравственный смысл. И действительно в древней церкви получивший такое или иное имя нравственно обязывался осуществлять идею, в нём заключающуюся; жить сообразно с именем. Отсюда в древних характеристиках святых постоянно встречается выражение: «по имени тако и житие».

Ближайшим же образом крещению предшествовало *освящение воды*.

По народному верованию, которого в принципе не отвергала и древняя церковь, в воде злые духи имеют свое местопребывание. «Не общее ли в народе мнение, что известные нечистые духи носятся над водами как бы в подражание тому, что в начале мира Дух Божий носился верху воды? Много слышно рассказов о мрачных источниках, об ужасных ручьях, о купальнях в банях, о чанах в домах, о заколдованных колодезях и водоёмах, которые, судя по сказкам, глотают или душат людей силою конечно злого духа»⁵¹⁰. В силу такого воззрения естественно, что вода прежде чем она могла быть орудием очистительной благодати таинства должна быть сама очищена и освящена. На вопрос: «разве мы теперь крестимся тою же самою водою, какая была при начале мира? Тертуллиан отвечает: «вода может быть не совсем та самая, но она одного с нею рода... Всякий род воды по тому преимуществу, что верху ея носился Дух святой, имеет силу и способность обратиться в таинство освящения, когда призван будет Бог для совершения сего действия. Дух святой немедленно нисходит и, остановись верху воды, освящает ее присутствием своим; вода таким образом освященная, облекается такою силою, что сама себя может освящать. Впрочем, она имеет особенное отношение к намерениям Божиим при совершении крещения: мы осквернены грехами, вода способна нас от них очищать»⁵¹¹.

После освящения воды совершалось, кажется, снова *закливание*, т. е. изгнание из новокрещаемого нечистого духа за которым следовало *отречение* от дьявола. По крайней мере Тертуллиан в выше приведённом месте различает двоякое закливание. Первое совершалось по принятии в число оглашённых в общественном собрании; на него указывают ясно слова: *aliquanto prius in ecclesia sub antistitis manu*; под *antistites* нужно разуметь особых лиц заклинателей. Другое закливание совершалось при самом крещении и соединялось непосредственно с отречением от дьявола; на это последнее указывает Тертуллиан словами: *adituri aquam* и *ibidem*. Это-то акт заклинания и отречения и понимают Тертуллиан и Киприан, когда говорят об отречении от мира и дьявола, к которому лишь приготовлением служило закливание при оглашении.⁵¹²

Что касается *формулы* отречения, то Тертуллиан и Киприан, по всей вероятности, воспроизводят ее почти буквально, с незначительными сокращениями и вариациями. У первого она выражена словами: «отречься от дьявола и прелести его и ангелов его»⁵¹³; у последнего: «отречься от дьявола и мира». Более полную рецензию ее представляют Апостольские постановления⁵¹⁴.

При заклинании употреблялось *крестное знамение*. Оно употреблялось и при принятии в катехуменат и при самом крещении. Киприан говорит о новокрещенных, что они возрождены и знаменованы знаменем Христовым⁵¹⁵, и прибавляет: что же означает знамение и на какой части должно быть положено, объявляет Бог в другом месте: обойди весь Иерусалим и положи знамение на челах мужей.

Крестному знаменю церковь всегда приписывала сверхъестественную силу и действие, а потому ничего не могло быть естественнее, если и при крещении оно употреблялось не только в качестве символа, но в качестве действительного орудия против враждебных сил и знамения веры, тем больше, что употребление отличительных знаков было не чуждо и дохристианскому культу. В Индийском культе отличительным знаком был намам т. е. лобный знак, который состоит из двух косых белых и одной прямой красной полосы, расположенных в

виде римской цифры, у разделённой посредине вертикальной чертой⁵¹⁶.

В противоположность отречению от дьявола произносилось *исповедание веры*. Вступая в крестную купель—говорит Тертуллиан, мы исповедуем христианскую веру в предписываемых ею изречениях. Антиохийский Собор осудил Новатия между прочим за то, что он уничтожал веру и исповедание, предшествовавшие крещению»⁵¹⁷. Содержание этого исповедания указывает Тертуллиан. Сказавши, что Дух Святый омывает и очищает нас от греха посредством воды не иначе как при исповедании веры, запечатлённой печатью Отца и Сына и Св. Духа призываемых во свидетели (чем очевидно указывается на формулу) он продолжает: «как исповедание веры я надежда спасения основываются так сказать на ответственности трёх божественных лиц, то тут необходимо также вспомнить и о церкви; ибо где Отец, Сын и Св. Дух, там и церковь, составляющая таинственное тело трёх божественных лиц»⁵¹⁸. Исповедовалась таким образом вера в Троидного Бога и Церковь. Содержание это в связи с выражением: «в предписанных изречениях» заставляет признать почти с уверенностью, что при крещении употреблялся символ веры, может быть тот самый, какой приводится у него.

К предварительным действиям относилось *помазание елеем*. Впрочем, Тертуллиан при описании крещения упоминает лишь о помазании елеем после крещения, разумея конечно миропомазание. Единственным основанием к предположению употребления помазания елеем пред крещением служит то, что в Апостольских Постановлениях делается различие между ελαίου (oleum) и μύρον (unguentum).

Интересно, что у некоторых писателей этого века встречаются указания на употребление *меду* и *молока* при крещении. Тертуллиан напр, говорит: inde suscepti lactis et mellis concordiam praegustamus⁵¹⁹. Упрекая Маркиона в том, что он оставил все обряды правоверных, в числе последних также упоминает мёд и молоко. «Ты—пишет он признаешь себя учеником Г. Христа и думаешь, что Христос приходил на землю для разрушения дел Бога Творца, а между тем Он (т. е.

Христос) и до сих пор не отвергнул ни воды творца, которою нас омывает, ни елея, которым нас помазует, ни смешения меду и молока, которым нас питает, ни хлеба, под которым самое тело свое представляет⁵²⁰. Из писателей греческой церкви упоминает об употреблении меду и молока Климент Александрийский⁵²¹. Быть может употреблялась также и соль, о которой упоминают позднейшие западные писатели рядом с мёдом и молоком. Но употребление этих веществ при крещении, кажется, было в обычае только в западной церкви, так как еще Иероним об употреблении меду и молока говорит, как о «*mos ac typus ia accidentis ecclesiis*», а свидетельство Климента составляет исключение и по неопределённости своей не может служить доказательством существования этого обычая и в восточной церкви.

Откуда же, спрашивается, западная церковь могла взять этот обычай? Молоко употреблялось, как мы видели, в ламаитском культе, который, кажется, вообще имел значительное влияние на западную церковь, особенно в позднейшее время, хотя допускать влияние его в данном случае нет оснований. К оправданию употребления меду и молока могло служить то обстоятельство, что израильтянам когда-то обещано было, что Бог введёт их в страну, кипящую мёдом и млеком. Затем сладость Слова Божия в В. Завете часто сравнивается с сладостью меда, а молоко первая пища человека, с которою в Новом завете сравнивается первоначальное христианское учение. Так как христианство есть в преобразовательном смысле обетованная земля, учение которого служит как бы молоком для новообращённых и новорождённых христиан и сладким мёдом для истинных христиан, то естественно, что эти символы приняты при крещении, которое вводит в обетованную землю, в царство Божие. Что касается соли, то она имела значение и в дохристианском культе. У греков она употреблялась при жертвах и священных действиях, как можно видеть из сочинений Гомера и других поэтов. В иудейском культе также употребление её при жертвах предписано еще Моисеем⁵²². В новозаветных писаниях часто соль употребляется, как символ

постоянства и благоразумия, чистоты и не поврежденности⁵²³. В этом смысле она могла быть употребляема и при христианском крещении.

Самый акт крещения в третьем веке, как и во втором, состоял *в троекратном погружении в воду*, соответственно трём лицам Св. Троицы, имена которых произносились при погружении. Тертуллиан так описывает «объясняет этот акт. «Подобно как Иоанн Креститель был Предтечею Господа, приуготовляя пути Его, так и Ангел, предпоставленный над крещением направляет путь Духа Святого посредством воды, омывающей и очищающей нас от греха, но не иначе, как при исповедании веры нашей, запечатанной печатью Отца и Сына и Св. Духа, коих всех трёх призываем мы во свидетели.... Если всякое свидетельство утверждается отзывами трёх свидетелей, то темь больше надежда наша может твердо опираться на число трёх божественных лиц, служащих залогом и спасения нашего и веры нашей»⁵²⁴. Церковь поступает так, произвольно, а на основании установления, «для крещения дан закон и предписана форма: шедше говорит Христос, иаучите вся языки, крестя их во имя Отца и Сына и Св. Духа⁵²⁵. После воскресения Он (т. е. Христос) обещает ученикам пребывать всегда с ними и даёт им последнюю заповедь – крестить во имя Отца и Сына и Св. Духа, а не в одного: потому и *погружаем в купели крещения не один раз, а три раза, не в одно лицо, а в три лица*⁵²⁶. У Киприана хотя не встречаем подробного описания акта крещения, тем не меньше краткие выражения его дают такое же точно представление о нём, особенно о формуле крещения. ⁵²⁷ Господь – говорит он – после воскресения, посылая учеников своих, дал им наставление как крестить, говоря: дана мне всякая власть, шедше научите вся языки крестяще их во имя Отца и Сына и Св. Духа. *Объявляет Троицу, в таинство которой должны быть крещены народы*. Исповедует ли эту троицу Маркион? И потом, когда после воскресения Апостолы посылаются к язычникам, – получают повеление крестить их во имя Отца и Сына и Св. Духа. Каким же образом некоторые, находящиеся вне церкви и восстающее против церкви, говорят,

что язычник, где бы и как бы ни был крещён только бы во имя Иисуса Христа, может получить отпущение грехов, когда Сам Христос повелел крестить языки *в полную и совокупную Троицу*⁵²⁸.

Но известию Тертуллиана и Киприана, таким образом, акт крещения состоял из троекратного погружения, фактически выражавшего веру в Триединого Бога, и из произносимой при этом предписанной формулы. Замечательно, что как Тертуллиан, так и Киприан троекратным погружением при крещении и произносимую при этом формулой стараются оправдать и защитить догмат Св. Троицы от искажения еретиками. Такая аргументация ясно говорит о древности и общецерковном употреблении троекратного погружения и формулы.

Ясное свидетельство Тертуллиана о погружении при крещении, как нельзя лучше, опровергает мнение тех католических учёных, сторонников обливания, которые утверждают, что погружение отменено с введением крещения детей. Сам Тертуллиан говорит о существовании крещения детей в его время и, однако при описании обряда крещения не указывает никакого различия, которое допускалось бы в нём относительно детей. Да и трудно сказать, почему бы при крещении детей могло быть отменено погружение. Скорее оно могло-бы казаться неудобным в отношении к взрослым, как справедливо замечает Августин, так как требовало совершенного обнажения с одной стороны, с другой большой купели, в которой мог бы быть погружен взрослый. И так как эти требования не всегда удоисполнимы, то очень может быть, что допускался иногда и иной способ крещения, но не иначе как в виде исключения, в случае нужды⁵²⁹.

Что касается *формулы* крещения, то она трактуется не только как дело традиции, но как предписание и закон, данный Самим И. Христом и безусловно обязательный для Церкви. Убеждение это до такой степени глубоко было в сознании древней церкви, что относительно необходимости формулы не возникало даже вопроса. Были учителя, которые отвергали церковное понимание ея и давали ей иное объяснение. Многие

еретики порицаются за то, что употребляют другую формулу и посредством ея выражают свои еретические мысли, но нет ни одного намека на то, чтобы крещение совершалось без всякой формулы.

Крещение еретическое вообще значительно уклонялось от общецерковного крещения и не даром служило предметом спора между частными церквами. Общецерковное крещение казалось еретикам слишком простым и они, приспособляя его к своим туманным теориям христианства, придавали ему мистериальный характер, при чем смешивали в одно два таинства, крещение и миропомазание, уничтожали самостоятельность того и другого, и что гораздо важнее – лишали крещение водою почти всякого таинственного значения. До нас дошли сведения только о крещении некоторых сект, каковы: маркиониты, валентиниане и маркозиане.

Крещение Маркиона о котором трактует Тертуллиан, в африканской церкви в сущности кажется не отличалось от православного, и Тертуллиан считает его действительным; вся разница его, по известию Тертуллиана, состояла главным образом в том, что оно преподавалось лишь безбрачным, а женатым не преподавалось. Равным образом Киприан, ссылаясь в доказательство троичности лиц божественных на троекратное погружение, не говорит, чтобы Маркион отличался от церкви в этом отношении. Впрочем, из обличений Тертуллиана и Киприана, направленных против него, можно заключить, что Маркион не придавал таинственного значения воде и крестил не в Троицу, и во имя И. Христа.

Сообразно с своим антропологическим воззрением, на котором зиждется система его вероучения, Маркион допускал *тройственное крещение*. По мнению Мюнтера *первое* было общее христианское, посредством которого оглашенные допускались к исповеданию религии; *второе* совершалось при принятии в число совершенных (τελείων), *третье* было может быть особенное посвящение на учительскую должность. Неандер трактует лишь об одном крещении Маркиона. По его мнению, к крещению Маркион допускал только неженатых, женатые же оставались в числе оглашённых до тех пор, пока в

состоянии были отказаться от брачного союза, и вообще так как новокрещенные посвящались всецело всеблагову Богу, то они должны были вести аскетическую жизнь, отказываясь от имущества и от всех удовольствий. По церковной теории Маркиона, для допущения к крещению требовалась совершенная зрелость в теоретическом и практическом христианстве. К делам диавола, от которых должен был каждый отречься пред крещением, причислял Маркион чувственные удовольствия и рождение детей. Кто принимал крещение, тот принимал в тоже время на себя обязательство строгой аскетической жизни. Маркион настоятельно требовал, чтобы оглашенные участвовали во всех благочестивых упражнениях, во всех молитвах общества. Он осуждал обычай высылать оглашённых пред началом церковных молитв, как противоречащий простоте апостольского установления и христианской любви.

Валентиниане обыкновенно ставятся в один класс с маркионитами. Епископ римский Стефан одинаково признавал действительным крещение Маркиона, Валентина и Апеллеса, которые крестили во имя Иисуса Христа и в отпущение грехов⁵³⁰. Как ревностные сторонники мистериософии они также вероятно имели различные степени освящения новопринимаемых членов, соответственно тройственной классификации людей (ολικοί, ψυχικοί, πνευματικοί)⁵³¹. Но, по всей вероятности, только первое освящение при принятии иудеев и язычников называли крещением и совершали по православному обряду, хотя, быть может, придавали ему не больше значения, как и Маркион⁵³².

Неандер относительно крещения Валентиниан замечает: «По учению Валентина высшая природы на земле соединяются с ангелами, как слабейшая женская часть, образуя одно целое откровения божественной жизни. Поэтому при крещении у валентиниан употреблялось возложение рук (χειροθεσία) предстоятелем их общества с словами: εἰς λύτρωσιν ἁγυε λικήν, в тоже λύτρωσις, коего прежде этого причастником сталъ Ангел крещающагося⁵³³. Употреблялась ли эта формула при крещении оглашённых, или при втором или третьем посвящении – не

известно. Формула эта, вероятно, стоит в связи с общим представлением об участии Ангелов в крещении.

Более подробные сведения находим о *крещении маркозиан*, приверженцев жившего во 2 веке теософа Марка. Некоторые маркозиане не хотели допускать вовсе крещения водою, а употребляли при своём освящении смесь из елея и воды и присоединяли еще особенное помазание⁵³⁴. Другие допускали *двоякого рода освящение*: первое они называли *Иисусовым крещением*: τὸ βάπτισμα τοῦ φαινομένου Ἰησοῦ ἀφεσεως ἀμαρτιῶν (in remissionem по древнему латинскому переводу); другое (освящение) называлось ἀπολύτρωσις и, как крещение духом, сообщаемо было для высшего совершенствования (εἰς τελειωσιν) и союза с отцем всего (ἀναγεννησις εἰς τὴν ὑπὲρ πάντα Βύναμιν) пневматикам, в отличие от психиков. Наконец, с Иисусовым крещением соединялось *крещение Иоанново*⁵³⁵. Таким образом у них принималась тройственная градация освящения: *Иоанново крещение* (βάπτισμα); *крещение Иисусово* (ἀπολύτρωσις) и *совершенное освящение* (τελειωσις). Градация эта соответствует, очевидно, составным частям человеческого существа (σῶμα, ψυχή, πνεῦμα) и сообразной с ними классификации христиан. Впрочем, крещение Иоанново и крещение Иисусово может быть составляли одно и считались крещением психиков.

Соответственно этим различным родам освящения, при них употреблялись *различные формулы*. При крещении водою произносилась такая формула: εἰς ὄνομα ἀγνώστου πατρός τῶν ὅλων, εἰς ἀλήθειαν μητέρα πάντων, εἰς τὸν κατελόντα εἰς Ἰησοῦν, εἰς ἐνωσιν καὶ ἀπολύτρωσιν καὶ κοινωσίαν τῶν δυνάμεων. Формула эта очевидно составлена по образцу православной и выражает в сущности содержание последней. Чтобы внушить больше благоговения посвящаемым, к ней прибавлялись еще некоторые, по одним еврейские, а по другим сирские слова, которые поэтому различно и переводятся и понимаются⁵³⁶.

Самое ἀπολύτρωσις преподавалось с следующими словами: τὸ ὄνομα τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ πάσης ὀφειλῆς, καὶ κυριότηχος, καὶ ἀλήθειας, ὃ ἐνεδύσατο Ἰησοὺς ὁ Ναζαρηνοὺς ἐν ταῖς

ζωαίς του φωτός του Χρίστου, Χρίστου ζωντος δια πνεύματος αγίου εις λυ- τρώσιν αγγελικην ονομα το της αποκαταστάσεως Μεσσία. За этою формулою тоже следовали чуждые слова⁵³⁷.

Формула эта произносилась при посвящении предстоятелем. Новопосвященный отвечал: confirmatus sum et redemptus sum (εστηρίγμαι και λελυτρομαι) et redimo animam meam ab aeone hoc omnibusque, quae sunt ab eo, in nomine Iao (εν το ονοματί του ·Ιαώ) qui redemit animam ejus in redemptionem in Christo vivente. Собрание прибавляло припев: ειρηνη ττασίν εφ' ους το ονομα τουτο επαναπαύεται. Затем следовало помазание миром, которое считалось символом распространённого над всем благоухания, чем и оканчивалось священное действие.

Место, где совершалось посвящение, называли: Νυμφών (брачный чертог). В основании этого названия лежит очевидно представление многих гностиков о крещении, как союз или духовном брак. По известию Иринея, валентиниане и плирому свою называли νυμφών, что еще более указывает на это представление. Имя Iao, упоминаемое в этой формуле, египетского происхождения и кажется у валентиниан или по крайней мере у маркозиан было священным именем.

Само собою разумеется, православная церковь, требовавшая простоты и сообразности крещения с установлением, не могла быть расположена к сложной мистериальной форме совершения крещения с столь же сложною и темною формулою, из-под которых все-таки проглядывали еретические фальшивые представления. Поэтому-то она и настаивала на простой и вполне целесообразной форме тоекратного погружения в воду с произнесением простой, понятной евангельской формулы: во имя Отца и Сына и Св. Духа, соединяя непосредственно с крещением водою крещение духом. Впрочем, еретическое крещение не оставалось без влияния на общецерковное крещение, в котором освящение воды и помазание ея елеем, едва ли не главным образом обязаны своим происхождением этому влиянию. Особенно же еретическое крещение должно было повлиять на литургическое образование крещения Духом.

Крещение духом представляет теперь несколько иную форму, чем какую имело оно в апостольское время и получает специфическое название таинства миропомазания.

«По изшествии из спасительской купели – говорит Тертуллиан – *мы приемлем св. помазание*, по древнему чину, по которому посвящаемые на богослужение обыкновенно помазывались елеем из рога; так помазан был Аарон Моисеем. Потому-то и Христос получил это наименование от хрисмы, т. е, духовного помазания, поскольку помазан Духом от Бога отца. Так и у нас *помазание* совершается телесным образом, а споспешествует духовно; как и самое крещение – телесный акт, так как погружаемся в воду, производит духовное действие, поскольку освобождаемся от грехов⁵³⁸... Потом – продолжает он – *возлагают на нас руки* призывая и привлекая к нам чрез благословение Духа Святаго»⁵³⁹. В другом месте Тертуллиан ставит в аналогическую связь три христианских таинства: крещение, миропомазание и евхаристию. «Плоть омывается водами, крещения, говорит он, чтобы душа очистилась. Плоть помазывается, дабы душа освятилась. Плоть осеняется крестным знаменем, дабы душа восприняла силы. Плоть удостоивается возложения рук, дабы Дух просветил душу. Плоть питается телом и кровию Христовою, дабы душа насытилась сущностью Бога своего⁵⁴⁰. Кроме аналогии этих таинств, совершаемых над плотью, но производящих действие на душу, Тертуллиан, кажется, ставит их в том порядке и последовательности, как они совершались: крещение, миропомазание и евхаристия следовали, непосредственно друг за другом.

Киприан упоминает о миропомазании, когда высказывает свое мнение относительно принятия еретиков и что особенно важно – называет его, как и крещение, таинством (*sacramentum*). «Тех – говорит он – кои крещены вне церкви и у еретиков и схизматиков (раскольников) только осквернены обыкновенною водою, когда они приходят к нам и к единой церкви, нужно крестить, потому что *возложения рук* для них недостаточно, чтобы получить ев. Духа, если не примут и церковного крещения. Ибо только тогда они могут вполне

осветиться и сделаться чадами Божиими, *если возродятся тем и другим таинством*, как написано; «кто не родится водою и Духом, не может войти в царство Божие»⁵⁴¹.

Как ни кратки и неполны сведения, сообщаемые Тертуллианом и Киприаном относительно миропомазания, они достаточно ясны, чтобы составить приблизительное понятие о его существе и значении и о литургическом совершении его.

Миропомазание прежде всего состояло в непосредственной связи с крещением, согласно с намерением Спасителя и с апостольским воззрением на отношение этих двух таинств. Воззрение это живо было присуще сознанию Церкви и она защищала его против еретиков, которые, сообразно с своими теориями, преподавали миропомазание только совершенным членам и следовательно отделяли от крещения, «Кто не родится водою и Духом, тот не может войти в царство небесное» –этот закон церковь живо признавала, защищала и практиковала, сообщая тотчас после крещения водою крещение Духом.

Но при всей непосредственной, органической связи крещения и миропомазания они не сливались и не отождествлялись в сознании церкви, а сохраняли свою относительную самостоятельность как в догматическом, так и нравственном отношении. Это—два акта, которые граничат одень с другим, как граничит тело и душа в человеке. Но эти пограничные акты производят различные, существу каждого соответствующие, действия; одно отчуждает человека от ветхого царства (от царства греха с его виновником) и даёт возможность и право на вступление в новое царство; другое—вводит его в это царство, утверждает в его правах и даёт силы на служение в новом царстве. Благодаря столь ясному и отчетливому сознанию различия таинственных действий св. Духа, Церковь, соединяя их вместе, в тоже время трактует их, как два самостоятельные таинства, составляющие один полный акт возрождения⁵⁴².

Еретики, утратившие церковное сознание относительно связи и различия двух таинств и сливали их в одно, трактуя миропомазание как высшую степень крещения, и в тоже время

отделяли, преподавая первое только совершенным. Понятно, что церковь с своей стороны должна была противопоставить практике еретиков свою практику, которая бы, выражая связь двух таинств, выражала их самостоятельность. И мы действительно находим теперь такую практику в церкви. Насколько туманно было понятие о таинстве миропомазания у еретиков и насколько шатка и неопределенна была основанная на нём литургическая форма таинства, настолько ясна и тверда форма церковная, наглядно воплощающая сознание существа и значение миропомазания.

Чтобы нагляднее показать самостоятельность таинства миропомазания, Тертуллиан сравнивает его с ветхозаветным помазанием священников и с внутренним таинственным, помазанием Иисуса Христа.

Литургическая форма совершения таинства миропомазания, созданная продолжительною практикою и теперь являющаяся общецерковною, представляет некоторое развитие, сравнительно с апостольскою практикою, хотя в сущности остается верною последней. В состав миропомазания входят: *помазание миром, знаменование крестным знамением и возложение рук*. Каждому из этих актов приписывается, кажется, специфическое действие.

Помазание елеем или миром было как бы посвящением на служение Христу, таинственным освящением нового, омытого от грехов человека, выделением его и обыкновенной среды на всецелое служение Богу: *саго ungitur* – говорит Тертуллиан – *ut anima consecratur*. Потому-то Тертуллиан и ставит это помазание в параллель с ветхозаветным помазанием на священство. Помазание удержали и еретики. Веществом помазания служил елей (*oleum*) т. е. растительное или оливковое масло. У еретиков употреблялся бальзамъ (*βάλσαμος*). Может быть в противодействие им возник в позднейшей церковной практике обычай – готовить мир из разных веществ⁵⁴³.

Но одно посвящение человека Богу и освящение его существа могло остаться простою потенцією, не имело бы реального значения, если бы человек был предоставлен

собственным силам, самому себе исключительно; для того, чтобы быть действительно достойным высокого звания, на которое он посвящён, ему нужны сверхъестественные, благодатные силы. Эти силы и подаются ему посредством *крестного знамения*: *ergo signatur, ut et animi muniat. Quum perfectissimo custode appposito Christi videlicet signagulo (τὴν σφραγίδα του κυρίου) juvenem communisset*, рассказывает Климент Алекс. ¹). Под *signaculum* разумеется, нужно полагать, как крестообразное помазание, так и крестное знамение. Крестное знамение таким образом имеет здесь особенное значение. Оно служит печатью, утверждающего помазуемого в богодарованных правах и предохраняющую от греха, а также источником новых сил. Что такое значение приписывается крестному знаменю, это очень понятно. Крест, на котором принесена всеудовлетворяющая жертва, для сознания церкви есть источник божественной жизни и благодатных сил, а потому естественно, что знамение крестное является средством сообщения этих сил.

А так как, наконец, божественная сила не действует помимо свободы человека, то и посвящение, и благодатные дары остались бы без употребления, если бы человек не в состоянии был сознавать своего нового звания и присутствия благодатных сил и свободно пользоваться ими. Нужен свет для души, который бы озарил и просветил её существо, и этот свет подается чрез *возложение рук*: *ergo manus impositione adumbratur, ut et anima spiritu illuminetur*». Руковозложение по природе своей как нельзя больше способно выразить этот именно просветительный акт благодатного действия. В то время, как два первые акта, помазание и крестное знамение, совершаются и производят свое действие чисто объективно, помимо личного сознания и воли совершающего и приемлющего таинство; в рукоположении личное сознание и воля непосредственно соприкасаются, входят в живое взаимодействие, и свет благодатный, подобно электрическому току, посредством руки передается приемлющему крещение. Может быть этим и объясняется то обстоятельство, что руковозложение составляло единственную форму таинства в

апостольской практике и имело широкое применение в последней. Одна ли или обе руки возлагались, с точностью трудно решить. Так как Тертуллиан христианское руково́зложение при миропомазании ставит вью связь с благословеньем Манассии и Ефрема Иаковом, при котором последний возложил и пременил руц, следовательно, употребил крестообразное возложение обеих рук, то следовало бы предположить, что подобное же возложение рук употреблялось и при миропомазании, тем больше, что в апостольской практике употреблялось при сообщении даров св. Духа ἐπιθέσις χεφών. Но Тертуллиан и Киприан как будто говорят о возложении одной руки. Caro manus impositione adumbratur⁵⁴⁴.

Таким образом крещение Духом Святым или помазание от Святого, которое сообщалось в апостольское время чрез возложение рук, теперь символизировалось и преподавалось в более конкретных формах, выражавших боле наглядно одно в сущности освящающее, утверждающее в благодарованных правах, укрепляющее и просвещающее действие божественной благодати. Такое различие формы рассматриваемого таинства стоит, очевидно, в связи с развитием догматической идеи, лежащей в его основе и является логически последовательным. Если сравнить православный литургический образ этого таинства с еретическим, то простота, ясность и целесообразность формы первого даёт ему неоспоримое преимущество над последним, делает честь православной церкви и носит явную печать руководства Духа Божия.

Совершителем миропомазания, как и крещения, судя по известию Тертуллиана был *епископ*, хотя право совершения миропомазания принадлежало и пресвитерам, по крайней мере столько же, сколько и право совершения крещения, т. е. право не безусловное, а получаемое от епископа. И вообще в это время не заметно какого-нибудь особенного ограничения на этот счёт относительно пресвитеров. Впрочем, так как миропомазание составляло как бы утверждение завета крещения, так сказать совершительный акт, то епископы, особенно римские, трактовавшие это таинство с точки зрения

римского права, в отдельных случаях в видах контроля, совершали конфирмацию сами, особенно во время гонений. Благодаря этим-то случаям, совершение его со временем и канонически усвоено в римской церкви исключительно епископу. Православная Церковь не приняла этого правила, предоставляя пресвитерам совершение всех таинств, за исключением рукоположения, присвоив, впрочем, епископу освящение мира для таинства миропомазания.

Покаяние в третьем веке, как и крещение, представляет широко развитой и формально образованный церковнообщественный институт. Уже в век апостольских мужей, как видели мы из писания Ерма, покаяние считалось средством к возвращению одежды дев или даров Духа Св., которых лишается человек чрез грех, и к примирению и воссоединению с церковью, п что кающиеся трактуются уже как особый класс, и символизируются под образом камней, лежащих около башни (т. е. церкви), пока снова будут приняты в здание. Как практиковалось покаяние в последующее время до третьего века – мы не имеем па этот счёт никаких сведений. Ни Иустин, ни Ириней ничего не говорят нам об этом. Но это вовсе не значить, чтобы покаяние, начало которого положено еще в апостольское время и применение которого замечается в эпоху мужей апостольских, не было в церковном употреблении во время Иустина и Иринейя. Напротив, широкое развитие и образование дисциплины покаяния в третьем веке необходимо предполагает практическую подготовку его во втором веке.

Общественное покаяние и теперь, как и в апостольское время, стоит в непосредственной связи с отлучением от общества, которое совершалось публично при богослужении. Описывая занятия христиан, Тертуллиан говорит между прочим: тут то (т. е. в собрании после чтения писаний и проповеди) произносятся приговоры именем Божиим. Будучи уверены, что пребываем всегда в присутствии Его, мы совершаем как бы суд божественный и горе тому будет даже на последнем страшном суде, кто заслужит быть отлучённым от общих молитв, от наших собраний и от всякого священного с нами общения⁵⁴⁵. Это

отлучение, очевидно, тоже самое, которое апостол Павел разумел под выражением «маран-афа»: тяжко провинившийся пред обществом член исключался из его среды и суд над ним предоставлялся Богу. Но это исключение не было безусловно безвозвратное, желавший мог снова возвратиться в общество под известными условиями, совокупность которых составляла общественное покаяние.

Тертуллиан признает общественное покаяние, по видимому, *неповторяемым*, как и крещение, и если допускает покаяние после крещения, то только *одно* и притом, как уступку и снисхождение к слабости человеческой, примыкая в этом случае к мнению Ерма. Предостерегая от злоупотребления божественною благодатью, он пишет: «Бог предвидел все его (диавола) пагубные хитрости, по закрытии дверей крещения отверз павшему грешнику двери второго покаяния, в которые можно войти, но по-видимому не более как *один только раз*, потому именно, что это есть уже *второе покаяние*⁵⁴⁶. Чем необходимее сие второе покаяние, тем очевиднее должны быть доказательства оногo. Тут не довольно того, чтобы, как при крещении, раскаяние было только добросовестное: надобно еще, чтоб оно засвидетельствовано было известным внешним обрядом (actus). Обряд этот называется у нас обыкновенно исповедью (exomologesis=ἐξομολογησις), посредством которой мы исповедуем пред Богом грехи наши не потому, чтобы он не знал их, а потому, что исповедание это есть начало исправления и удовлетворения за грехи. Оно требует, чтобы грешник питал и укреплял душу свою молитвою, постом, воздыханиями и слезами, чтобы день и ночь вопиял к Богу своему, чтобы преклонял колена пред священниками, повергался ниц пред престолом Божиим и просил братий своих молиться за него. Есть однако же люди, которым противна исповедь пред народом». Указав причины, по которым люди боятся публичной исповеди, и показав их незначительность в сравнении с важностью покаяния, Тертуллиан заключает: «итак, зная, что Господь после крещения даровал тебе в покаянии или исповеди, еще средство избавиться от ада, зачем отчаиваешься ты в своём спасении⁵⁴⁷. Акт исповеди (ἐξομολογησις), по

свойственному древней церкви словоупотреблению и по объяснению самим Тертуллианом, включает в себе совокупность действий, относящихся к покаянию, которые и указывает Тертуллиан.

Общественного покаяния никто не лишался (как видно особенно из главы 5), но оно дозволяется только однажды. И это согласно вообще с воззрением древней церкви, которая защищала оба эти положения. Но в сочинении своём *de pudicitia* Тертуллиан отступает от этих начал, отказывая в покаянии прелюбодеям и блудникам⁵⁴⁸.

Киприан защищает вышеуказанные положения против Новациан, которые хотя не отказывали падшим в божественной милости, не хотели однако допускать их ко второму покаянию и к воссоединению с церковью. Киприан запрещает общение с падшими, если они не раскаиваются, но считает жестокостью лишать покаяния тех, которые искренно раскаиваются и ищут примирения с Богом и с церковью. Без церковного же покаяния запрещает принимать в церковь даже по повелению мучеников⁵⁴⁹.

Церковное покаяние в одинаковой силе было как в африканской и латинской церквях, так и в восточной. Климент Александрийский, цитируя целое место из книги Ерма, относящееся к покаянию, говорит, что после крещения дано еще одно покаяние и что частое покаяние не есть покаяние⁵⁵⁰. Ориген также говорит, что о нравственности христиан заботятся предстоятели, что т., которые совершили преступление, исключаются из церкви и что *однажды* только допускается покаяние⁵⁵¹.

Так как общественное покаяние относилось лишь к тем, которые отлучены бы и от церковного общения, то оно и имело место только при *явных преступлениях* против религии и Церкви и имело целью примирение с оскорблённым обществом и снятие наложенного церковью наказания. Киприан прямо и неоднократно говорит, что церковь судит и после покаяния прощает только явно учинённые против нея преступления, отпущение же тайных грехов предоставляет Богу. «Мы, говорит

он, насколько нам позволено видеть и судить, видим лицо каждого; исследовать же сердце и проникать в мысли не можем. О сих судит тот, кто испытует тайные и провидит будущее, и кто имеет судить сокровенные сердца⁵⁵². У нас считается необходимым, чтобы чрез несколько лет епископы и предстоятели собирались вместе для совещания и распоряжения относительно того, что вверено нашему попечению; если что есть особенно важное, передается на решение общему собору, падшим же братьям и после крещения давлением уязвленным испрашивается врачество посредством покаяния: не потому будто бы от нас происходило прощение грехов, но чтобы чрез нас они возвратились к сознанию своих грехов и принуждены были полнее удовлетворить Господа⁵⁵³. Наконец, описавши процесс покаяния пресвитера Максима и других, подвергшихся покаянию вместе с ним, говорит: почему мы хотели, чтобы пресвитер Максим сознал свое положение. Прочих с великим одобрением народа мы приняли. Все же остальное предоставили Богу всемогущему, во власти коего все содержится⁵⁵⁴.

Этим воззрением на покаяние объясняются названия: *poenitentiae disciplina*, *orandi disciplina*, *patientiae disciplina*, *deifica disciplina* и другие подобные выражения, часто встречающиеся у Тертуллиана и Киприана. Равным образом и выражения *satisfactio* и *satisfacere* употребляются в том же смысле и означают те требования, какие должен исполнить кающийся, чтобы удовлетворить Церковь и возвратить ее расположение, на что указывает и выражение: *pacem dare*. Наконец, название: *poenitentia canonica*, сделавшееся наиболее употребительным к концу третьего и особенно в четвертом веке, формально выражает совокупность тех подвигов покаяния, которые требовались постановлениями епископов и соборов поместных.

Общественному покаянию, как мы уже видели, подвергались *падшие* (*lapsi*). Под падшими разумелись прежде всего перешедшие из христианства обратно в язычество, а потом еретики и тяжкие грешники. От падших справедливо отличают отступников (*apostata*), которые добровольно переходили в язычество и часто всю жизнь отказывались от

общения с церковью, тогда как падшие отрекались от веры скорее по слабости человеческой, из страха преследований, чем намеренно и добровольно⁵⁵⁵. Поэтому, отпадение последних трактовалось древнею церковью частью как *delictum carnis*, а главным образом как искушение сатаны⁵⁵⁶. В силу этого способность и готовность к покаянию являются необходимым предположением.

Впрочем, между падшими делалось различие, которым определялась различная степень виновности. В рассматриваемое время мы встречаем *три главных класса* падших. *Первый* класс составляли так называемые *libillatici*, т. е. такие христиане, которые во время гонений покупали у языческих властей письменное обеспечение своей безопасности, в котором или свидетельствовалось, что они вовсе не христиане (хотя они тайно и оставались ими), или предписывалось освободить их от принесения жертвы языческому божееству. О падших с этим именем трактует Киприан. Он считает их сравнительно менее виновными и настоятельно советует принимать их снова, прибавляя, что был бы большой ущерб для семейных отношений, если бы не допускать к церковному покаянию этого рода падших⁵⁵⁷. *Второй* класс составляли *sacrificati*, т. е. христиане, принесшие жертву идолам. К этим падшим церковь относилась гораздо строже, чем к первым, хотя без сомнения и по отношению к ним принимала во внимание – добровольно ли это делалось, или по принуждению, или в следствие соблазна, и сообразно с этим смягчала строгость церковного покаяния⁵⁵⁸. От принесших жертву отличаются иногда *thurificati* (курившие пред идолами фимиам, – что составляло низшую степень идолослужения), но в отношении к ним в дисциплине покаяния не допускалось различия. *Третий* класс падших составили *traditores* – предатели, появившиеся после Киприана в Диоклитианово гонение. Этим именем назывались христиане, выдававшие язычникам имена христиан, священные книги и указывавшие место, где хранилось церковное имущество⁵⁵⁹. Они считались самыми тяжкими преступниками, как по причине большей

общности этого преступления, так по причине большой опасности, происходившей от него для церкви и ее членов.

К падшим причислялись также *убийцы* (*homicidae*) и *прелюбодеи* (*moeschi*) частью на основании Св. Писания, частью на основании того представления, что этими тремя грехами нарушаются разом обязанности к Богу, ближнему и самому себе. Блуд и прелюбодеяние в Свящ. Писании ветхого и нового завета трактуются как участие в идолослужении⁵⁶⁰.

Монтанисты слишком строго относились в *delicta carnis* и виновным в них отказывали в покаянии или по крайней мере в принятии их обратно в общество. Тертуллиан старается оправдать эту строгость многими причинами⁵⁶¹. Даже брак христиан с неверными трактует он как блудодеяние (*stuprum*)⁵⁶². Но православная церковь, хотя смотрела на этого рода преступления, как на отпадение от веры не лишала, однако преступников окончательно и безусловно церковного покаяния; и хотя бы они не совершили его своевременно, – по крайней мере при конце жизни она давала им разрешение от грехов, если они испрашивали его⁵⁶³.

Все указанные нами преступники против веры и церкви подвергались более или менее продолжительному церковному покаянию, смотря по обстоятельствам, смягчавшим или усиливавшим их вину. Относительно различных степеней, какие должен был проходить кающийся и соответственной классификации кающихся у Тертуллиана и Киприана, главных писателей о церковном покаянии, еще не встречаем прямых свидетельств. Из этого хотя и нельзя заключать (как делает Августин), что в их время деление на различные классы кающихся еще не существовало вовсе⁵⁶⁴, можно однако думать, что степени или классификация кающихся не были строго определены, так как число отпадших тогда еще было не слишком велико, по крайней мере не так велико, как в последующие гонения, особенно в Диоклитианово гонение.

Ясно и определённо указываются, и объясняются различные степени или классы кающихся впервые у Григория чудотворца, в его *epistola canonica*⁵⁶⁵.

В этом каноническом послании указываются *четыре степени* кающихся.

Первую степень составляло публичное сокрушение и плач о своих грехах, отчего кающиеся на этой степени назывались *плачущими* (προσκλαοντες, flentes). Они должны были стоять в открытом месте, вне притвора, не смотря ни никакую погоду, и умолять верных молиться за них⁵⁶⁶. Они называются поэтому иногда беспокровными (hiemantes). Уже Тертуллиан и Киприан требуют, чтобы падшие стояли пред храмом, преклоняли колена, и припадая к ногам священников и верующих просили их за них молиться⁵⁶⁷. Очень вероятно поэтому, что уже в их время эта первая степень покаяния de facto существовала, хотя и не была строго определена канонически. Единогласные свидетельства о существовании этой степени в начале четвёртого века вполне подтверждают это предположение⁵⁶⁸. Степень эта была пригласительной степенью и так сказать введением к собственно церковному покаянию.

Вторая степень покаяния состояла в слушании (ακροασις), в притворе храма вместе с оглашенными, Свящ. Писания и поучения, почему кающиеся этой степени назывались *слушающими* (audientes, ακρωμενοι)⁵⁶⁹. По свидетельству Василия В. слушание продолжалось три года⁵⁷⁰, равно как собор никейский назначает трехгодичный срок для истинно кающихся, по истечении которого они допускались к участию в общественной молитве, которой не удостоивались еще. Этот класс кающихся находился в одинаковых условиях с первым классом оглашённых, с которым и носил общее наименование. Те и другие должны были стоять в притворе (ναρθηξ) и слушать чтения из Свящ. Писания и поучения, пока закрывались двери храма. По предположению Августе, оглашенные имели пред этим классом кающимися то преимущество, что на них возлагаемы были руки, прежде чем они высылались, тогда как кающиеся этого не удостоивались. Вопреки Баумгартену и Бейеру он утверждает, что над этими кающимися руковоложение не совершалось⁵⁷¹.

Третья степень (называемая *υποπτωσις*) состояла в том, что кающиеся могли присутствовать при молитве верных и стоять во время ее на коленях, отчего и назывались *припадающими* (*υποπίπτοντες* или *γονυχλινοντες*, *genuflectentes*). Этот класс кающихся соответствовал второму классу оглашённых, которые назывались этим же именем. Но между ними делалось различие, состоявшее по мнению Августина в том, что кающиеся высылались из храма после оглашённых, а главное, что для кающихся полагался срок более продолжительный, чем для оглашённых⁵⁷².

Четвертую степень (называемую *συντάσις*, *consistentia* или просто *statio*) составляло стояние с верными⁵⁷³ (отчего кающиеся назывались *συνιστάμενοι*) и участие в молитве верных (*ευχή των τάστων*), в чем заключалось преимущество кающихся этого класса над оглашенными. Тогда как последнее перед началом этой молитвы высылались, первые оставались, хотя еще не имели права участвовать в приобщении евхаристии до истечения двухгодичного срока⁵⁷⁴. Оставались ли кающиеся этой степени при самом совершении евхаристии или же по окончании молитвы были удаляемы – неизвестно. Впрочем, причина, по которой удаляемы были оглашенные, не могла иметь места в отношении кающихся: первые еще не должны были быть посвящены во все таинства, тогда как кающиеся посвящены в них раньше и теперь удаляемы была лишь в наказание. Поэтому очень вероятно, что они присутствовали и при совершении евхаристии. Если же допустить, что они удаляемы были по окончании молитвы, то нужно признать вероятным мнение Беллярмина⁵⁷⁵ и Каве⁵⁷⁶, признающих пятую степень покаяния. Впрочем, если кающиеся этой степени и могли присутствовать при самом совершении евхаристии, то до разрешения в страстную неделю к участию в приобщении вероятно не допускались. Как бы то ни было, несомненно, что кающиеся проходили четыре указанных степени до разрешения и принятия их обратно в церковь.

Требования, какие должны были выполнить кающиеся^ чтобы получить разрешение от грехов и примирение с церковью, были следующие.

Кающемся вменялась в обязанность *скорбь* не только внутренняя, но главным образом выражавшаяся открытым общественным исповеданием и осуждением грехов. Это исповедание и самоосуждение они должны были произносить не одень раз пред епископом и духовенством, у которого они испрашивали допущения к покаянию, но долгое время и пред целым обществом с плачем и воплями. Во все время, пока они находились на первой степени, они должны были повторять свои мольбы и упрашивать верных молиться за них и ходатайствовать пред церковною властью о допущении их к покаянию. У Киприана часто встречаются и увещания и образцы такого рода «слезного покаяния»⁵⁷⁷; слезы, вздохи и вопли упоминаются почти во всех соборных правилах, касающихся покаяния.

Скорбь кающихся этим не ограничивалась; она должна была отражаться на их *внешнем виде*, на *образе жизни*, даже на одежде. Когда Тертуллиан и Киприан требуют покаяния во вретище и пепле, то эти ветхозаветные требования, по верному замечанию Августи, нужно принимать не только в метафорическом или аллегорическом смысле, но в буквальном. «Сотворите совершенное покаяние, говорит Киприан падшим, – печалию и стенаниями докажите свою скорбь... Молиться подобает прилежнее и просить, день в плаче препровождать, ночи в бдениях и слезах, время все употреблять на слезныя рыдания; поверженными на земле лежать; в пепле и вретище валяться; по погублении одеяния Христова не хотеть уже никакой одежды, после пищи диавольской лучше желать поста, к правдивым делам прилежать? коими грехи очищаются, часто подавать милостыни, коими души от смерти избавляются»⁵⁷⁸.

По мнению некоторых католических учёных, главу посыпали пеплом кающиеся только во время поста Четыредесятницы или даже в первый день его, от чего день этот получил название *dies cinerum*. Но Бингам доказывает, что строгость покаяния одинакова была во всякое время. С ним соглашается и Август, хотя признает, что в пост Четыредесятницы, в конце коего обыкновенно следовало разрешение, подвиги покаяния соблюдались самым строжайшим образом, и что от этого

первый день (как *caput jejunii*) и получил главным образом название *dies cinerum*⁵⁷⁹.

Предписывавшейся и практиковавшейся в ветхом завете обычай–*бритье головы и бороды*, как знак скорби, тоже вероятно находил применение в дисциплине покаяния уже в это время. Но крайней мере в западной церкви в четвёртом веке обычай этот предписывался канонически⁵⁸⁰. На применение его указывает, между прочим, то обстоятельство, что стрижение волос западным духовенством долгое время встречало сопротивление, не только потому, что оно противоречило древним церковным постановлениям, по которым священник должен носить длинные волосы и бороду⁵⁸¹ но и потому, что оно есть символ рабства и покаяния.

Запрещение женщинам кающимся *распускать волосы* и предписание *носить покрывало* (*velamina poenitentiae*, как его называет Опат Милевитский); запрещение *мыться в бане, мазать маслом голову, участвовать на обедах* и дозволять другие подобные невинные удовольствия, на которое указывают памятники последующего времени⁵⁸², также едва ли не практиковалось уже в третьем веке. Тоже самое нужно сказать относительно запрещения кающимся *супружеского соития*, запрещения, которое имело целью умерщвление плотской похоти, а еще больше относительно запрещения *вступить в брак*⁵⁸³.

Кроме этих подвигов так сказать отрицательного свойства, от кающихся требовались подвиги положительные. Кающиеся должны были *присутствовать при каждом богослужении и стоять на коленях* или перед храмом, или в храме. Свои грехи они должны были *заглаждать делами любви и благотворительности*, подавать обильные милостыни⁵⁸⁴. Впоследствии от них требовалось еще, чтобы они исполняли обязанности лиц, которые назывались *parabolani* и занимались попечениями о больных, равно как погребением умерших⁵⁸⁵.

Все эти или подобные подвиги, без сомнения, и разумеются у Тертуллиана под актом *εξομολογησις*, который составляли не слова только, но и дела. Впрочем, название это прежде всего

относится, конечно, к устному исповеданию грехов, которое сопровождалось указанными действиями.

Вопрос о *принятии* кающихся был живым вопросом рассматриваемого времени, возбуждавшим различные мнения и споры.

Еретики, как монтанисты и новациане, держались относительно общественного покаяния таких принципов, которых православная церковь при всей ревности к нравственной чистоте и безукоризненности своих членов, не могла принять, и в своей практике держалась иных начал.

Монтанисты, выходя из высокого понятия о своём духовном призвании и особенном достоинстве христиан, выказывали большую строгость относительно покаяния. Как духовные (πνευματικοί), как они себя называли, они должны были во всем доказать свое нравственное совершенство и свою религиозную ревность и тем самым отличить себя от общей массы христиан, которых называли они душевными (φυχικοί). Вследствие этого все их институты отличались большою строгостью. Как при принятии в их секту новообращённых требовалось у них продолжительное приготовление и испытание, почему они не одобряли и крещение детей, – так точно всякого, кто после крещения сделался недостойным общества, они исключали безвозвратно. Тертуллиан (как сторонник монтанизма) прямо и решительно говорит, что тяжкие преступники, как безбожники, прелюбодеи и убийцы, никогда не должны быть принимаемы в общество верующих.

Новациане в главных пунктах дисциплины, особенно в дисциплине церковного покаяния, согласны с монтанистами. Новат не хотел принимать обратно в церковное общение всех падших без исключения, даже при смерти. Со всеми епископами и обществами, которые принимали падших по совершении искреннего покаяния, он прервал общение и обвинял их как участников в отпадении. Последователей своих он называл чистыми, запрещая им второй брак, а прочих всех нечистыми и перекрещивал тех, кто присоединялся к нему.

Эта ригористическая и почти фанатическая строгость как видно, гармонировала с общим настроением этого века, так как

встречала сочувствие со стороны людей высокопросвещенных. Тертуллиан, напр., при всей ревности к единству церкви, по неудовольствию с римскими епископами Виктором и Зеферином, перешёл в монтанизм, и, хотя не во всём согласовался с ним, однако своё прежнее мнение относительно покаяния изменил в более строгое. А также Фабий, епископ Антиохийский, склонялся к Новацианскому расколу и только увещательным письмом Корнелия римского и Дионисия александрийского удержан был от дальнейшего участия⁵⁸⁶.

Замечательно, что даже Киприан сообщает, что многие епископы держались более строгого мнения и обычая в отношении кающихся, не осуждая, однако из-за этого других представителей и других обществ, следовавших иному обычаю, более снисходительному, и не прерывая с ними церковного общения⁵⁸⁷. Значит, монтанистические начала относительно покаяния находили доступ в африканской церкви и сообразно с ними блудники и прелюбодеи не принимались обратно. Киприан хотя не одобряет этого взгляда и обычая, но не считает их достаточными, чтобы из-за них нарушать церковный союз. Его мнение таково: если единство в церкви могло до сих пор существовать, не смотря на различие в теории и практике, то почему не может существовать оно дальше? Следовательно, в новацианизме Киприан порицает не столько спорный принцип, сколько применение его и преувеличение его важности, или точнее то, что новациане из-за него отделялись от тех, которые не держались той же строгости. Несмотря на это, однако, учение Новата осуждено было в Карфагене⁵⁸⁸, Риме⁵⁸⁹, и Антиохии⁵⁹⁰.

Представителем или лучше выразителем начал, которыми руководствовалась Православная Церковь в практике покаяния и которые впоследствии приняты, за некоторыми исключениями, большинством церковных отцов, был Киприан. В своих письмах, а особенно в сочинении о падших, которое читано было публично сначала в Карфагене, потом в Риме, он подробно раскрывает и уясняет эти начала. Намерением его было – с одной стороны обличить легкомыслие, с каким Фелициссимус принимал отпадших, с другой смягчить

неумолимую строгость, с какою относились к ним Новат и его последователи, лишая их всякой надежды на возвращение в церковь. Он утешает падших надеждою прощения грехов и возвращения в лоно церкви, под условием покаяния. Только тот, говорит он, «кто молитву творит всем сердцем, кто с истинными рыданиями и слезами покаяния воздыхает, к прощению греха своего преклоняет Господа праведными и беспрестанными делами, кто таким образом удовлетворит Богу чрез покаяние соделанное, – тот, быв услышан от Бога, церкви, которую недавно оскорбил, доставить радость, и удостоится не токмо прощения от Бога, но и венца». Напротив, «кои отъемлют покаяние греха, те затворяют путь к удовлетворению, оттого случается, что безрассудностью некоторых или обещаемое ложное спасение или воруемое отъемлет надежду истинного спасения. Вы же братие... с раскаянием и соболезнованием рассмотрите грехи ваши, признайте тягчайшее преступление совести, ниже отягчающееся милосердия Господня, ниже однако уже прощение себе присвояюще; Бог сколько отеческою любовью милосерд есть и благ, столько страшен величием Судии». Таково мнение православной церкви, выраженное Киприаном: она не лишает падшего надежды на спасение и на воссоединение с собою, но обещает спасение и воссоединение с собою не иначе, как под условием глубокого и искреннего раскаяния и сокрушения о грехах, под условием покаяния в смысле строгого и усердного исполнения всех ее требований, как удовлетворения за нанесенное ей оскорбление; в основании такого образа действий лежит мысль, что Бог милостив, как Отец, но и строг как Судья и что следовательно в помиловании не должно отчаиваться, но не следует и надеяться на помилование без совершенного раскаяния и заграждения преступления добрыми делами; милость и правосудие должны быть одинаково удовлетворены.

На дисциплину покаяния этого времени имели смягчающее влияние мученики и исповедники, которые являлись посредствующею и примиряющею силою между церковью и кающимися или падшими и в отношения той и других вносили неожиданную перемену – чем ставили нередко епископов в

немалое затруднение. При Тертуллиане уже были случаи, что по ходатайству мучеников, падшие или, вовсе освобождались от церковного покаяния, или последнее смягчалось. Тертуллиан не одобряет такого послабления⁵⁹¹. Из послания Дионисия александрийского к епископу Фабию и духовенству антиохийскому⁵⁹², видно, что он ходатайству мучеников за падших по слабости придавал значение, но ничего не мог сделать в этом случае без согласия антиохийского духовенства; и что ходатайство мучеников могло лишь сокращать и смягчать покаяние, но не отменять его. Нигде так не злоупотребляли посредничеством мучеников, как в африканской церкви. «Толпы отпадших – говорит Шрекк – доставали письменные прошения (libellos racis) мучеников и исповедников к обществам о принятии их обратно. Тогда не делалось никакого различия, никакого испытания не назначалось для просящих; их навязчивость уничтожала всякую осторожность... Многие даже покупали за деньги такие рукописания. Киприан находился тогда (в 250 г.) в своём убежище от гонения. Пресвитеры его церкви вместо того, чтобы подвергнуть рассмотрению это незаконное и наглое домогательство и дать необходимое наставление на этот счёт, большею частью спешили скорее восстановить отпадших во всех правах остальных христиан. Их имена вносились в торжественные церковные молитвы, без всякого с их стороны церковного покаяния или же по произнесении открытого исповедания своих грехов, без возложения рук епископа или пресвитеров, допускались они к святой евхаристии»⁵⁹³. Киприан еще до возвращения своего в Карфаген отправил послание к духовенству и обществу карфагенскому и к мученикам и исповедникам. При всём уважении к мученичеству, он, однако ревностно стоит за дисциплину и порядок и убеждает последних, что они должны хороший пример подавать к сохранению церковной дисциплины⁵⁹⁴.

Точно также трактует он об этом в сочинении «о падших». Он доказывает, что один Бог может прощать и что священник тогда только должен повиноваться повелению мучеников, если оно не противно божественным повелениям, должен исполнять только то, что законно и полезно; в противном случае не

должен ничего делать. Эта привилегия мучеников, которая нарушала церковную дисциплину, была лишь преходящим, временным явлением, а потому естественно не могла простираться дальше времени гонений. Только впоследствии римская церковь вспомнила об ней и, по примру ламаизма вероятно, придумала индульгенции с фальшивой теорией сверх должных дел святых.

Впрочем, и независимо от ходатайства мучеников и исповедников относительно продолжительности церковного покаяния общего закона или обычая не было, но в разных местах и в разные времена существовали различные обычаи на этот счёт. Во время Киприана в Карфагенской церкви епископ мог по своему усмотрению определять покаяние, и позднейшие законы церковные усвояют епископам право по требованию обстоятельств увеличивать и сокращать срок покаяния⁵⁹⁵. Искренность и строгость покаяния и добрые дела, возбуждая сострадание в епископах и служа ручательством за исправление кающихся, служили достаточным основанием к сокращению срока. Если у Киприана и других писателей часто встречаются названная: *poenitentia legitima*, *poenitentia plena*, *poenitentia justa* и под., то эти названия вовсе не означают установленных сроков или законоопределенного прохождения степеней покаяния, а скорее нравственно обязательное искреннее, глубокое, словом истинное раскаяние, как справедливо думает Бингам, вопреки другим учёным⁵⁹⁶. В случае же приближения смерти кающемуся, каково бы ни было его преступление, преподавалось разрешение. В этом случае епископу не только усвоялось право, но и вменялось в обязанность преподавать разрешение, под опасением низложения в случае отказа⁵⁹⁷, и, хотя обратное принятие кающихся было делом епископа, но если он почему-нибудь не мог или находился в отсутствии, то его место должны были заступать пресвитеры и диаконы. Впрочем пресвитеры и диаконы должны были действовать при этом по явному или тайному полномочию епископа⁵⁹⁸. Были даже примеры, что миряне, даже дети преподавали умирающим разрешение и примирение с церковью. Такой случай рассказывает Евсевий по

известию Дионисия Александрийского. Один добрый старец; отпадший во время гонения, разрешен был своим внуком, малым дитятей. Когда больной старец почувствовал приближение смерти, – послал своего внука к пресвитеру с просьбою разрешить его как можно скорее. Так как священник был болен, но не хотел раскаявшегося отпустить из мира безнадежным (что строжайшим образом запрещал епископ), то он передал дитяти часть евхаристии, уполномочив его, смочивши ее немного, дать старцу в рот⁵⁹⁹. Дитя сделало, как ему было приказано, и старик умерь непосредственно после приобщения. Из замечания Дионисия по поводу этого случая видно, что по взгляду церкви разрешение не только уничтожало отлучение и снимало церковное покаяние, но и подавало прощение грехов.

Впрочем, такое разрешение в опасности смерти не считалось вполне достаточным, но допускалось как замена. Доказательством этого может служить то, что в случае выздоровления покаяние должно быть снова начато и совершенно согласно требованию церкви. Хотя такого рода покаяние было мягче, а иногда и совсем отменялось, во всяком случае вынужденное разрешение получало епископское утверждение. Это последнее состояло в руковозложении епископа, которому одному приписывалась действительная сила и которое сообщало санкцию разрешению, преподанному пресвитерами, так что последнее только тогда считалось имеющим силу, когда кающийся умирал и брал с собою *ultimum viaticum*; так было по крайней мере в карфагенской церкви⁶⁰⁰.

Относительно этого возобновления покаяния и утверждения епископом разрешения, преподанного пресвитером, существуют в западной литературе неблагоприятные отзывы. Pertschen сильно порицает этот обычай. «Гордость и тирания епископов были тому причиною – говорит он. Последние не хотели, чтобы разрешение пресвитера имело одинаковую силу с их разрешением, исключая тех случаев, когда оно давалось в нужде. Они одни только хотели сокращать сроки покаяния. В силу этого больные члены церкви (получившие священническое разрешение) по выздоровлении становились снова

отлученными, не совершив никакого нового преступления. Как больные они вкушали трапезу Господню, а как здоровые были лишаемы ея. Разве это не тирания, особенно над совестью? Умиравшие на пути без разрешения получали его после смерти наравне с теми, которые умирали в лоне церкви (Cone. Karthng. IV, с. 79). Между тем, разрешенные уже подвергались снова покаянию, чтобы епископ мог еще произнести свое утверждение. Как скоро совершаюсь это, то правыми становились даже те, которые чинили бесчинство ради покаяния. Сам епископ должен был иметь общение с такими примиренными»⁶⁰¹. Такого взгляда держатся почти все новейшие западные писатели (и многие католические даже).

С большим беспристрастием относится к древней церкви на этот раз Августин, принимая во внимание обстоятельства времени, оправдывающие или по крайней мере извиняющие это явление. Когда подумаешь, говорит он, какой беспорядок производили ходатайство и разрешение мучеников и исповедников и как много было жалоб на злоупотребления, какие делались из крещения в случаях болезни и нужды, то стремление епископов, чрез выполнение строгой дисциплины предотвратить подобные злоупотребления находить оправдание. Никто не станет отрицать, что легкомыслие, притворство, лицемерие и подкупы (примеры которых указываются у Киприана) производили такие результаты, которые грозили разрушением всей церковной дисциплины. Епископская конфирмация разрешения, сообщённого другими в случае нужды, если таковая нужда существовала, не должна была лишать силы это разрешение, а если держаться правила: *cessante causa cessat effectus*, то в этом без сомнения заключалось меньше вреда, чем сколько в противном случае (т. е. если бы церковь оставила в силе предсмертное разрешение), когда гораздо сильнее выступает представление об *opus operatum*. Но здесь все действие является гораздо больше на точке зрения церковно- дисциплинарного учреждения⁶⁰².

Лица, принадлежавшие к клиру церковному не только подвергались общественно-церковному покаянию за преступления⁶⁰³, но лишались в тоже время церковных

степеней, равно как мирянин, подвергшийся общественному покаянию, лишался права быть избранным на церковную должность⁶⁰⁴. Вообще к преступлениям духовных лиц церковь относилась в высшей степени строго, как показывают соборные определения, и особенно правила Апостольские. Строгость эта объясняется с одной стороны получившим теперь более широкое развитие взглядом на священство и клир, не как на представителей только общества, но исключительных органов благодати св. Духа, с другой упреками и нареканиями, какие делали на духовных лиц новациане и другие пуристы.

Самое *принятие* кающихся обратно в церковь, как и отлучение, не только было общественным актом, но и входило состав общественно-богослужения и совершалось торжественным образом. Вышеуказанные случаи частного разрешения составляли лишь исключения, и притом епископское утверждение и в этом разе некоторым образом придавало принятию раскаявшегося общественный характер. Встречающиеся у писателей этого века выражения: *roenitentia* *ylig absolutio publica* ясно указывают на то, что общество не только приводимо было в известность как относительно отлучения, так относительно принятия падших братий своих, но деятельным образом участвовало в том и другом, изъявляя свое согласие и одобрение⁶⁰⁵.

Право принятия падших принадлежало тому епископу, которым они отлучены, и епископ, принявший кающегося чужой области, без согласия епископа последней, навлекал на себя тяжелую ответственность или даже низложение⁶⁰⁶. Во избежание недоразумений на этот счёт и для приведения в известность епископов со временем, а может быть и теперь уже, пересылались из одной области в другую именные списки отлучённых⁶⁰⁷. Такой обычай, возведенный в закон, объясняется очень просто. Совершение покаяния и самое принятие среди того общества, к которому принадлежал кающийся, гораздо целесообразнее, чем, как если бы оно совершалось в чужой стране, так как при столь строгой дисциплине покаяния имелось в виду сколько исправление самого кающегося, столько же предостережение его примером других членов, с которыми он

находился в таких или иных отношениях и которые в его преступлениях должны видеть оскорбление чести общества, а в принятии восстановление этой чести⁶⁰⁸.

Временем разрешения и принятия кающихся обыкновенно была страстная неделя, но часто епископ назначал для этого и другие времена.

Принятие совершалось в *храме во время богослужения* обыкновенно пред священнодействием евхаристии. Кающийся должен был пред алтарём или пред амвоном в одежде и положении кающегося, преклонить колена пред епископом; последний с *молитвою возлагал на него руки*⁶⁰⁹. Это-то возложение рук и составляло сущность принятия, так что *χεῖροθεσία* всегда считалось и считается *внешним символом и орудием* благодати таинства покаяния или разрешения.

О какой-нибудь определённой *формуле*, которую произносил епископ при разрешении, ясного свидетельства не встречается у писателей этого времени и даже в Апостольских Постановлениях, хотя одна из молитв, не смотря на полноту, по характеру своему походит на формулу.

По совершении рукоположения кающийся удостоивался принятия евхаристии и с этой минуты снова вступал во все права верующих. Только клирики лишались своих прежних степеней безвозвратно.

Рядом с общественным покаянием было в обычае *частное покаяние* или исповедание грехов пред священником, которое могло совершаться чаще и реже, смотря по желанию, и состояло в открытии священнику грехов и разрешении их последним, также с молитвою и возложением рук. На частное покаяние указывает кажется Киприан, когда говорит; «коль во многих, *на всяк день* не приносящих покаяния и не очищающих свою совесть *исповеданием грехов*, вселяются нечистые духи». Так как евхаристия совершалась ежедневно и каждый присутствующий должен был приобщаться, то неудивительно, что многие ежедневно и исповедовали грехи свои, получая *устное разрешение от священника*. Неужели надобно непременно полагать – говорит Тертуллиан против тех, которые в этом разрешении полагали всю сущность покаяния, – что мы

вполне очищены и оправданы, когда получаем *устное разрешение*⁶¹⁰.

Мы видели уже, что понятие о *священстве* получило в рассматриваемое время более точное с строгое развитие и определение и положило резкую грань не только между мирянами и клириками, как представителями и в специфическом смысле носителями духовной жизни и божественной благодати, но и между различными видами клира или степенями священства. Посвященные в клир церковный, по воззрению церкви этого времени, прерывают связь с миром и не должны заниматься мирскими делами, всецело и исключительно отдаваясь занятиям духовным и божественным: таков был принятый обычай⁶¹¹. В частности епископы—единственные преемники и наследники апостольства и вверенной им власти⁶¹², *summi sacerdotes*, получающие от Самого Бога и И. Христа⁶¹³ благодать Св. Духа, которая преподана была одним апостолам по воскресении Господа⁶¹⁴. Пресвитеры и диаконы и другие лица отличаются как от епископа, так и между собою не иерархически только, но и степенью благодатного освящения⁶¹⁵. При таком воззрении на священство, лежавшем в основах церковной практики, унаследованное от Апостолов *посвящение* естественно должно было получить более широкое развитие и соответственное различным степеням литургическое образование. Внутреннее различие благодатного освящения должно было так или иначе быть выражено и внешним образом.

У писателей этого века, правда, мы не находим подробных и точных известий о *различных видах посвящения* на церковные должности; но суда по некоторым выражениям Тертуллиана можно и должно предположить, что в его время уже установился определённый и довольно строгий порядок как относительно лиц, которые могли быть поставляемы на церковные должности, так и относительно различных видов посвящения. Обличая еретиков за разного рода беспорядки и нарушения церковной дисциплины, он говорит между прочим: «их посвящения безрассудны, легкомысленны и непостоянны. Они возвышают то новообращённых, то людей преданных миру,

то наших даже отступников, чтобы привязать их к себе честолубием, если не истиною. Так сегодня один епископ, а завтра другой; сегодня диакон, а завтра чтец; сегодня пресвитер, а завтра мирянин; даже миряне производят в священнические должности»⁶¹⁶.

Если выражения Тертуллиана перевести на положительный язык, то дело представится в таком виде: *посвящения* православной церкви были *осмотрительно, рассудительны и постоянны*. На церковные должности не поставлялись новообращенные (неофиты), люди, преданные миру (как напр. Павел Самосатский, который был епископом и в тоже время императорским прокурором) и бывшее еретики или раскольники (apostata). Даже православные миряне не возводились прямо в священно-церковные степени, а начинали вероятно с чтеца и смотря по достоинствам возвышались в сан диакона, пресвитера и епископа. Лица высшей степени клира не низводились в низшую, не возвращались в мирское состояние произвольно и без причины не лишались сана. Поставленное в церковные должности (injunctio соответствует греческому χείροτονεί и латинскому ordinatio) принадлежало представителям церкви, особенно епископу; и, хотя участие мирян в избрании и посвящении допускалось, но они лишались права поставленная независимо от «собора клира». Епископ посвящался вероятно собором. Раз посвященный епископ оставался епископом до смерти, если не подавал повода к низвержению или отлучению.

Судя потому, что юридическая сторона церковного посвящения и различных степеней священства практически определилась, как видно, именно в третьем веке, мы можем почти с уверенностью сказать, что на это же время падает и литургическое образование посвящения (ordinatio clerica) и различных видов его, хотя и не имеем прямых сведений об этом священном акте. Предположение наше найдёт себе оправдание в апостольских постановлениях.

Если ни одно таинство не стоит в столь близкой и многообразной связи с жизнью, как брак^—то ни одно и не возбуждало столько недоразумений и сомнений относительно

своего достоинства. С самых ранних пор христианства, благодаря различным воззрениям на христианство вообще являлись различные лжеучители и еретические секты, унижавшие половой союз или брак, таковы *евиониты*, *монтанисты*, *гностики* и *манихеи*.

Относительно *евионитов* впрочем сохранившиеся известия отчасти недостаточны, отчасти противоречивы. Мнение, будто евиониты рекомендовали безбрачное состояние, чтобы жить чище и святее⁶¹⁷, решительно опровергается Епифанием. По известиям Епифания, они вовсе не допускали девства и, даже принуждали детей преждевременно вступать в брак. Он упрекает их в легкомыслии относительно развода, а также в том, что они позволяли не только второй и третий, но даже седьмой брак⁶¹⁸.

Монтанисты брака вообще не запрещали. Это доказывает их большая строгость, с какою относились они к нарушителям брака, исключая их из общества безвозвратно. Но они рекомендовали девство и не одобряли второй брак, равно как брак с иноверными⁶¹⁹.

Гностики положительно презирали и отвергали брак. Хотя не все партии гностиков имели одни и те же теоретические и практические принципы⁶²⁰, тем не меньше их теория, что материя есть зло и произведение демиурга, равно как вытекающий из нея принцип их нравоучения—совершенное отрешение от материи заключают в себе отрицание брака⁶²¹. Климент александрийский представляет даже классификацию гностических систем в отношении к этому предмету. Первый класс допускал полную распущенность и всякого рода похоть признавал позволительною; второй класс впал в противоположную крайность чрезмерного воздержания и аскетизма⁶²². Средину между этими крайностями составляли Василидиане, осуждавшие не брак сам по себе, а лишь злоупотребления им для чувственных целей. По крайней мере об ученике и сыне Василида Исидоре известно, что он рекомендовал брак как средство к подавлению чувственной похоти⁶²³. Зато тем хуже являются последователи сирийца Сатурнина, карпократиане, проповедовавшие общение жён,

получившее начало от Татиана энкратиты, равно как Маркиониты и др., которые удовлетворение половой потребности считали погружением в материю, рождение детей грехом, а брак безбожием и изобретением дьявола⁶²⁴. В силу этого, как мы видели уже Маркион принимал только неженатых в свою секту. Женатые же оставались в состоянии оглашённых до тех пор, пока могли отказаться от брака. Требовал ли Маркион совершенного расторжения брака, как необходимого условия принятия в число совершенных, или же только воздержания от супружеского сожития, как предполагает Мюнтер⁶²⁵, – трудно решить. Несомненно во всяком случае то, что маркионитская секта естественную цель брака отрицала⁶²⁶.

Манихеи, выходя из тех же начал, как и гностики, также презирали и отвергали брак. Наиболее сходятся в этом Манихеи с Маркионитами. От избранных они требовали безбрачия. Так называемые слушающие (*auditores* или *rudes*) могли жить в браке, но последний терпелся лишь как неизбежное зло. Соитие дозволялось, но при этом вменялось в обязанность, чтобы око не имело последствий, т. е. было бесплодно, потому что размножение рода считалось грехом. Иерак, епископ Леонтопольский (в Египте) – считал брак мерзостью и всех детей, как умерших без всяких заслуг, осуждёнными на мучение⁶²⁷.

Если всмотреться ближе в историю этих и подобных заблуждений, которыми так богата древняя церковь, то нельзя не заметить, что принципы и учреждения еретиков – явление вовсе не изолированное; оно стоит в тесной связи с духом, образом мыслей и нравственным направлением того времени. Ессеями и ферапевтами, пифагорейцами, а также платониками распространяемы были идеи о созерцательной жизни, об очищении души от чувственных страстей, о воздержании, девстве и т. п. В христианстве идеи эти могли темь легче пустить корни, что оно как религия духовная проповедовало борьбу духа и плоти. Поэтому защитники еретиков справедливо ставили на видь, что многие из них в своей ревности к аскетизму руководились похвальным намерением и у самих православных находили достаточно материала для своего

энкратизма. Тертуллиан часто говорит о наклонности христиан к безбрачию и воздержанию⁶²⁸.

При столь сильном расположении к безбрачной жизни, при том восхищении девством, похвалы которому постоянно встречаем у восточных и западных отцов церкви, эксцентричность еретиков могла заставить учителей церкви призадуматься. Им ясно становилось, что такие принципы должны повести к уничтожению христианского религиозного общества и находятся в противоречии с учением ветхого и нового завета. Уже Ерм и Игнатий, рекомендуя воздержание и целомудрие, признавали необходимость брака и давали хорошие советы для христианских супругов⁶²⁹. Отцы и учителя третьего века, считая воздержание и целомудрие высокою добродетелью и девство высоким совершенством, в тоже время учили, что истинно христианский брак – лучшее средство к сохранению целомудрия и что христианские супруги могут получить венец девства. Тертуллиан и Климент александрийский считают преступлением унижение Богом и Христом установленного и освящённого брака. Последний подробно доказывает, что и в браке можно жить целомудренно и богоугодно⁶³⁰. Что девство трактовалось как добродетель свободная и что насильственное принуждение себя к девству считалось преступлением, это наглядным образом показал пример Оригена, которого не одобряли за его оскотление большая часть его современников.

По той мере как развивались и росли еретические заблуждения и незаметно переходили в практику, рядом с ними раскрывалось и созревало *понятие о христианском браке* и его значении и в свою очередь переходило в жизнь, в церковную практику. Неблагоприятное отношение к браку немало, нужно полагать, зависело от того, что он представлял форму жизни, столько же принадлежавшую язычеству, сколько христианству и на первых порах принимался христианством в том виде, как существовал он в иудействе и язычестве. Естественно, что ревнители духовной религии трактовали брак, как порождение начал, действовавших в том и другом, как произведение демиурга, господствовавшего в дохристианском мире.

Поэтому мысль апостола Павла, что брак есть великая тайна как в естественном своём виде, в силу божественного установления, так в особенности по отношению его ко Христу и Церкви, скоро должна была получить особенное значение. Она должна была содействовать с одной стороны более ясному и точному пониманию и уяснению этой тайны, с другой выделению брака из обыкновенной жизненной среды и введению в круг священных церковных действий; наконец она должна была положить собственно – христианскую печать, так сказать христианский штампель на все дальнейшее литургическое образование этого религиозного акта.

Начало литургическому образованию брака в смысле священно-церковного акта положено, как мы видели, в эпоху мужей апостольских, когда предписывалось, чтобы брак был совершаем с согласия епископа⁶³¹. Такое требование, практиковавшееся в церкви Игнатия и Поликарпа, послужило мотивом дальнейшего литургического образования и предугазывало элементы для последнего. Участие епископа не столько требуется, сколько советуется (πρᾶττει), – чем обуславливается нравственный характер брака. Жених и невеста – предполагается оба христиане–испрашивают согласия епископа. Согласие епископа предполагает предварительное обсуждение. Предстоятель не только приводился в известность брачующимися, но вероятно обсуждал и решал не противен ли этот брак требованиям христианства и тогда уже давал свое согласие. Под согласием (ὑπόμνη), может быть, нужно разуметь и благословение епископа, соединенное с молитвою; по крайней мере на это указывает объяснение: чтобы брак был о Господе, а не по похоти; значит брак без епископского согласия есть брак по похоти. Одно позволение едва ли могло бы иметь такое значение.

К *третьему веку* зародыши эти достигли значительного развития. Брак трактуется теперь прямо как таинство, совершение которого принадлежит церкви. Теперь же определеннее обозначается как *юридическая* так и *литургическая* сторона брака.

Брак считается законным и действительным только в таком случае, когда брачующиеся испрашивают разрешение церкви в лиц ее законных представителей⁶³². Брак же, совершённый без ведома церкви, не лучше прелюбодеяния⁶³³. В этих положениях в сущности заключаются те элементы, которые впоследствии определены формально: *объявление* предстоятелю о намерении вступить в брак и *испрошение разрешения* (*postulatio*), *разрешение* предстоятели и приведение в известность всего общества (*professio apud ecclesiam*). Очень может быть, что извещение общества имело не столько юридический характер, сколько литургический, как выражение братского общения, и сопровождалось общественной молитвою и поминовением имеющих вступить в брак. По крайней мере на эту мысль наводит общественная молитва в Апостольских постановлениях, в которой есть между прочим прошение о живущих в браке. Весьма возможно, что в конце ее присоединялись имена тех, кои намерены сочетаться браком, тем больше, что обычай поминать новобрачных, которые делали приношения, существовал, несомненно.

Об *обряд*ах, предшествовавших и сопровождавших христианский брак мы немного имеем сведений и из этого времени. Но судя, по этим сведениям, можно полагать, что на литургическое образование его не остались без влияния брачные обычаи до христианских народов, особенно греко-римские и еврейские. Поэтому краткое описание *брачных обычаев у языческих народов, а также у иудеев* может послужить нам к уяснению и правильной оценке литургического образования христианского брака: оно даст нам понять, как церковь, удовлетворяя возбужденной еретическими мнениями потребности возвышения брака в глазах общества, отнеслось к брачным обрядам языческих религий, еще жившим в памяти народа, насколько удовлетворяла в своих обрядах общечеловеческим понятиям, воплощавшимся в различных формах брака.

В *индийском кул*те брак составляет религиозное торжество. По *совещании* с *пурогитою* (священником), родители жениха и невесты заключают договор и избирают

время для совершения брака. Самое брачное торжество совершается пять дней. В первый день, называемый великим (мугурута), по очищении дома и принесении жертв домашним богам, строят пандедь. Пурогита, прочитав санкальпу (молитву), поименно призывает всех богов и святых и молит их присутствовать в доме во все время предстоящих празднеств. С своей стороны жених, невеста и родители, сидя лицами к востоку, призывают души усопших предков. Женщины приносят и ставят на насыпь под пандель новую глиняную жаровню. Пурогита освящает ее, кидая на уголья траву дарбу и обкладывая ее кусками священного дерева ассуаты. Призвав восьмерых богов с восемью стран света, сооружают идола бога – друга. Каждый обряд сопровождается бесчисленными мантрами и жертвоприношениями. Потом совершается обряд канкана. На металлическом сосуде приносят две горсти рису, окрашенный шафраном кокосовый орех и два куса куркума, связанные одной ниткой. После обычных молитв жених привязывает один из этих кусков к кисти левой руки невесты, а она другой кусок к правой руке жениха. Затем совершается обряд кониарадана (дар девственницы). Новобрачный садится лицом к востоку, тесть подходит к нему и несколько времени молча глядит на него, будучи обязан думать, что зять его сам Вишну в человеческом образе. Предложив зятю сандал, цветы, акшаттас и тем воздав ему божеские почести, тесть, читая мантрамы, троекратно умывает ему ноги водою, молоком и опять водою. За этим следует чтение санкальпы, поименное призвание всех богов... поминовение предков при пожелании им вечного блаженства. Взяв в левую руку бетель, а правую подав дочери, тесть подводит ее к молодому и, призывая Вишну, предлагает ему девственницу: соединяет руки молодых, окропляя ее руку водою, а ему подавая бетель. Во время этой церемонии, участвующие в торжестве готовят и освящают тагли – священное ожерелье, символ супружества, носимый замужними женщинами до своей или мужниной смерти. Его окуривают ладаном, делают ему предложения как божеству и благословляют. По приготовлении тагли совершается обряд мангалашта. Молодые садятся друг против друга, а 12

браминов развёртывают над ними кусок шелковой материи, *призывая всех богов попарно с их женами*. Женщины с *лампадами* в руках, пением и музыкой приносят тагли. Молодая садится лицом к востоку, муж, *читая молитвы*, надевает ей *тагли* на шею и завязывает тройным узлом. *Приняв друг от друга бетель*, молодые садятся рядом: две замужние женщины *благословляют их*, мажут им головы авшаттасом и совершают аратти. Под панделем на насыпь, уставленную лампадами, ставят *священную жаровню*, а подле нея кладут *камень*, окрашенный сандалом. Жених, *рука об руку с невестой*, *три раза обходят вокруг*. В это время новобрачные должны думать о священной горе семи каст, которую изображает красный камень. Наконец их обсыпают рисом. В следующие три дня тоже церемонии⁶³⁴.

У ламаитов Тибета и Бутана *гелонг* (священник) назначает для бракосочетания благоприятный день и час, соображаясь с указанием священных книг и с гороскопом жениха и невесты. В избранной день жених, в сопровождении друзей, отправляется к невесте. Отцы и матери не принимают участия в этом шествии. По прибытии жениха в дом невесты, *гелонг* окуривает все жилище ладаном и благоуханьями, *призывая божество снизойти на сочетающихся браком и осенить их своего милостью*. По окончании молитв он освящает смесь воды и молока и *новобрачные умывают ею свои лица*. Брачное благословение состоит в том, что *гелонг*, *читая молитвы*, прикасается к главам молодых *священной книгой* и в заключение молится богу о ниспослании супругам счастья и многочисленного потомства⁶³⁵.

У Китайцев брачный обряд состоит в том, что жених и невеста, став друг к другу спиной, *моют руки*, потом она кланяется ему четыре раза, а он ей два. Льют на них несколько капель вина, кладут на стол кусок мяса, и они, приглашая друг друга, *пьют попеременно вино из одной чаши*⁶³⁶. У Персов, сообразно взгляду Зороастрова закона па брак, брак представляет торжество религиозное. Бракосочетание состоит из двух обрядов: *намзада* и *некаха*. *Намзад* – помолвка и предварительное благословение жениха и

невесты *мобедом* (священником). Тот и другая после надлежащих омовений, одетые в новые платья и препоясанные свящ. кости (поясом) стоят пред *мобедом* *рука об руку*. День свадьбы назначает мобед по совещании с гороскопом жениха и невесты. Узаконенный гах (период дня) для бракосочетания – гах озиреп (пятый час по полудни). После *молитвы*, прочитанной мобедом, молодой ведёт невесту в свой дом, откуда длинной процессией идут в дом тестя. В полночь совершается обряд *неках: мобед*, стоя между двумя столиками, с поставленными на них блюдами плодов пшеницы или рису, *читает молитву молодым*, осыпая их этими плодами, – что делают и все присутствующее. Этим и оканчивается брачное торжество⁶³⁷.

У *Сирийцев* юноши и девицы, при вступлении в брак *стригли себе волосы и клали их на алтарь как приношение Астарте* (Юноне, луне)⁶³⁸.

У *Греков* и *Римлян* брак, сравнительно с браком других народов, представляет больше семейно-гражданский, чем религиозный акт. У греков *обручение* совершалось домашним образом. После обоюдного соглашения жениха с невестой, отец последней давал свое согласие на их брак; обычная формула изъявления согласия состояла в следующих словах, обращённых к жениху: «даю тебе эту девицу от колена предков моих, от крови моей». Жених и невеста давали обоюдную клятву в верности; *он вручал ей подарок, она надавала ему руку* и этот предварительный договор скреплялся *поцелуем*. У Элиан, впрочем сговор происходил в храме Иоласа, друга и сподвижника Геркулеса. Накануне дня брачного торжества невеста с подругами *приносила в жертву Диане и Минерве свои волосы*. В день бракосочетания невесту вели в дом родителей жениха. *Белая одежда, венок из роз, мака и мирта, покрывало и ожерелье* были непременно принадлежностями новобрачной, которую называли *нимфою*. Ей предшествовали *песенники*, музыканты *факелonosцы*; гимны в честь Эрота, Венеры и Гименея оглашали воздух. При шествии новобрачных в храм – жених, как и невеста, был *увенчан розами, миртом и маковыми цветами*. У дверей храма их встречал жрец, который подавал

им ветвь плюща – символ союза, который должен соединить их навсегда, потом воля их к алтарю, на котором они приносили жертву целомудренной Диане, Минерве и другим божествам, которые никогда не подвергались узам Гименея. Молились также Юпитеру и Юноне, союз и любовь которых будет вечен; небу и земле, производящим обилие и плодоносие, и наконец Венере, которой Амур обязан своим происхождением, а люди своим счастьем. По рассмотрении внутренностей жертвы жрец объявлял, что небо соизволяет на брак. По окончании брачного пира (гамелий) молодых вели в опочивальню и на пороге осыпали смоквами, миндальными орехами и зерновым хлебом. Брачное ложе обыкновенно осыпали шафраном и когда молодые ложились в постель, им пели Эпиталаму и давали *создать плод айвы*, в котором смесь сладости, кислоты и горечи символически изображала наслаждение и горести супружеской жизни⁶³⁹.

У Римлян брачные обряды были, почти те же, что у Греков. Жених надавал невесте на безымянный палец левой руки *гладкое железное кольцо*. Пред бракосочетанием жених и невеста *приносили жертвы* Юноне, Венере и Грациям. Последнюю ночь в родительском доме невеста должна была провести в *белом платье и покрывале*, окрашенном шафраном. Браки делились на три разряда: *сожительство* (usucapio), которое узаконялось по прошествии годовичного срока; *обоюдная покупка* (coemptio) и *брак духовный* (confarreatio). Для двух последних существовали особые церемонии. При обоюдной покупке бракосочетавшиеся разменивались следующими вопросами и ответами: -жена, желаешь ли быть матерью моего семейства? – желаю. А ты, муж, желаешь ли быть отцом моего семейства? – желаю». Тем и оканчивался весь обряд. Брак духовный сопровождался молениями в храме, совершаемыми верховным жрецом и фламином в присутствии 10 свидетелей. При этом приносили в жертву богам лепешку из ячменя, называвшуюся far (откуда и название обряда confarreatio). Как обряды, сопровождавшие этот брак, так и наряд невесты полны глубокого символически-исторического смысла. Одежду и убор невесты составляли: *огненного цвета вуаль* (фламмеум),

подобный носимым женами фламнийцев, браки которых были нерасторжимы; белая туника—символ невинности, прическа подобная причёске весталок, в шесть кос, заколотая на подобие копья⁶⁴⁰, венок из железняка — символ плодородия, шерстяной пояс — символ целомудрия. Молодую сопровождали из дома родителей к храму трое детей, из коих один нёс впереди зажженный факел из терновника. Шествие замыкали четыре замужние женщины с факелами в руках. *В храме верховный жрец приносил жертву, по произнесении брачующимися клятвы в верности, при чтении молитв, давал им съедать по половине жертвенной лепешки и соединял их руки.* По окончании обряда молодые отправлялись в дом жениха. На пороге дома новобрачную спрашивали: кто она? Она отвечала: где ты будешь Каием, там я буду Каиею (*ubi tu Cajus, ego Caia*). После того на пороге же ей подавали факел и воду; она прикасалась к факелу и, омочив руку, окропляла себя водою; эти действия изображали символически готовность жены следовать за мужем «в огонь и в воду». Факел, которым освящали дорогу новобрачной, *свято сохраняли*⁶⁴¹.

У народа израильского брак, не смотря на откровенное свидетельство о его божественном происхождении, был не столько религиозным, сколько семейно-гражданским актом, и при богатстве юридических определений, известных нам относительно брака, с обрядной стороны представляется довольно бедным, сравнительно с браками многих языческих народов. Заключение брака у израильтян, по древнему патриархальному обычаю, составляло чисто семейно-гражданский акт: по согласии жениха и невесты, также родителей и первородного брата, жених давал невесте брачный дар и затем подарки ей родителям и братьям⁶⁴². После этого невеста принадлежала мужу и для него должна была хранить целомудрие⁶⁴³. В назначенный день жених в брачном наряде, украшенный *венцом*⁶⁴⁴, отправлялся в сопровождении друзей в дом невесты. Невеста, украшенная и покрытая *покрывалом*, шла из дома родителей в сопровождении своих подруг при пении и, так как брак совершался вечером, *при свете факелов и светильников* в дом жениха или его родителей, где был

приготовлен брачный пир. Самое бракосочетание еще более просто: оно не сопровождалось никакими религиозными обрядами, ни жертвоприношениями, и не освящалось молитвами. Невеста передавалась жениху с изречением благословения родителями⁶⁴⁵. Было ли в обычае употребление чаши вина, употребляемой у современных евреев – неизвестно. Чтением контракта заканчивался обряд брачный. Как ревнители размножения потомства евреи, и всегда, как и теперь, все внимание сосредоточивали, кажется, на брачном чертоге.

Христианский брак, как и брак всех дохристианских религий, распадался на две части: *обручение* и самое *бракосочетание*. *Обручение* состояло в том, что невеста подавала жениху руку и получала брачное целование, – после чего она должна была носить покрывало в знак того, что она исключительно принадлежит с тех пор своему нареченному жениху. «Девицы, уже *обручённые*, – говорит Тертуллиан, – непременно должны носить *покрывало*, как скоро *подали руку* жениху и *получили* от него *брачное лобзание*»⁶⁴⁶. Употребление *покрывала* (*velatio sponsae*) – обычай римский, от которого произошли и самые названая *pubere*, *nupta* и *ruptae*, как обычай общи почти всем народам, от римлян перешёл и к христианам. Но этот языческий обычай старались освятить и оправдать библейским примером, – именно примером Ревеки⁶⁴⁷. Пример Ревеки встречается и в молитвах как латинских, так и греческих, из которых он перешёл и в протестантские. Впоследствии брачное покрывало ставится уже в связь с богопосвященным девством и последнее считается духовным обручением и браком с церковью, невестою Христовою⁶⁴⁸.

При обручении употреблялось так называемое *обручальное кольцо*, о котором упоминают Тертуллиан и Климент Александрийский. Тертуллиан, укоряя христиан за то, что они отступили от добрых нравов и обычаев своих предков, говорит: «относительно женщин, упали и те постановления предков, которые благоприятствовали скромности. Ибо ни одна не знала *золота* (*aurum*), кроме *золотого кольца* на одном пальце (*praeter unico digito*), которое давал ей жених во время сватовства (*pronubo annulo*)»⁶⁴⁹. В другом месте говорит, что

христианин безопасно может присутствовать при обручении и браках язычников, потому что «ни мужское платье, ни *кольцо*, ни супружеский союз не происходят от чествования какого-нибудь идола»⁶⁵⁰. Смысл этого места и чисто-римская терминология предшествующего ясно говорят, что употребление обручального кольца христианами стоит в связи с римским обычаем. Если Тертуллиан указывает лишь связь христианского обычая с языческим, то Климент Александрийский говорит, что кольцо издревле было в употреблении при обручениях христиан и показывает значение его: женщинам дается *золотое кольцо*,— пишет он,—не для украшения, но вью знак того что она должны стеречь в доме, потому что им предоставляется заботиться о хранении дома⁶⁵¹.

Не смотря на несомненную связь христианского обычая с римским, замечается разница в *материале* обручального кольца: у древних римлян употреблялось *железное*⁶⁵², у христиан *золотое*; и оба поименованные писатели трактуют употребление золотых колец как христианский обычай. Чтобы христиане, враждебно относившиеся к всякому блеску и пышности, хотели представить в этом случае противоположность язычеству—едва ли можно сказать. Скорее это можно объяснить тем, что сами римляне уклонились от древнего обычая, и что христиане к концу 2 века также стали удаляться от первоначальной простоты нравов и вместо употреблявшегося сначала железного кольца стали употреблять золотое кольцо. На это указывает Тертуллиан, когда говорит: «за обручальные кольца, которые и теперь еще делаются из железа, не служат ли доказательством, что металл сей неприличен для украшения, а свидетельствует об умеренности наших предков»⁶⁵³. Некоторые допускают на основании этих слов употребление двух колец—золотого при обручении и железного при венчании, из коих последнее было символом домоуправления. Но этому противоречат другие свидетельства самого Тертуллиана и особенно свидетельство Климента.

По мнению Бингама в первенствующей церкви употреблялись только обручальные кольца (*annulos in sponsalibus*) а венчальных (*annulos nuptiales*) не было⁶⁵⁴. Но

отделять обручальное и венчальное кольцо нам кажется лишне. Одно и тоже кольцо употреблялось и при обручении, и при венчании и оно служило символом правь, сообщаемых невесте женихом по управлению домом, а впоследствии, с развитием понятия о браке, как таинстве, оно стало символом духовного обручения.

Кольца первоначально употреблялись *гладкие*, без всяких украшений. Но в третьем веке, вероятно стали входить в употребление кольца, украшенные символическими изображениями, соответствующими или указывающими на их значение. Поэтому-то Климент Александрийский, говоря об обручальных кольцах указывает, какие символы приличнее всего изображать на них христианам, – именно голубя, рыбу, корабль, лиру мусикийскую и т. п.⁶⁵⁵.

Мы не можем сказать положительно, было ли в рассматриваемое время обручение актом в строгом смысле церковно-литургическим и совершалось ли в церкви, в присутствии общества, служителями церкви, или же сохраняло свой семейный характер и только признавалось церковью. Судя по выражениям Климента и Тертуллиана первое нужно признать более вероятным. Церковь как видно старалась уже выделить этот акт из обыкновенной жизни, хотя не только не отвергла, а напротив освятила своим авторитетом некоторые обычаи, освященные общечеловеческим употреблением.

Что же касается *самого бракосочетания* то оно несомненно представляется церковно-литургическим актом в строгом смысле и, сообразно с общим направлением богослужения этого времен и, получает характер таинственный. «Как описать счастье *брака*, – пишет Тертуллиан к жене, – *советуемого церковью* (quod ecclesia conciliat), *утверждаемого приношением* (et confirmat oblatio), *и запечатлеваемого благословением* (et obsignat benedictio), *возвышаемого ангелами на небесах* (Angeli renunciant), *одобряемого Богом Отцем* (pater rato habet). Ибо и на земле без согласия родителей (sine consensu patrum) по обычаю и по закону (rite et jure) не вступают в брак»⁶⁵⁶.

По этому краткому описанию мы можем составить такое представление о браке. Кроме согласия родителей требовалось

согласие церкви (conciliatio ecclesiae). Conciliatio означает не просто только согласие, но предварительное рассуждение, рассмотрение всех обстоятельств, касающихся лиц, желающих вступить в брак, и разрешение брака. Очень может быть, что за разрешением брака, следовало обручение, которое и совершалось служителями церкви; под выражением: ecclesia conciliat, быть может, Тертуллиан понимает главным образом этот предварительный акт. Обрученные *делали приношения, поминаемы были в молитвах церкви и принимали евхаристию*, утверждавшую их предстоящий союз; это без сомнения и выражает Тертуллиан, когда говорит: matrimonium confirmat ablatio. По принятии евхаристии союз их *запечатлевался благословением церкви* в лице ее священнослужителя, – сопровождавшимся молитвами. Под выражением «obsignat benedictio» Тертуллиан, нужно полагать, разумел не просто благословение, а совокупность молитв и обрядов, входивших в состав священнодействия. Из обрядов самого священнодействия нам известны только два: *соединение рук* брачующихся и *возложение на них венцов*. Тертуллиан говорит, что соединение рук, как обычай древний, принято церковью и при христианском браке: в древности, при господстве домашнего культа над общественным, соединение рук совершалось отцом или родственником невесты, – в христианстве оно совершается рукою предстоятеля церкви, как совершителя таинства»⁶⁵⁷. Тертуллиан же в другом месте говорит, что «на вступающих в брак возлагаются венцы»⁶⁵⁸. Это венчание или коронация, очевидно, находится в связи с общенародным древним обычаем украшать свежими цветочными венками головы молодых. Первоначально и в христианстве вероятно употреблялись венки из цветов, и это, – скорее был обычай допущенный церковью, чем собственно обряд церковный. Но в третьем веке обычай этот уже стал получать значение церковного обряда. То и другое показывает Тертуллиан когда говорит: пусть отец возлагает венцы на новобрачных, как хочет; так мы учили делать на всех браках, где бывали; ибо венцы – их собственность: наше же дело возносить молитвы».

Какие произносились при этом *молитвы*, мы не знаем, но можем думать, что они выражали тот высокий взгляд на брак, какой все больше и больше вырабатывался в церкви под влиянием еретических воззрений, и то глубоко-знаменательное, таинственное отношение верующих к церкви и ко Христу, какое должен выражать христианский брак по объяснению апостола Павла. Это тем вероятнее, что Тертуллиан выдвигает брак из обыкновенной земной сферы, выделяет из обыкновенных человеческих отношений и ставит в мистическое соотношение с высшими небесными сферами: *Angeli renunciant, pater rato habet*. Представление Тертуллиана об участии Ангелов в священнодействии брака стоит, очевидно, в связи с представлением его личным и церковным об отношении Ангелов к обществу верующих вообще, особенно с его представлением об Ангеле молитвы (*Angelos orationis*)⁶⁵⁹ и Ангелах свидетелях при крещении (*Angelis arbitris in baptismo*)⁶⁶⁰. Ангелы представляются свидетелями и поручителями, точно так же, как представляются они радующимися о кающемся грешнике. На невидимое, постигаемое вроу, отношение ангелов к верующим, очевидно переносится человекообразное представление обыкновенных земных отношений, и в частности отношения свидетелей и поручителей, которые вероятно допускались и при христианском браке, как были в обычае при языческих и в частности греко-римских браках, тем больше, что Иисус Христос сравнивал себя с женихом, а Предтечу с другом жениха, радующимся за глас женихов. Такими именно друзьями, с радостью возвещающими на небесах брак, совершаемый на земле церковью, и являются, по воззрению Тертуллиана, Ангелы. Подобное же человекообразное представление земных отеческих отношений переносится я на отношение Бога Отца к священнодействию: *pater rato habet*. Тертуллиан сам указывает на отношения земных отцов и детей в деле брака для объяснения своих слов. По воззрению Тертуллиана таким образом Бог Отец одобряет только тот брак, который благословляется церковью, и церковь с своей стороны испрашивает и преподает это одобрение, точно так, как государством требуется родительское согласие (*consensus*

patrum), чтобы брак был правильным и действительным (rite et jure).

И так, как ни мало сведений имеем мы из рассматриваемого времени относительно христианского брака, мы можем почти с уверенностью сказать, что образование брака как церковно-литургического акта, в его основных и главных формах, падает главным образом на это именно время, и что оно шло рука об руку с общим направлением, какое с конца второго века все больше и больше усиливалось в церкви и выражалось в *disciplina arcana*. Благодаря этому направлению развилось и созрело в сознании церкви понятие о браке, как таинстве в строгом и специфическом смысле. Сообразно с этим понятием, усвоив юридические определения греко-римского права относительно брака и некоторые общечеловеческие обычаи, церковь перенесла первые на отношение верующих ко Христу и Богу Отцу, и наглядным образом, символически выразила это отношение в последних, преобразовав их и создав на основании их свою литургическую форму брака, с чисто самостоятельным содержанием и характером. Эта литургическая форма христианского церковного брака, содержание его молитв, смысл и характер различных действий, – на которые встречаем в рассматриваемое время лишь отрывочные указания, – раскрываясь и расширяясь постепенно, во всей своей полноте предстают пред нами только в позднейшей практике.

О таинстве *елеосвящения* не имеем ясных сведений из третьего века. Но едва ли возможно, чтобы церковь, освящая важнейшие периоды жизни своих членов, не подавала им благодатной помощи во время болезни. Поэтому, не будет казаться ошибкой, если признать, что в рассказе Тертуллиана Скапулу, африканскому проконсулу, об излечении Севера, отца Антонинов, неким Проколом *через помазание святым елеем*⁶⁶¹ указывается именно на таинство елееосвящения. Равным образом, когда Дионисий Алекс., рассказывая об усердии, каким окружали больных братьев христиане в Египте во время эпидемии, говорит, между прочим, что они врачевали их о Христе»⁶⁶² едва ли не разумеет врачество таинства

елеопомазания, так как выражение это напоминает выражение ап. Иакова и существенно с ним сходно.

Религия всегда и повсюду, как мы видели, встречает человека при появлении его на свет, сопровождает его во всех возрастах, – также религия наконец напутствует его в таинственную область жизни будущей, освящая его путь знаменательными обрядами: разумею *погребение*.

Великая мысль возрождения и вечного загробного бытия царит во всех религиях мира – древнего и нового. Эта мысль встречается повсюду в тысячах видоизменений – то высоко поэтических, то грубо-материальных, смотря по характеру религии. Такое или иное представление о смерти и загробной жизни, в связи с основными догматами религии, определяло характер отношения к умершим и погребальные обряды у разных народов.

В погребальных обрядах *индусов* во всей полнота высказываются основные догматы их религии. Трём стихиям (олицетворяющим трёх божеств–Браму, Вишну и Сиву) Индусы отдают трупы своих усопших: или *зарывают в землю*, или *бросают в священные реки*, или наконец *сжигают на костре*. Выбор зависит от уставов того вероисповедания, к которому принадлежит покойный. Сиваисты зарывают своих мертвецов в землю, несмотря на то, что символ Сивы–огонь; вишнуисты, согласно символу Вишну, бросают в воду, брамины сжигают.

Отметим обычаи и обряды, которыми сопровождается смерть и погребение у браминов. Немедленно по кончине брамина, родственники *оплакивают* его. Потом мертвеца *обмывают*; цирюльник бреет ему голову и другие части тела; по вторичном омовении женщины весь труп *окрашивают сандалом и ашкаттасом*, на шею *надевают цветочные гирлянды*, набивают рот бетелем (черным перцем) и *одевают в лучшее платье*, кладут на парадную постель, на которой покойник остается во все время приготовления к похоронам. Пред выносом его заворачивают в саван. Лицо мертвеца, если он был женат, оставляется открытым. Покойника относят к месту погребения в *торжественной процессии*. Дорогою делают *три остановки*, минут по пяти, и при каждой кладут в рот покойнику

немного рису, смоченного водою. Цель этих остановок – предосторожность на случай мнимой смерти и удостоверение в действительной. По прибытии на место, где должно совершиться сожжение, роют могилу при беспрестанном чтении мантрамов, кроплении святой водою, а по вырытии бросают на дно несколько золотых или серебряных монет. На костёр, сложенный в могиле, кладут труп; сын покойника кладёт ему в рот золотую монету, а каждый присутствующий щепотку рису. Родственники *поливают мертвеца напитком очищения*, а сын потом *кропит на пего священною водою*, обходя *три раза* вокруг костра. Пурогита после этого передаёт ему зажженный факел, которым он, после плача и сетования, поджигает костёр. От костра сын идёт на реку, где одетый погружается трижды в воду. По возвращении домой сын предлагает всем присутствующим идти в купель смерти (мритика снана), т. е. выкупаться рада блага покойника, – так как на костре ему было жарко, а это купанье освежит его. На *третий день*, сын покойника, собрав уцелевшие от огня кости – одну часть золы и костей бросает в воду, из другой вылепливает небольшую фигуру, приносит ей жертву, поливает паптшагавией и затем бросает в воду. На месте костра делают насыпь и кладут на нее три камня. Средний называется именем покойного; верхний, положенный на юг, богом мрака и смерти, Ямою; нижний – Рудрою. Громко произнося эти три имени, сын натирает камни маслом, и ополоснув в воде, завёртывает каждый отдельно в полотно. Потом, положив их на могильную насыпь в прежнем порядке, читает им молитвы, делает приношение бетеля, атшатшаса, риса и возлияния воды и масла. – На *десятый день* совершается *поминовение*: варят рис, овощи с тремя священиыми травами и приготавливают *напиток парамалии* (*медовой сыты* с пряностями) и все это относят на место сожжения. Тут читаются мантрами и совершаются приношения. Камни поливаются жидкой кашницей из воды и земли. Затем сын берет камни, отправляется к реке, читает сапкальпу, надевает павитрам (свящ. перстень), входит по горло в воду и, став лицом к востоку, громко произносит: «до сей минуты эти камни олицетворяли труп; пусть же теперь вечно живая душа

преобразится в божество и перенесется в обитель блаженства, где и да пребудет – покуда будет течь Ганг, покуда не истлеют эти камни». Произнеся эти слова, он бросает камни в воду.

Поминовения после третьего и десятого дня совершались в 11, 12, 13, 27, 30, 45, 60, 75, 90, 120, 175, 190, 210 240, 270, 300 и 330 дни.

Погребальные обряды священнической касты браминов служат образцами для остальных трёх каст.

Впрочем, не все брамины одинаково погребались. Погребение саниассы (брамина отшельника) совершенно отлично от обыкновенного браминского погребения. Но обряды, его сопровождающие, отличаются отсутствием здравого человеческого смысла.

Кроме частных поминовений, у индийцев три раза в год совершается общественное *поминовение*; самое важное празднуется в *октябре* и продолжается 9 дней. Душам усопших родителей и предков делают приношения как богам⁶⁶³.

Погребальные обряды *сиамцев* также стоят в связи с их верованиями в жизнь будущую, точнее с учением о души переселении. Бедных покойников *бросают в воду* без всяких обрядов; трупы людей среднего сословия поджаривают на костре, а потом *бросают на съедение зверям и птицам*. Младенцев *зарывают в общую могилу*; трупы беременных женщин *зарывают в землю* до истечения срока беременности, потом откапывают и *жгут* на костре. Сожжение трупа происходит близ храма. Мясо с трупа обрезают и бросают коршунам и собакам. «Пусть слабейшие животные питаются мясом животного совершеннейшего» – говорят *сиамцы*. Трупы вельмож *бальзамируют* и, когда труп высохнет и обратится в мумию, тогда его сжигают. Пред выносом трупа талапои (монахи) облачаются в подаренные наследником жёлтые рясы и читают молитвы. Труп несут под навес, находящийся при храме, где его встречают другие жрецы, следующим гимном: «тело мертвое, тело тленное! как возносится дым от твоего сожжения, да вознесется так же бессмертная и нетленная душа твоя к небу». Тело сгорает и из собранной золы, разведенной водою,

жрецы вылепливают статуйку, Сему, сушат, золотят её и ставят в числе идолов в храме⁶⁶⁴.

Ламаиты Тибета и Бутана погребают покойников по прошествии *трёх* дней. Сжечь тело или зарыть в землю или бросить на съедение зверям – этот вопрос решает *гелонг*. Покойников провожают *гелонги* до могилы. При погребении гелонги читают *молитвы* духам-покровителям, чтобы они отдалили от души все могущее нарушить её вечный покой.

Молитвы за упокой души усопшего читаются десять дней или несколько месяцев, а у богатых и целый год. На 49 день и в годовщину смерти, кроме того совершается торжественное богослужение в храме. *Ежегодное поминовение всех усопших* бывает в конце *Октября*⁶⁶⁵.

У *Корейцев* погребение бывает только дважды в год: *весною* и *осенью*. Умиравших зимою и летом сохраняют до указанного времени в особых хижинах. Накануне похорон покойников переносят из хижин в их дома и на заре следующего дня гроб несут к могиле. Чрез *три* дня по погребении родные покойника идут с *приношениями* на его могилу, – что совершается также ежегодно в полнолуние. Совершая погребения *весною* и *осенью*, корейцы руководствуются следующими соображениями. «Дважды в год, именно *осенью* и *весною*, бывает посев хлеба, плодов и овощей. Тело умершего – тоже зерно, повиваемое в землю. Как из частиц его праха вырастает трава, так и он в новом виде возродится со временем. В каждой былинке может быть частичка души усопшего.» Это – ответ жреца одному христианскому миссионеру⁶⁶⁶.

У *Китайцев*, при приближении смертного часа, больного, по приказанию жреца, *кладут на землю*, чтобы жизнь его так же кончилась, как и началась (новорождённых также кладут на землю). Этим выражается мысль, что человеку суждено возвратиться в землю, откуда взят он. Мертвец лежит *три* дня для дознания действительной смерти. Пред положением в гроб мертвеца *обмывают*, богатых *бальзамируют*. У исповедников закона Тао гроб стоит на столе несколько месяцев; приходящее жгут пред ним *ладан* и *курительные свечи*⁶⁶⁷.

У последователей религии Сиу-то в Японии, весь культ ограничивается почитанием усопших. По народному поверью, чем пышнее погребение, тем лучше будет покойнику в будущей жизни. Для нас не столько важна торжественность погребения, сколько некоторые особенности в обрядах. Труп одевают кроме белого савана в рясу из писчей бумаги, исписанной изречениями из свящ. книг. Труп придаёт положение молящегося с опущенной головой и сложенными на груди руками. По принесении к могиле, главный жрец (бонз) начинает гимн и обведя факелом три раза вокруг главы покойника, передаёт младшему силу, который поджигает костёр. Присутствующие бросают на костёр куски алоэвого дерева, душистых смоль, льют масло и т. п. На другой день родные покойного собирают зубы, кости и пепел и, положив в фарфоровый сосуд, хранят дома семь дней, а потом ставят в фамильный склеп. В день годовщины смерти и в дни рождения умерших, исповедники религии Сиу-то ставят пред их портретами столы, накрытые сосудами с мясом и установленные множеством горящих свечей. Пред этими столами кладут земные поклоны, потом в память душ усопших совершают поминальную тризну. К этому торжеству приготавливаются трёхдневным постом п частыми омовениями. Ежегодно у Японцев бывает праздник мёртвых.⁶⁶⁸

Характерны обряды, сопровождающие смертный час и соблюдаемые при погребении у последователей Зороастра, персов. При приближении смерти призванный мобед (священник) читает установленные на этот случай молитвы узаконенное число раз. Могильщики, читая молитвы, обмывают тело покойника и одевают его. По омовении и одеянии лицо покойника покрывают пеном (наличникомъ и затем кладут его в железный ящик (дженезе) и несут на кладбище (дахме). В виду кладбища: родственники покойника вместе с мопедом читают молитвы, прикасаясь к земле указательным пальцем.

О состоянии души умершего в законе Зороастра сказано, что она слаба и бессильна «как новорожденный младенец». В первый день она витает около тех мест, где скончался человек; во второй—около дахме; в третий, приблизясь к трупам, старается

опять оживить его; наконец в четвертый день душа прилетает к мосту Чиневаду, где ее допрашивают о минувшей жизни Мифра и Рашнераст-изед истины. Отсюда, судя по ответам, душа отправляется или в обители света или в преисподнюю. В ограждение души от Аримана и происков злых духов (дивов) закон повелевает живым людям читать о ней молитвы, которых бесчисленное множество. Особенно важны *молитвы в течении трёх первых суток и жертвоприношение на четвертый день*. Сверх того, при молитвах четвёртого дня посвящают шесть пресных хлебов (дарунов) Ормузду и славнейшим изедам, защитникам и покровителям души усопшего. В случае несоблюдения обрядов четвёртого дня душа будет томиться тоскою не утешною до дня воскресения мёртвых. *Поминать* усопшего закон повелевает в 10, 30 и 31 день по кончине, чрез полгода, чрез год, и затем ежегодно в 10, 30 и 31 день, считая со дня кончины⁶⁶⁹.

Погребальные обряды египтян можно назвать мудрым соединением религиозных догматов с требованиями гигиеническими. В видах предотвращения моровой язвы, которая была неизбежным следствием разложения трупов, вымываемых и разносимых повсюду разлитием Нила, правителями Египта возведено в закон и догмат *балъзамирование* человеческих и животных трупов. Балъзамировавшее совершалось особыми лицами торихевтами и холхитами. При укладке трупов или мумий в гробы вместе с ними клали атрибуты звания покойного: с жрецами, напр., клали жезлы и орудия богослужебные; с детьми игрушки и т. п. Родственники и друзья усопшего провожали труп до могилы.

Из всех древнеязыческих религий *вавилоно-ассирийская религия* едва ли не самая чувственная религия. Религии Индии, Китая и Египта имели в основании глубоко-нравственные идеи, указывали людям путь к самоусовершенствованию и предлагали такие или иные средства к торжеству духа над плотью; в законе Зороастра также есть предписания, делающие честь уму с чувствами законодателя. В сабизме халдейском нет ничего подобного. Исповедники его сущность и цель жизни

полагали в чувственных удовольствиях. Им была неведома, по-видимому, утешительная мысль о бытии за гробом и погребение умерших у них не сопровождалось никакими религиозными обрядами, никаким символическим выражением верования в жизнь будущую. «Они *бальзамировали* своих мертвецов, *заливая* их трупы *мёдом* – вот все, что говорит Геродот об этом важном предмете⁶⁷⁰.

О погребальных обрядах *сирийцев* также мало известно. Жрецов хоронили на 30 день, обыкновенных граждан на 7. Труп, завернутый в пелены, пропитанные *душистыми смолами*, выносили из дому в назначенное место, клали на землю и накладывали на него камни, пока образовывался высокий курган. Участвовавшим в погребальной процессии на 7 дней воспрещался вход в храм, а по прошествии этого срока они обязаны были подвергнуться омовению и окуиванию благоуханиями⁶⁷¹.

Более отрадную картину представляют символические обряды, сопровождавшие смертный час и погребение у *греков*, хотя и основаны на ложном *представлении* о загробной жизни. Когда больной испускал последний вздох, присутствующие ударяли в медные тазы и бряцали кимвалами, чтобы отогнать невидимых адских духов. Затем, *закрыв глаза* покойному, его *обмывали, натирали благовониями* и *одевали в белую тунику* (плащ), а голову покрывали пеленою. В рот покойнику клали обол для уплаты Харону за перевоз чрез адские реки, а в руку медовый пирожок для подаяния Церберу. На голову *надевали венок* из цветов, посвящённых подземным божествам. Потом покойника выносили в сени и клали ногами к выходу, а в изголовье ставили сосуд с освящённою водою. Хоронили обыкновенно богатых на *восьмой*, а бедных на *другой* день смерти. Погребение бывало двух родов: *зарывание в землю* и *сожжение* на костре. В последнем случае пепел складывали в урны, которые сохранялись в храмах или в домах покойников. *Свечи, фимиам, пение гимнов* и *траур* – была непременно принадлежностями похорон. Временем для похорон полагался для *взрослых* непременно *день*, для *детей* *юношей* и *девственниц* *рассвет*. Последнее делалось для того, чтобы

зрелищем преждевременной смерти не возмущать дневного светила, как говорили Эллины. Убитых громом хоронили на самом месте их убиения, утопших – на том берегу, на который тело их выбрасывалось волнами. Самоубийц хоронили без всяких почестей, казнённых, святотатцев и предателей вовсе лишали погребения. Поминовения совершались в 9, в 40 дни и в день рождения умершего⁶⁷².

Погребальные обряды *римлян* в сущности сходны с греческими. Тотчас по смерти ближайший родственник *закрывал глаза* покойнику и *смыкал уста*. Впрочем, на костре снова открывали глаза умершему и показывали небо, по словам Плиния. *Оплакивание, обмывание и натирание благовонными маслами* пред облачением покойного в погребальные одежды были в обычае и у римлян. Тело умершего лежало *семь дней*, в течении которых обливали его теплою водою и, *по временам*, вскрикивали, чтобы пробудить, в случае обмирания, таившуюся искру жизни. На место погребения покойника несли в *торжественной процессии*; пред форумом делалась *остановка*, причём произносилась речь в похвалу умершему. Погребение было двух родов: *зарытие в землю* (sepultus) и *сожжение* (humatus). Первый род погребения был обычным и всеобщим у древних римлян. Но со времени диктатора Корнелия Суллы, тело коего, согласно его завещанию, было сожжено, сперва, в высших сословиях, а потом и в других вошло в моду сожжение и ко времени введения христианства сделалось всеобщим обычаем римлян. Римляне погребали покойников ночью⁶⁷³.

Евреи, согласно откровенному учению, что тело человеческое, образованное из земли, чрез смерть возвращается в землю, всегда предавали умерших земле, *погребали*. Уже во время патриархов умершие погребаемы были ближайшими родственниками в гробах⁶⁷⁴. Родственники *закрывали глаза* умершему⁶⁷⁵, и *лобызали* его труп⁶⁷⁶. Труп *омывали*⁶⁷⁷, затем *пеленали*⁶⁷⁸, потом клали в гроб⁶⁷⁹ и на носилках⁶⁸⁰ относили в могилу среди плача и вопля родственников и друзей, сопровождавших покойника⁶⁸¹. *Сжигание* трупов допускалось как исключение, но требованию

обстоятельств⁶⁸². *Бальзамирование* трупов не было в употреблении у Израильян: оно совершено только над Иаковом и Иосифом⁶⁸³, по египетскому обычаю. Впрочем, богатые и знатные мазали трупы дорогих умерших *драгоценным елеем*⁶⁸⁴ и обкладывали их *ароматическими травами*⁶⁸⁵. В древности погребали не тотчас после смерти⁶⁸⁶; обычай этот вызван впоследствии предписанием беречься осквернения трупом⁶⁸⁷.

Если погребение усопших у языческих народов, неимущих упования, сопровождалось знаменательными обрядами, в которых просвечивает, хотя и слабо, мысль о бессмертии и загробной жизни, – то эта мысль должна была найти более широкое и более наглядное выражение в *обрядях христианского погребения*. По учению христианскому, земная жизнь не есть паша цель, но лишь странствование и путь к небесному отечеству, и смерть, которая переводит в него должна быть приятною и вожделенною для христианина. Это воззрение на жизнь и смерть должно было получить, и действительно получило, еще большую силу и значение, благодаря постоянным гонениям на христиан: мысль христиан устремлялась в отрадную будущность среди безотрадного настоящего. Неудивительно поэтому, что день смерти считался днём рождения (*dies natalis*), в который герои веры и истины рождались для новой, лучшей, блаженной, и вечной жизни. В основании этого лежит очевидно убеждение христиан, что только в ту минуту, когда дух освобождается от уз плоти или от тела смерти (Рим. 7,24), – начинается истинная жизнь христианина. С другой стороны, это тело смерти, в следствие прародительского греха, обреченное божественным приговором чрез смерть возвратиться в землю, из которой взято, – по учению христианскому есть храм Духа святого и сосуд бессмертной души, деятельно участвующий в ея земной жизни и долженствующий разделять ея участь за гробом.

Благодаря такому воззрению на земную жизнь, на телесную смерть и на тело человеческое, погребение умерших в самую раннюю пору христианства должно было получить особенный собственно христианский характер и, не чуждаясь совершенно

некоторых общечеловеческих обычаев, должно было выражать и в этих последних многозначительный христианский смысл.

К сожалению, мы не имеем сведений относительно христианского погребения в первые два века христианской истории. Только в третьем веке погребение христиан становится известным; но и из этого века, дошедшие до нас сведения далеко не полны, чтобы по ним можно было представить полный образ христианского погребения, а тем более определить степень влияния на него языческих погребальных обычаев.

Несомненно, впрочем, что многие общечеловеческие обычаи, которыми сопровождался смертный час и последнее пребывание усопшего среди живых у язычников и иудеев, перешли и в христианство; с тем однако же различаем, что у христиан они сделались общим достоянием, тогда как у язычников ограничивались родственными отношениями.

Описание этих обычаев, хотя и краткое, находим у Дионисия Александрийского, когда он говорит о заботливости христиан об умерших во время свирепствовавшей заразы в Египте. «Многие из наших братьев, говорит он, не заботясь о себе, сходились между собою, смело и без опасения посещали больных, тщательно им служили, врачевали их о Христе и вместе с ними умирали... Они часто *брали на руки и в объятия* тела святых, *закрывали им глаза и смыкали уста*, *носили на своих раменах* и слагали, *прикасались к ним и обнимали*, *обмывали и одевали*, *сопровождая оныя торжественным шествием*»⁶⁸⁸. Кроме общей и самоотверженной любви древних христиан к умершим братьям, какой не выказывали язычника при подобной смерти своим родным, в этом известии мы видим некоторые подробности в приготовлении к погребению умерших вообще. Здесь нет той раздирающей душу скорби, какая окружала покойника у язычников, не имущих упования. Заботы христиан об умерших полны духовного братства, живой любви, незнающей тесных границ телесного родства и не слабеющей в виду смерти; приготовления к смерти являются естественным выражением глубокого благоговения живых к умершим, а не обязательным исполнением раз и

навсегда установившихся формальностей, как у язычников и даже иудеев, – формальностей не чуждых пренебрежения к мертвому труп и сопровождавшихся всегда омовениями. Смерть, порывающая земные отношения, не уничтожает той внутренней духовной связи, какая существует между христианами, братьями во Христе; не в темную, неведомую область провожают они покойника, но в светлую область жизни, путь в которую озаряет живая вера в живого Бога и надежда на бессмертие и блаженную жизнь. Они *закрывали глаза*, как бы в знак того, что созерцание всего земного с этой минуты совершенно чуждо для умершего, *смыкали уста* в знак того, что они больше не существуют для земных звуков. Обычай этот был общим обычаем почти всех народов древности⁶⁸⁹. *Обмывание* тел умерших – также всеобщий обычай языческой древности, – было в употреблении и у евреев, от которых перешло непосредственно к соплеменным христианам, как показывает пример Таифы, тело которой по смерти было омыто и положено в горнице⁶⁹⁰. Язычники же перенесли его из своего культа. Но свидетельству Тертуллиана, у христиан, как и у язычников омовение употреблялось для сокрытия крови, ибо после смерти время хладеть и бледнеть⁶⁹¹. После омовения водою тела умерших *помазывали елеем*, в ознаменование «окончания священной брани», как объясняет Дионисий⁶⁹². *Бальзамирование* трупов у древних христиан было в большем употреблении, чем у язычников. У Минуция Феликса язычник вообще ставит в порок христианам, что они не умащают тел благовониями при жизни, но при погребении⁶⁹³. Обычай употреблять благовонные масти пред погребением мог перейти к христианам от иудеев тем легче, что тело самого Спасителя умащено, как известно, ароматами Иосифом и Никодимом и что Христос помазанию миром, которое сделала Мария, еще при жизни придавал значение погребального помазания.

После омовения и помазания благовониями тела умерших *облекали в гробные одежды*, – белые иногда драгоценные и блестящие. Об Астуре, римском сенаторе, известно, что он погреб тело мученика Марина в белой, драгоценной одежде⁶⁹⁴. Употребление белых одежд Августи не безосновательно ставит

в связь с употреблением таких же одежд при крещении, согласно с библейским представлением, что мы крестились в смерть Христову⁶⁹⁵.

Омытые и облечённые в погребальные одежды тела христиане, по примру всех народов, полагали в *гробы*, что, впрочем, можно только предполагать на основании известий непосредственно за третьим веком следующего времени, так как из третьего века не имеем сведений на этот счёт⁶⁹⁶. Древний и общий обычай всех народов—оставлять тела на некоторое время непогребёнными, для удостоверения в действительной смерти, по всей вероятности, остался в силе и у древних христиан, если не было особых причин спешить с погребением.

Языческий обычай *украшать* тела умерших *венками из цветов* в знак победы, как объясняет Климент александрийский, — не пользовался сочувствием древних христиан⁶⁹⁷. Тертуллиан употребление погребальных венков называет языческим суеверием⁶⁹⁸. Язычник, у Минуция Феликса, упрекает христиан в том, что они не употребляют венков даже при погребении. На этот упрёк Минуций отвечает: «мы не венчаем умерших. В этом случае я больше удивляюсь вам, как вы на бездушного возлагаете венок, когда блаженный не имеет нужды в цветах. Но мы украшаем останки усопших тем спокойствием, в котором живём: не присовокупляем увядающего вика, но храним венец живой из вечных цветов, даруемый от Бога»⁶⁹⁹. Несмотря на это, употребление *венчиков погребальных* происхождением своим едва ли не обязано дохристианскому обычаю, который глубоко коренился в народной жизни и требовал соответственной, замни со стороны церкви.

В чем состояло *церковное богослужение, совершавшееся над умершим*, — мы не можем и приблизительно определить. Известно только, что тела усопших, после описанных приготовлений, *сопровождались торжественным шествием*⁷⁰⁰. Известно также, что *каждение ладаном* при погребении было в обычае у древних христиан. *Мы совсем не покупаем фимиама, говорит Тертуллиан. Если его ищут в Аравии, то пусть ведают

жители Савы, что их товары больше расходятся на погребение христиан, чем на курение богам⁷⁰¹. «Равным образом употребление *светильников*, вынужденное сначала может быть обстоятельствами, в этом веке, является общепринятым обычаем. По крайней мере Понтий, говоря о погребении Кирсана, совершавшемся ночью и упоминая о возжжении светильников, замечает, что светильники употреблялись и не в ночное время⁷⁰², как объясняет Дионисий, – в знак торжества и радости с отходящими от мятежной жизни в покой вечный⁷⁰³. Наконец, весьма вероятно, что как при торжественной погребальной процессии, так и при самом погребении пелись *священные песни и гимны* и возносились *молитвы*. Но ни песни и молитвы этого рода, ни содержание их – неизвестно; существование их мы предполагаем в виду свидетельства апостольских постановлений. Как на замечательную особенность погребения нужно указать на возникновение обычая – полагать с умершим *разрешительную грамоту*. Разрешение падших и кающихся, как мы уже знаем, предоставлялось епископам. В опасности же смерти кающихся, разрешение мог и должен был преподать пресвитер. Но это разрешение имело силу только в таком случае, когда умерший брал с собою *ultimum viaticum*, – грамоту, которая составляла утверждение и сообщала санкцию пресвитерскому разрешению. По той мере, как погребение умерших становилось делом пресвитеров, этот африканский обычай вошёл в общецерковное употребление и сохраняется доньше в православной церкви.

Из всех различных *способов* погребения, практиковавшихся в дохристианском мире, христианство избрало *погребение*, т. е. *зарытие* в землю, как способ наиболее согласный с откровением и с природою человека. Против языческого обычая сжигать тела умерших древние христиане ревностно восставали, и в противоположность ему зарывали своих покойников в землю или, набальзамировав их, полагали в катакомбах. «Они – говорит язычник у Минуция Феликса, – гнушаются кострами и осуждают сжигание при погребении, как будто не всякое тело с годами и веками превращается в землю и без огня. На это возражение христианин отвечает: «всякое

тело, высыхает ли оно до пыли, разрешается ли во влагу, сжимается ли в пепел, утончается ли до гари – от нас скрывается (*subducitur*), но блюдетс^я Богу, хранителю стихий. Мы нисколько не боимся вреда от погребения, как вы думаете, но продолжаем древний и лучший обычай погребать»⁷⁰⁴. Под влиянием христианства и в греко-римском культе обычай сжигать постепенно утратил свою прежнюю силу и стал выходить из употребления. По свидетельству Тертуллиана, некоторые язычники воздерживались от сжигания мёртвых тел по какому-то суеверному представлению, будто бы в теле, после его смерти, остается некоторая часть души⁷⁰⁵. Поэтому ли или почему другому император Коммод первый был погребён, а не сожжён; по его примеру были преданы земле и многие из его друзей⁷⁰⁶.

Что касается *времени* погребения, – то обыкновенно оно совершалось вероятно *днём*. Правда, во время гонений, христиане часто вынуждены были погребать своих умерших ночью, чтобы не подвергаться насмешкам или преследованию со стороны язычников. Так тело Киприана погребено ночью, с светильниками и факелами. Но замечание Понтия, что светильники употреблялись и яри дневном погребении даёт основание думать, что ночное погребение допускалось по необходимости, как исключение, а обычное погребение совершалось днём, тем больше, что язычники не всегда были так жестоки, чтобы лишать христиан возможности отдать последний долг умершим. При всей жестокости к христианам, они иногда позволяли им предавать погребению тела умерших и в таких случаях христианам не было надобности прибегать к темноте ночи для совершения погребальных обрядов. Так по сожжении св. Поликарпа, ученикам его позволено было собрать кости и пепел, и погребсти по своему произволу; а также Астурий, римский сенатор, как известно, предал подобающему погребению тело мученика Марина⁷⁰⁷.

Наконец, что касается *места* погребения христиан, – то на первых порах конечно не было и не могло быть определённых мест специально для этой цели. Согласно римским законам, воспрещавшим погребать умерших в городах⁷⁰⁸ и согласно

обычаю, свойственному большей части языческих народов и в частности народу иудейскому⁷⁰⁹ похоронят умерших за городом, – и христиане избирали с самых ранних пор загородные места, для погребения своих усопших. Св. Иаков, брат Божий, погребён на горе Масличной, как говорит Иероним на основании предания. Апостол Пётр погребён на триумфальной дороге близ Тибра, а св. Павел на дороге Остийской, в трёх тысячах шагов от городских ворот⁷¹⁰. С течением времени, благодаря жестоким преследованиям, простиравшимся иногда на самые священные предметы, христиане вместе с своими усопшими, стали искать убежища под землею, в *пещерах* или *катакомбах*, которые выкапывали па полях, преимущественно при больших дорогах. Таких катакомб или кладбищ насчитывают около 43 только в окрестностях Рима⁷¹¹. Наиболее известные кладбища при больших дорогах, ведущих из Рима в другие места: при дороге Аппиевой, Аврелиевой, Остийской, Номентанской, Тибурской, Латинской, Саларской, Фламинской, Портуанской, Ардейской и проч.⁷¹². Кроме римских катакомб еще знаменитейшие и обширнейшие катакомбы были вне стен Неаполя. Катакомбам этим христианами усвоено название усыпальниц (κοιμητήρια), самым наглядным образом выражающее христианский взгляд на смерть и веру в загробную жизнь. Смерть казалась им сном и успокоением от тревожностей жизни до времени, когда по гласу неба они снова проснутся и воскреснут для новой, лучшей и вечной жизни. Здесь-то, в обителях смерти, живые искали убежища от горестей жизни и у спящих мирным, безмятежным сном, находили то спокойное мужество, с которым разделяли их участь. Гробы мучеников служили престолами, на которых совершали евхаристию и вкушали, как несомненный залог бессмертия. Не без основания язычники запрещали христианам собираться в усыпальницах. Отнюдь не позволено будет, – говорит Эмилиан, префект римский, епископу александрийскому Дионисию, ни вам, ни кому либо другому делать собраний или сходиться в так называемые усыпальницы. Там витал бессмертный дух христианства, грозивший смертью язычеству.

Оправданием начертанного нами, на основании отеческих писаний третьего века, образа богослужения христианского могут служить *Апостольские Постановления*, представляющие как бы результат всей трёхвековой церковно-исторической и в особенности церковно-литургической деятельности.

При внимательном изучении истории первенствующей церкви нельзя не заметить, что вообще и в целом, на востоке и на западе, господствует полное согласие во всех формах церковной жизни: в устройстве, дисциплине и богослужении. Явление это положительно не объяснимо, если не допустить, что уже к концу апостольского века установились определённые основные формы для всех отраслей церковной жизни, отчасти под личным надзором и руководством апостолов и поставленных ими предстоятелей обществ, отчасти благодаря единству духа, действовавшего в различных обществах. Христианский дух, всегда себе равный, и в после апостольское время повсюду осуществлялся и сохранялся в одинаковых формах, относительно которых было известно или признано, что они возникли еще при апостольском церковном управлении и которые потому повсюду ценились и соблюдались, как апостольское установление и апостольское предание. Верная передача, тщательное соблюдение и быстрое распространение этого предания, регулировавшего устройство, дисциплину и богослужение, и делало возможным согласие их в разных странах и обществах. Без этого предания первобытная церковь, по верному замечанию Гарнака, при переходе от сверхъестественного руководства к естественному развитию едва ли могла бы сохраниться, а тем меньше устроиться и образоваться совершенно одинаково в разных местах⁷¹³. И известно, какую важность придавали отцы церкви, начиная с Климента Римского, апостольским учреждениям и распоряжениям или—по их выражению— апостольскому преданию, ссылаясь на него, как нечто всем известное и для всех обязательное.

Но это не значит, будто апостолы, помимо своих посланий, оставили церкви дисциплинарные и обрядовые предписания с каноническим авторитетом: о подлинном письменном

изложении этого рода предписаний не может быть и речи. Мы знаем, что ап. Павел, у которого главным образом встречаем литургические распоряжения, предоставляет обществам относительную свободу в области богослужения, и, регулируя неправильные и беспорядочные проявления этой свободы в коринфском обществе, даёт скорее советы, чем предписания, и не ссылается на какие-нибудь положительные предписания, а лишь указывает на установившуюся уже богослужебную практику в других, раньше возникших и более образовавшихся в церковном смысле обществах. Поэтому, когда отцы церкви говорят об апостольских постановлениях, то при этом нужно понимать не письменные предписания, а такие распоряжения апостолов, которые даны отчасти устно, отчасти самым делом, и первоначально имели временное и местное значение, во со временем, переходя от общества к обществу, из века в век, приобретали более общее церковное значение и, как идущая от апостольского времени, признавались и соблюдались как апостольское предание. Пока согласие в различных обществах не нарушалось, пока новые и различные условия жизни не создавали новых потребностей и не вызывали новых форм, предание это сохраняло свои первоначальный характер, из области церковного сознания и жизни не переносилось в область формально-законных определений. Но с течением времени, именно с конца второго, особенно в третьем веке, возникшие дисциплинарные вопросы: о времени празднования Пасхи, об отношении епископов и пресвитеров, о крещении еретиков, о принятии кающихся и т. и., подали повод к несогласиям и спорам. Как скоро церковь вынуждена была присоединить новые установления к прежним или видоизменить последние, – те и другие стали являться на письме с авторитетом апостольских установлений. Так образовались сборники различных предписаний, облечённых апостольским авторитетом, изрекаемых от лица апостолов, как бы устами последних.

Один из таких сборников представляет сборник, известный под именем «Апостольских Постановлений». Исследование древности и происхождения, равно как критическая оценка

сборника, как литературного церковно-юридического памятника, не относится к нашей задаче; для нас важно его реальное содержание, особенно литургическое. Своим содержанием «Апостольские Постановления» всецело принадлежат третьему веку и изображают церковную жизнь, в особенности богослужебную, в ее постепенном образовании, от начала до последних результатов.

Первые шесть книг изображают церковную жизнь и в частности богослужение в том виде, в каком являются они, образуясь постепенно с самого начала третьего века ко второй половине его. Образ церковной жизни, какой представляют нам эти книги, особенно образ богослужения (представляемый во II книге), тот самый, какой представляют нам Иустин и Ириней, а главным образом Тертуллиан и Киприан⁷¹⁴. *Disciplina arcani*, характеризующая богослужение третьего века, является в этих книгах в ее первоначальной форме, с ее первоначальной строгостью.

Седьмая книга включает в себе предписания, отчасти подтверждающие и поясняющие некоторые из предписаний, содержащихся уже в первых шести книгах, отчасти точнее и подробнее определяющая некоторые, недостаточно определённые в них, литургические пункты, напр. содержание оглашения и порядок приготовления оглашённых к крещению.

Что касается, наконец, *восьмой книги*, – она представляет так сказать последние выводы или результаты той церковно-литургической практики, ясные следы которой находим у Тертуллиана и Киприана и общий облик которой начертан во II книге. В ней, как в служебнике, излагается подробно не только определённый состав и порядок богослужения в его различных видах, но целые формулы молитв. *Disciplina arcani* является в ней на высшей степени своего формального развития и простирает свое влияние на второстепенные виды богослужения, –именно, на утреннее и вечернее богослужение. Во всех частях своего содержания книга эта является завершением литургической практики третьего века, как увидим при более подробном рассмотрении ее.

В восьми книгах «Апостольских Постановлений», таким образом, пред нами является церковно-литургическая практика движущаяся, изменяющаяся по требованию обстоятельств, растущая и образующаяся, именно такая, какою была практика третьего века, в начале его еще недостаточно определённая, ко второй половине значительно определившаяся, и к концу явившаяся в более или менее однообразных, определённых и прочных формах, достигших окончательного своего развития и образования в следующий период.

«Кафолическая церковь, по представлению «Апостольских Постановлений», есть Божие насаждение и избранный виноградник Его⁷¹⁵. Этот избранный, виноградник, эту церковь составляет христианское общество, народ, миряне. «Слушайте это и вы миряне, избранная церковь Божия, – пишется во II книге, – ибо народ и прежде именовался народом Божиим и народом святым (Исх. 19, 5. 6), почему и вы – святая, священная церковь Божия, написанная на небе, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел (1Петр. 2, 9), невеста, убранная для Господа Бога»⁷¹⁶.

Как ни верно, как ни высоко это понятие о церкви само по себе, – взятое в контексте оно далеко не имеет уже того непосредственного, жизненного значения, какое имело в устах Апостола. Оно звучит диссонансом с церковным строем, какой представляют нам «Постановления», и является как бы примирением и оправданием того раздвоения церковного сознания и жизни, той противоположности между клиром и народом, священниками и мирянами, которая, усиливаясь все больше и больше в третьем веке, достигли такой степени напряжения, на которой новозаветное церковное устройство фактически совпало с ветхозаветным. Чувство этого раздвоения и противоположности с одной стороны, с другой идея общего христианского священства и потребность единства церковного самосознания и жизни невольно встречаются между собою и ищут примирения, и вот новозаветное церковное самосознание вступает в союз с ветхозаветным.

И в самом деле, *противоположность* между священниками и мирянами, клиром и народом, довольно ясно обозначенная уже Тертуллианом и теоретически обоснованная Киприаном, в Апостольских Постановлениях является именно на такой степени напряжения, на которой церковно-богослужебное устройство и в частности священство почти совпадают с ветхозаветным устройством и священством, не по существу конечно, а по форме: христианская церковь прямо сопоставляется с скинией, христианское богослужение с ветхозаветным храмовым богослужением, степени христианского священства, т. е. епископы, пресвитеры, диаконы и другие церковные лица, составляющие «священнический список»⁷¹⁷ с степенями ветхозаветного священства, и права и преимущества последних переносятся на первых.

«И вы, работающие на этом гумне, т. е. в церкви. Божией – говорится во II книге – ешьте от церкви, как ели левиты, служившие скинии сведения, которая по всему была образом церкви... Ныне левиты народу вашему–вы, епископы, служащие священной скинии, святой канонической церкви и предстоящие алтарю Господа Бога нашего и приносящие Ему словесные и бескровные жертвы чрез великого первосвященника Иисуса... «Что тогда были жертвы, то ныне молитвы, прошения и благодарения; что тогда начатки, десятины, части и дары, то ныне приношения, приносимые Господу Богу праведными епископами чрез Иисуса Христа. Ибо они – первосвященники ваши, а пресвитеры – ваши священники, левиты же – нынешние диаконы ваши, чтецы ваши, певцы, девственницы и сироты ваши. Высший же всех сих есть первосвященник, епископ»⁷¹⁸. Стремление к возвышению епископского достоинства, составлявшее потребность и характеристическую особенность третьего века и с большою силою проявившееся у Киприана, который также пользуется сопоставлением степеней клира с степенями ветхозаветными, в «Апостольских Постановлениях» является на высшей степени и кончает апофеозой епископа, в нравственном конечно смысле. Епископ «страж народа»⁷¹⁹, «имеющий среди людей образ Бога, чтобы начальствовать над всеми людьми, над священниками, царями, начальниками,

отцами, сыновьями, учителями... Ему дана власть вязать и решить⁷²⁰. Мирянин должен чтить его, любить и бояться его, как господина, как владыку, как первосвященника Божия... кто его слушает, слушает Христа, а *кто* его отвергается, тот отвергает Христа⁷²¹. Епископ служитель слова, страж ведения, посредник между Богом и мирянами в службах Его. Это – учитель благочестия; это – после Бога отец верующих, водою и духом возродивший их в усыновление; это–начальник и вождь их; это–царь а правитель их; это–после Нюга земной Бог их. «На этом идеальном значении основывается первенствующее положение его в клире и отношение к нему других лиц клира. «Итак, епископ да председательствует у вас, как почтенный достоинством Бога, по которому он властвует над клиром и начальствует над всем народом. А диакон пусть предстоит епископу, как Христос Отцу, и служить ему во всем беспорочно... А пресвитеров считайте вы представителями нас, апостолов... А диаконису чтите вы во образ Духа Святого: она без диакона ничего пусть не делает и не говорит, подобно как и Утешитель ничего от себя не говорит и не делает, но, славя Христа, ожидает Его воли»⁷²². Сопоставление новозаветного священства с ветхозаветным не – ограничивается обыкновенными житейскими отношениями, но простирается и на богослужебные отношения, именно на исключительных правы священников в отношении к богослужению, причем переходит даже за границы откровения и касается языческого священства; с последним, впрочем, христианское священство скорее ставится в радикальную противоположность, чем в сравнение. «Как принадлежавшему к иному роду, не бывшему от колена Левина, не дозволялось приносить что-либо или приступать к алтарю без священника, так и вы ничего не делайте без епископа. Если же кто сделает что без епископа, то сделает это напрасно...

Всякий мирянин, совершающий что-нибудь без священника, напрасно трудится. И как Озия царь, совершивший священническое, не будучи священником, поражён был за беззаконие проказою: так не останется безнаказанным и всякий мирянин, презревший Бога, восставший против священников

Его⁷²³, сам похитивший себе честь, не подражавший Христу, который не сам присвоил себе славу быть первосвященником... Если Христос не славит сам себя без Отца, то как можно, чтобы человек сам покушался на священство, не приняв достоинства сего от высшего, и делал то, что позволительно одним священникам.... Итак, и вы, братия, должны приносить жертвы свои, т. е. приношения, епископу, как первосвященнику, или лично, или чрез диаконов⁷²⁴. Если даже служители басов в скверных, гнусных и нечистых мерзостях своих доселе подражают священному⁷²⁵: то хотя гнусного их никак нельзя сравнивать с священным, однако, если они в своих посмешищах ничего не приносят и не совершают без несвященника (μηερεώς)⁷²⁶, напротив, считают своего несвященника устами камней и ждут, что он прикажет им сделать, и все, что бы он ни приказал им, совершают, а без него ничего не делают и чтут его, несвященника, и уважают имя его из чести к бездушным истуканам, если, говорим, они, славящие суетное и ложное и не имеющее твердой надежды, стараются подражать священному: то сколь справедливее чтить чрез предстоятелей Господа Бога и почитать епископов устами Божиими вам имеющим веру известнейшую и надежду не лживую я ожидающим славного и вечного и непоколебимого обещания? Если Аарон назван пророком потому, что объявлял слова Фараону от Моисея, а Моисей богом Фараона, как царь и вместе первосвященник...; то почему и вам не считать посредников ваших пророками и не почитать епископов богами. Ныне место Аарона занимает у вас диакон, а место Моисея епископ. Итак, если Моисея назвал Господь богом, а Аарона пророком, то и вы чтите епископа как бога, а диакона как пророка его...»⁷²⁷.

Резкая грань, полагаемая в приведённых местах между клиром и народом, священниками и мирянами в отношении к богослужению вообще, формальное и подробнее определяется в III книге: «мирянам не позволяем мы совершать какое-либо из дел священнических, — каковы: жертва, или крещение, или руковозложение, или благословение, малое или великое. Ибо никто сам собою не приемлет сей чести, но призываемый Богом,

потому что достоинство это дается чрез возложение рук епископа»⁷²⁸. В свою очередь между степенями клира и священства устанавливается определённое отношение и строгое разграничение специфических прав в области богослужения. «Епископ – говорится в VIII книге – благословляет, не благословляется, возлагает руку, рукополагает, приносит (т. е. совершает евхаристию), благословение получает от епископов, но отнюдь не от пресвитеров. Епископ извергает всякого клирика, достойного извержения, исключая епископа; ибо сего не может он извергнуть один (так как епископ не одним и поставляется). Пресвитер благословляет, не благословляется, благословения принимает от епископа и сопресвитера, также даёт их сопресвитеру⁷²⁹, возлагает руку, не рукополагает, не извергает, но отлучает низших, если они повинны такому наказанию. Диакон не благословляет, не даёт благословения, а получает его от епископа и пресвитера, не крестит, не приносит, но, когда принесёт епископ или пресвитер, преподает народу, не как священник, но как служащий священникам⁷³⁰. Из прочих же клириков никому не позволительно делать дело диакона. Диакониса не благословляет и ничего не совершает из того, что делают пресвитеры или диаконы: она стережет двери и служит пресвитерам при крещении женщин, для благоприличия⁷³¹. Диакон отлучает иподиакона, чтеца, певца, диаконису, если потребуется это в отсутствие пресвитера. Но иподиакону не позволительно отлучать ни чтеца, ни певца, ни диаконису, ни клирика, ни мирянина»⁷³².

Таким образом, во главе церкви утверждается «Постановлениями», во имя апостольского авторитета, законно-определенное священство или клир, а во главе клира епископы, не только как сравнительно высшие представители общего христианского священства, но как единственные носители и раздатели его. Такая централизация церкви и клира является естественным результатом трёхвековой церковно-исторической жизни и в особенности результатом стремлений третьего века.

Централизация эта отражается на всём строе богослужения. Церковь Божия или общество верующих, по

изображению «Апостольских постановлений», представляет, как бы *корабль*, управляемый епископом, как бы кормчим, посредством подчинённых ему диаконов как матросов. Воззрение это совершенно соответствует обстоятельствам третьего века, когда Церковь, подобно кораблю, обуреваема была жестокими гонениями совне и различными тревожностями внутри. Живое, непосредственное сознание опасности своего положения среди мира, как среди бушующего океана, волны которого, поглощавшие отдельных пловцов, готовы были низвергнуть и поглотить самый корабль, естественно требовало всевозможной осторожности, строжайшего порядка и дисциплины. Потребность эта находит свое ближайшее и непосредственное удовлетворение в богослужебных собраниях христиан. «Ты епископ, – пишется во II книге – когда соберешь церковь Божию, то, как-бы кормчий великого корабля, со всем знанием приказывай составлять собрания, повелевая диаконам, как-бы матросам, чтобы назначали места братьям, как-бы пловцам, со всем тщанием и степенностью»⁷³³.

Соответственно такому воззрению на Церковь и на богослужебные собрания верующих для *богослужебного здания* предписывается план, *наподобие корабля* расположенный по направлению к востоку и разделённый на несколько отделений, применительно к потребностям церковного богослужения и к установившемуся разделению членов Церкви на клириков, с епископом во главе, верных и оглашённых. «Прежде всего здание да будет продолговато, обращено на восток, с притворами по обеим сторонам к востоку, подобно кораблю. В середине да будет поставлен престол епископа, а по обеим сторонам его пусть сидит пресвитерство и стоят проворные и легко одетые диаконы, ибо они уподобляются матросам и надсмотрщикам; а по их распоряжению в другой части здания пусть сядут миряне со всем безмолвием и благочинием, женщины пусть сядут отдельно, сохраняя молчание. В середине же чтец, ставши на некотором возвышении, пусть читает» и пр.⁷³⁴.

В начертанном плане христианского храма нельзя не видеть применения плана базилики к потребностям христианского

богослужения, определившись отчасти в собраниях христиан в домах частных, отчасти в усыпальницах или катакомбах, а еще больше в самих же базиликах, которыми пользовались христиане в относительно мирное время и которые практически наиболее могли удовлетворять этим потребностям. Но при этом имелось в виду и ветхозаветное храмовое устройство⁷³⁵.

Как в дохристианских культах храмы, при сходстве в общих чертах плана, имели характерные особенности, обуславливавшиеся индивидуальным характером религий, так и план христианского храма, при общем сходстве с дохристианскими храмами отличается как в общем направлении, так и в подробностях применения его к богослужебным потребностям, отражая, насколько это было возможно, характер церковно-социального быта данного времени. *Обращение храма алтарём к востоку* – не случайное, а обоснованное на известном воззрении – составляет характеристическую особенность христианского храма, соответствующую обращению к востоку в молитве. Обычай давать направление общественно-богослужебному зданию к месту наиболее священному или к предмету, которому посвящался храм – обычай общий всем дохристианским культам. Так как у каждого народа были свои боги и свои священные места, так как богов было множество, то храмы языческие имели различные направления, отражая многообразные разветвления политеизма. Замечательно, что восток – эта страна священнейших и сладостнейших воспоминаний, верований, чаяний и надежд человеческого сердца – почти совсем забыт дохристианским человечеством. Правда, некоторые храмы языческие обращены были входом к восходу солнечному, чтобы чрез него первые лучи солнца озаряли алтарь, но мы не знаем храма, который бы обращён был алтарём к востоку с намерением символизировать какое-нибудь общечеловеческое воспоминание или надежду, какую-нибудь общечеловеческую религиозную мысль. Даже иерусалимский храм расположен был алтарём на запад. Религии универсальной, общечеловеческой, каково христианство, имеющее задачу восстановить раздробленную идею единого, истинного Бога, возвратит к

Нему политеистическое человечество, возвратить последнему потерянной эдем, – естественно было напомнить человечеству восток–общую колыбель блаженной невинности, по которой даже тварь совоздыхает и соболезнует, и которая составляет цель человеческих стремлений. К нему-то обращает христианская Церковь свой молитвенный дом, подобно кораблю долженствующий сохранять, направлять и вести спасаемое во Христе человечество к потерянному блаженству.

Подобно кораблю, храмовое здание должно представлять продолговатый четырёхугольник, по обеим сторонам восточной части с двумя боковыми отделениями, из коих одно назначается для приношений или для жертвенника (προεσῆς), другое очевидно для хранения церковной утвари, которою заведовал диакон (διακονικόν). Среднее отделение восточной части (трибуна или абсид в базиликах) предназначается для священнослужителей или клира: в ней должен помещаться престол епископа с седалищами, но обеим сторонам для пресвитеров, рядом с которыми должны стоять диаконы. В нижней части здания возвышение (амвон) назначается для чтения писания, а вокруг него должны размещаться присутствующие по полам и возрастам. Относительно размещения присутствующих предлагаются подробные предписания, наблюдение за исполнением коих возлагается на диаконов, или скорее иподиаконов; привратники должны охранять вход мужчин, диаконисы вход женщин, между тем диакон должен наблюдать затем, чтобы каждый из присутствующих занимал свойственное ему место. В целом должен быть такой порядок: старшие должны сидеть впереди, младшие позади; дети должны стоять при отцах и матерях; в отношении женщин делается различие между замужними и незамужними; первые места назначаются девственницам, вдовам и старицам. Оглашённым и кающимся не указано места; вероятно они должны занимать самую заднюю часть, при входе. Пришельцам из других обществ, желающим принять участие в богослужении, диакон должен указать приличное место, удостоверившись предварительно, что они верные, а не еретики. Каждый должен быть принимаем в собрание по своему

званию: диакон диаконами, пресвитер пресвитерами; епископа должен принять епископ и предложить ему сказать слово назидания и позволить совершить евхаристию; если же он откажется, то заставить его по крайней мере преподать благословение народу.—Нужно ли прибавлять, что план храма, предписываемый «Апостольскими Постановлениями», отражает иерархическое устройство и вообще церковную дисциплину третьего века и совмещает те самые части, какие указывают Тертуллиан и Киприан в храме их времени. Впрочем, так как оглашённым и кающимся не указано определённого места, то нужно полагать, что проектируемый план указывает на литургическую практику первой половины третьего века.

Кроме храма местами христианских богослужебных собраний, по предписанию «Постановлений» должны служить *усыпальницы* или погребальные места. Предписание это указывает на относительно мирное время, когда усыпальницы, эти убежища во время гонений, стали уступать место церквям, и когда на первые некоторые христиане стали смотреть с точки зрения естественного, в язычестве действовавшего закона, и обрядового закона иудейского. «Не соблюдайте иудейских отделений (Лев. гл. 12) или постоянных омовений или очищений от прикосновения к мертвому, говорится в VI книге. Но без наблюдения (Числа гл. 19) собирайтесь в усыпальницах, совершая чтения священных книг и поя псалмы по почившим мученикам и по братьям своим, почившим о Господе. И вместо образную и приятную евхаристию царского тела Христова приносите в церквях своих и в усыпальницах»⁷³⁶. В усыпальницах таким обр. предписываются собрания для воспоминания и чествования св. мучеников и для поминовения усопших.

Богослужение общественное трактуется в «Апостольских Постановлениях» как естественное и необходимое жизненное выражение, и осуществление основной идеи Церкви, как тела Христова, и посещение его считается обязательным для всех членов Церкви, опущение же его считается болезненным разрушением тела Христова, увечьем Церкви. В силу этого предписываются богослужебные собрания ежедневно утром и

вечером. «Когда ты, епископ, поучаешь, – говорится во II книге, –то приказывай и убедительно внушай народу, чтобы прилежно ходил в церковь каждый день утром и вечером и отнюдь не оставлял собрания, но ходил в оное постоянно, и чтобы удалением своим от нея не увечил Церкви и не делал тела Христова без члена. Имея главою Христа, по обетованию своему присущего нам и соединившегося с вами, не отнимайте у Спасителя Его членов, не разделяйте Его тела, но каждый день собирайтесь утром и вечером в зданиях Господних⁷³⁷.

Общественное богослужение так. обр. предписывается ежедневно: ему посвящается *утро* и *вечер* как крайние пределы дня, когда и естественное религиозное чувство должно побуждать человека обращаться к Богу, утром благодаря за дарованный день и испрашивая Его помощи в дневных занятиях, вечером принося благодарность за ниспосылаемые в продолжения дня милости. Этим чувством руководились и все дохристианские народы, посвящая утреннее и вечернее время молитв, –на каковой обычай указывают «Апостольские Постановления», считая его обязательным для христиан в большей степени. «Если язычники– говорится в той же книге–каждодневно, восстав от сна своего бегут к идолам служить им, и молятся им прежде всякого дела и прежде всякого занятия и в праздник и в торжества свои не нерадят, но очень пекутся об этом не только местные жители, но и вдали живущие и все сходятся па зрелища свои, как бы в сонмище; равным образом, если иудеи, работая шесть дней, в седьмой день собираются в сонмище свое, никогда не пропуская или не оставляя ни празднеств своих, ни сонмища своего,... если и не спасаемые ходят туда, где не получают никакой пользы: то чем оправдаешься пред Господом Богом ты, оставляющий церковь Его и не подражающий даже язычникам, но оставлением ея являющийся нерадивыми, или отступником, или нечестивцем?»⁷³⁸.

Охлаждение христиан к богослужению, как видно, достигло такой степени, на которой терялось не только нравственное превосходство христианства над ветхозаветными религиями, но даже различие между тем и другими в области богослужения.

Общечеловеческие обычаи, соблюдавшиеся язычниками по побуждению естественного религиозного чувства и иудеями по требованию закона, у христиан, стали терять свой нравственный смысл: разумею совершение богослужения утром и вечером ежедневно, особенно же в дни праздничные. Потребовалось напоминать общечеловеческое значение этих обычаев и формально определить времена богослужения— *обыкновенные и особенные*.

Круг *обыкновенных ежедневных или суточных* времён богослужения подробно определяется в VII книге «Постановлений»: «молитвы совершайте вы – говорится – утром и в третьем часу и в шестом и в девятом и вечером и в петлоглашение: утром, благодаря, что Господь освятил вас, проведши ночь и наведши день, в третьем часу потому, что тогда Господь принял осуждение от Пилата; в шестом потому, что тогда Он распят; в девятом потому, что когда распинали Владыку, все поколебалось трепеща дерзости иудеев, не снося поругания Господа; вечером, благодаря, что Он дал нам ночь для успокоения от дневных трудов, в петлоглашение же потому, что время это благовестует приход дня для делания дел света. Если по причине неверных невозможно идти в церковь, то ты, епископ, сделай собрание в доме... Если невозможно собраться ни в доме, ни в церкви, то пусть поёт псалмы, читает молитвы каждый у себя один или же вдвоём, или втроём»⁷³⁹.

Этот круг суточных времён богослужения практически определился в первой половине третьего века и теоретически обоснован Киприаном. Постановления же утверждают его и предписывают в означенные времена дня и ночи общественные собрания, допуская частные молитвенные собрания только в крайнем случае, когда общественное собрание невозможно.

Рядом с суточными временами богослужения «Апостольскими Постановлениями» узаконяются *особенные времена, известные дни недели и года* уже раньше составлявшие дни общей радости, т. е. *церковные торжества или праздник* и предписывается преимущественно пред другими днями посвящать их богослужению. Из *дней недели* предписывается посвящать богослужению особенно *субботу* и

воскресенье в воспоминание творения мира и воскресения Христова. «Особенно же сходитесь туда (т. е. в здания Господни) с большим тщанием в день субботний и в день воскресения Господня, т. е. в день Господень, воссылать хвалу Богу, сотворившему все чрез Иисуса и пославшему Его к нам, попустившему Ему пострадать и воскресившему Его из мёртвых», говорится во II книге⁷⁴⁰. Во всякую субботу, исключая одной, и во всякий день Господень, составляя собрание радуйтесь – говорится в V книге⁷⁴¹. Это же предписание несколько формальнее повторяется в VII книге. «Субботу, – говорится – и день Господень вы празднуйте; ибо та есть воспоминание творения, а эта – воскресения»⁷⁴². В VIII книге предписание утверждается от лица апостолов Петра и Павла. «Рабы пусть работают пять дней, а в субботу и в день Господень пусть пребывают в церкви ради учения благочестия; ибо суббота, сказали мы, имеет образ создания, а день Господень – воскресения»⁷⁴³.

Идея творения мира и воссоздания его в лице Иисуса Христа, лежавшая в основе празднования воскресного дня во втором веке, и в веке мужей апостольских сливавшаяся в христианском сознании в одну нераздельную идею (день воскресный, как мы видели, представлялся и днём творения и днём воскресения вместе), при постепенно возникавшем анализе церковного веросознания разлагается на два отдельные представления, в соответствие с которыми ставятся два праздничных дня, как пограничные пункты двух миров: суббота, в которую окончилось мироздание, и воскресенье, как начало нового мира, воссозданного в лице воскрешало Христа. В цикле *годовых праздников* первое место дается празднику *Рождества Христова*. «Дни праздничные соблюдайте – пишется в Л⁷ книге – и прежде всего день Рождества Господня, совершая его в двадцать пятый день девятого месяца, т. е. Декабря»⁷⁴⁴. В VIII книге в праздник этот запрещается работать, «потому что в оный дана людям нечаемая благодать – рождение Слова Божия Иисуса Христа от Девы Маріа на спасение мира»⁷⁴⁵. После праздника Рождества Христова предписывается праздник *Богоявления*. «После него –

говорится в V же книге – да будет для вас весьма чтимым день явления, в который Господь показал нам божество свое, а торжествуйте его в шестой день десятого месяца т. е. Января⁷⁴⁶. В VIII книге «в празднике Богоявления» также запрещается работать, «потому что в оный, последовало явление божества Христова, когда при крещении свидетельствовал о Нём Отец и Утешитель в виде голубя показал предстоящим свидетельствованного»⁷⁴⁷.

С этими двумя праздниками случилось тоже, что с субботой и воскресеньем. Первоначально оба они составляли один праздник, в основе которого лежала одна и та же идея явления Бога во плоти. Но в третьем веке, благодаря вышеозначенному анализу церковного веросознания вообще и в частности под влиянием еретических идей – евионитских и гностически-докетических, которые искали своего оправдания и выражения в празднике Богоявления, и наконец отчасти под влиянием языческих праздников, ослаблявших христианскую идею воплощения – факты рождения и крещения Христова получили самостоятельное значение и праздник Богоявления распался на два – на праздник Рождества Христова, в основе которого положена идея воплощения или явления Бога во плоти, и праздник Крещения или Богоявления, в смысле открытого явления миру Божества Христова, а также явления триединого Бога при крещении, когда голос Отца свидетельствовал о Христе, как Сын Его, а Дух Св. подтвердил свидетельство, снизошедши на Него в виде голубя. Для этого разделения требовалось, конечно, возможно точное определение времени рождения и крещения Христова. И мы замечали уже, что в третьем веке вопрос о числе рождения Христова составлял предмет настойчивого исследования и вызвал различные мнения, которые приводит Климент Александрийский. В результате всех вычислений и соображений, наиболее вероятных, и получено двадцать пятое число девятого месяца, считая с Апреля, т. е. Декабря по нашему счету, которое и утверждено «Апостольскими Постановлениями» навсегда для церковного празднования Рождества Христова, а празднование

Крещения Христова или Богоявления посвящён шестой день десятого месяца, т. е. Января.

Средоточие христианских праздников— Пасха утверждается «Апостольскими Постановлениями» в её первенствующем положении, в котором она должна стать начальницею церковного года и определять собою изменения церковного календаря. Первоначально Пасха праздновалась не во всех Церквах в одно и то же время: в одних (западных) она праздновалась одновременно с иудейскою пасхою, в других раньше или позже последней, по усмотрению епископов. Но во 2 веке уже возник спор относительно времени празднования Пасхи между восточною и западною или точнее римскою церковью, — спор, продолжавшийся и оконченный в третьем веке. Результатом этого спора было соглашение—праздновать Пасху после весеннего равноденствия, чтобы таким обр. христианская Пасха не совпадала с пасхою иудейскою. Решение это формулировано в V книге «Постановлений». «Итак, вы, братия, искупленные кровию Христовою, — говорится, — должны торжествовать дни пасхи с точностью и со всем рачением после равноденствия, чтобы воспоминания одного страдания не совершить в году дважды, но чтобы единожды Умершего воспоминать в году однажды, не соблюдая впредь, чтобы праздновать с иудеями, ибо у нас нет теперь никакого общения с ними... Вы же с точностью наблюдайте возвращение равноденствия весеннего времени, бывающее в двадцать второй день двенадцатого месяца, дистроса (марта), замечая до двадцать первой луны, чтобы четырнадцатый день луны не пал на другую какую седмицу и, чтобы ошибшись, по неведению, не совершить нам пасхи дважды в год, или чтобы не отпраздновать нам дня воскресения Господа нашего Иисуса в иной день, кроме дня Господня (воскресенья)»⁷⁴⁸.

Равноденствие весеннее и осеннее, как пункты, обозначающие два главнейшие положения солнца и связанные с ними изменения в природе, в языческих культах имели громадное значение: около них сосредоточивались все языческие религиозные торжества или праздники. Христиане, оставившие, согласно повеления апостола, языческое различие

времен вообще, оставили и это различие весеннего и осеннего равноденствия, как не приложимое к их духовному мирозерцанию вообще и в частности основанному на нём богослужению. Но в третьем веке, когда христианство все больше и больше сближалось практически, и мирилось с естественною жизнью, когда христианское богослужение от своих духовных начал стало уклоняться и когда с другой стороны языческий культ с своими стихийными началами стал все больше увлекать христиан, потребовалось такое формальное построение и образование христианского богослужения, в особенности христианского церковного календаря, благодаря которому последний представил бы достаточный противовес календарю языческому, с его пышными торжествами, символизировавшими солнце и природу – божества дохристианского мира. Представление Христа солнцем нового, воссозданного в Нём мира, независимо от вычислений времени рождения и воскресения Христова, делало естественным установление празднования этих важнейших событий Его жизни во времена весеннего и осеннего равноденствия, с которыми в языческом культе связаны были важнейшие праздники, символически представлявшие следовавшие затем движения великого мирового светила и связанные с ними изменения в природе. В самом деле, что может быть естественнее, как праздновать рождение Христа, который есть солнце правды, свет миру, истинный день⁷⁴⁹, явившийся в мир, чтобы прогнать мрак греховной ночи, в то время года, когда ночь начинает умахаться, а день прибывать, равно как воскресение Христово праздновать в такую пору, когда благодаря животворному влиянию обновившегося солнца все начинает воскресать, словом, когда природа представляет живой, наглядный образ празднуемых событий. Празднованием этих событий в означенные времена церковь фактически опровергала заблуждение язычников, принимавших образ за действительную вещь, творение за Творца. С другой стороны, устанавливая празднование рождения и воскресения Христова в эпохи или около эпох равноденствия весеннего и осеннего, церковь установила вместе с тем одну общую, постоянную и

прочную точку опоры для формального образования церковного года и средоточные пункты, около которых он должен вращаться.

Праздновать пасху предписывается всенощным бдением, совершением евхаристии, оставлением поста и веселием. «В субботу... с вечера до пения петухов бодрствуя и собравшись вместе в церкви, – говорится, – пребывайте во время обнощевания вашего в бдении, молитвах и прошениях к Богу, читая до пения петухов закон, пророков, псалмы и крестя оглашённых своих, и, прочитав евангелие со страхом и трепетом и предложив народу беседу об относящемся к спасению, прекращайте сетование свое и молитесь Богу, чтобы Израиль обратился и получил место покаяния и прощение нечестия... Поэтому и вы, поскольку воскрес Господь, приносите жертву свою, о которой Он постановил вам чрез нас, говоря: сие творите в Мое воспоминание, а напоследок оставьте пост, веселясь и празднуя, что залог воскресения нашего, Иисус Христос, воскрес из мертвых. Что и да будет для нас, как закон, на веки, до скончания века, доколе придет Господь»⁷⁵⁰. Всенощным бдением предварялось празднование пасхи уже при Тертуллиане и образ празднования, предписываемый здесь, по всей вероятности, тот самый, какой создан предшествующею церковною практикою, и который узаконяется навсегда, конечно, в основных его чертах.

После праздника Воскресения Христова предписывается праздновать *Фомино воскресенье*. «Спустя восемь дней да будет опять у вас честным праздником этот осьмой день, в который Господь уверил меня, Фому, не верившего воскресению Его, показав мне язвы гвоздиныя и рану от копия в боку»⁷⁵¹. Спустя сорок дней после пасхи повелевается праздновать *вознесение Господне*. «Сосчитав от первого дня Господня (т. е. пасхального воскресенья) сорок дней, в пятый день от дня Господня (т. е. в четверг) празднуйте праздник вознесения Господня, в который, исполнив все домостроительство, вознеся Он к пославшему Его Отцу и возслал одесную силы и ожидает пока враги Его будут положены под ноги Его»⁷⁵². «В

вознесение да не работают—говорится в VIII книге, — потому что оно — конец домостроительства о Христе»⁷⁵³.

За праздником вознесения должен следовать праздник *Пятидесятницы*. «Спустя десять дней после вознесения, то есть в пятидесятый день от первого дня Господня (пасхального воскресенья), да будет у вас великий праздник; ибо в этот день в третьем часу Господь Иисус послал на нас дар Св. Духа, и мы исполнились действенности Его и заговорили новыми языками, как он подавал нам, и проповедали, как иудеям, так и язычникам, что Он есть Христос Божий, определённый от Него Судия живых и мертвых»⁷⁵⁴. В пятидесятницу — пишется в VIII книге — да не работают, потому что тогда пришёл Дух Святой, дарованный уверовавшим во Христа»⁷⁵⁵.

Ряд пасхальных праздников должна закончить *седмица*, следующая за *пятидесятницею*. «Отпраздновав пятидесятницу, празднуйте одну седмицу»⁷⁵⁶. Седмица эта соответствует нынешней неделе всех святых, хотя предметом радости или празднования и в эту неделю называется «дар Божий». В VIII книге об этой седмице не упоминается; но зато предписывается не работать «во дни апостолов», так как «они — говорится — стали учителями вашими о Христе и сподобили вас Духа»⁷⁵⁷. Очень может быть, что на этом основании седмица за сошествием Святого Духа на апостолов, которые потом сообщали Его другим, им и была посвящена, и разумеется в VIII книге под «днями апостолов»; а может быть это была неделя поспраждения.

У Тертуллиана совокупность дней от Пасхи до пятидесятницы называется пятидесятью днями Пасхи, как днями праздничными или сплошным праздником. Охлаждение религиозного духа и смысла, влечение к торжествам языческим делало необходимым выделить из этих дней и формально определить некоторые дни, как дни особенно важные по воспоминаемым событиям и формально объявить днями праздничными. В силу этого и седмица по пятидесятнице получила особое, самостоятельное значение.

Если допустить, что седмица эта посвящалась апостолам, то в соответствии с этим праздником стоит «день Стефана

первомученика и прочих святых мучеников», который несомненно праздновался в третьем веке, и в который в VIII книге запрещается работать⁷⁵⁸.

Определяемый «Апостольскими Постановлениями» цикл христианских церковных праздников, вращающейся около главных пунктов христианской истории, конечно, далеко не исчерпывает всего церковного календаря, созданного трехвековой церковно-литургической практикой. В них отмечены лишь праздники, имевшие общецерковное значение.

Между главнейшими великими праздниками «Апостольскими постановлениями» узаконяются *дни сетований* или *поста*, которые должны предшествовать или сопровождать праздники. Празднику пасхи должен предшествовать *пост* *четыредесятницы*, который предписывается совершать между праздниками Рождества и Богоявления и Пасхой. «После этих дней – говорится в V книге – да сохраняется у вас пост *четыредесятницы*, содержащий воспоминание о жительстве и законоположении Господнем, а совершайте пост этот прежде поста пасхального (страстной седмицы) начиная его со второго дня (после субботы – по еврейскому счету, а по-нашему с понедельника), а оканчивая в пятницу. После этих дней, отпостившись, начинайте святую седмицу пасхи (страстную неделю), постясь в оную все со страхом и трепетом, молясь в эти дни о погибающих». С особенной подробностью предписывается соблюдение *поста пасхального*, посвящаемого исключительно воспоминанию страданий Спасителя. Пост должен начинаться с понедельника: до пятницы запрещается мясо и вино, а дозволяется употреблять в пищу только хлябь, соль и овощи, в питье воду; в пятницу же и субботу предписывается совершенный пост: кто не может два дня ничего не есть, по крайней мере должен соблюдать субботу. В прочие дни до пятницы употреблять пищу полагается в девятом часу (по-нашему в третьем по полудни) или вечером, или как кто может. – Интересно излагается основание этих предписаний: «Господь говорит о себе в одном месте так: «когда отнимется у них жених, тогда будут поститься», а Он в эти- то дни и был отнят у нас лжеименными иудеями и пригвожден ко кресту.

Поэтому убеждаем вас поститься во дни те до вечера, как и мы постились, когда Он взят был от нас»⁷⁵⁹. В этом случае, как и во многих других, совет или предписание, влагается в уста апостолов с такою естественностью и их личный пример является так правдоподобным, что постановление, не смотря на свою не подлинность, имеет неоспоримую каноническую важность, потому что опирается на факт, не только вероятным, но едва-ли могущем подлежать сомнению. В самом деле, невозможно, чтобы апостолы, лишившись своего божественного учителя, не сетовали и не постились: это и физически и психически немыслимо. Это-то сетование и пост и послужили фактическим основанием пасхального поста, помимо того, что этот пост являлся естественным выражением христианской скорби при воспоминании страданий Спасителя. Возникший естественно и свободно, из подражания апостолам и из религиозного чувства, пост этот и соблюдался свободно до третьего века. В третьем веке, при более широком развитии церковного веросознания, с воспоминанием страданий соединено воспоминание всей жизни Спасителя и, таким образом, явился пост сорокадесятницы, образец которого представил сам Христос, и пост пасхальный в строгом смысле, первообразом которого был пост апостолов.

Другой годовой пост заповедуется *в седмицу после пятидесятницы*. «Отпраздновав пятидесятницу – говорится

в V книге – празднуйте одну седмицу, а после нея одну седмицу поститесь: ибо справедливо, чтобы вы и веселилась о даре Божиим и постились после послабления»⁷⁶⁰. Седмица эта – первая неделя Петрова поста.

Из дней недели полагается пост в *среду и пятницу*. «После этой седмицы пощения (т. е. указанной выше) – говорится в V книге – повелеваем вам поститься во всякую среду и пятницу»⁷⁶¹. «Посты наши – пишется в VII книге – да не бывают вместе с лицемерами, которые постятся во второй и пятый день после субботы»⁷⁶². Вы поститесь или пять дней, или в среду и в пятницу: потому что в среду последовало осуждение Господа, когда Иуда обещал продать Его за деньги; а в пятницу Господь потерпел страдание на кресте при понтийском Пилате»⁷⁶³.

Установление поста в среду и пятницу имело, между прочим, благотворительную цель, так как «остаток от пощения» предписывается «раздавать нищим». В субботу исключая одной (страстной) и во всякий день Господень, равно как в др. праздники, пост запрещается: «постящийся в день Господень\», – говорится, – как день воскресения, или печальщийся в пятидесятницу, или вообще в день праздника Господня, повинен будет греху, потому что в эти дни должно веселиться, а не сетовать»⁷⁶⁴.

В «Апостольских Постановлениях» так. образом мы видим установившуюся церковную практику, в которой времена церковной радости и скорби взаимно сменяют друг друга. Эта периодическая смена дней или времён радости и скорби, соответствующая смене скорбных и радостных религиозно-исторических событий или точнее символически воспроизводящая и представляющая их верующему взору, в тоже время вполне гармонирует с естественным психологическим законом, по которому ощущения скорби и радости, последовательно сменяя одно другое, взаимно усиливают и возвышают друг друга, и вносят в жизнь то разнообразие, которое украшает и постоянно обновляет ее и без которого она была бы монотонною, бесцветною и утомительною для человеческого духа, как всегда ровное и спокойное море для глаза зрителя. Закон этот до такой степени присущ человеческому духу во всех сферах его жизнедеятельности, что во всём до христианском и современном языческом мире не встречаем народа, религиозный культ которого не представлял бы такого или иного чередования праздников и постов; напротив, у всех народов (за исключением некоторых дикарей) праздники и посты являются самыми естественными и обычными формами культа. Смотря по тому, какого рода настроение преобладает в известном народе – грустное или веселое, смотря по темпераменту народа (если можно так выразиться), религиозное чувство принимает торжественное или мрачное направление и даёт преобладающее место или праздникам, или постам, определяя характер тех и других; большая или меньшая гибкость и изменчивость народного

религиозного чувства обуславливает большее или меньшее разнообразие и больше или меньше частую смену праздничных и постных времён. Христианство, не смотря на положительно-откровенный характер, в этом отношении меньше чем во всяком другом могло составлять исключение: в период своего церковного образования оно подчиняется тому же психологическому закону, хотя быть может в меньшей степени. Первоначальное возникновение христианских праздников и поставь, как и возникновение христианского богослужения вообще, было делом христианского духа, обитавшего в обществах. Дух этот, действовавший повсюду одинаково в общем и главном, не исключал некоторого различия в частности, напр. во времени и в продолжительности, а также в характере празднования того или другого праздника, – различия, в котором отражался характер того или другого общества, того или другого народа. Созданные таким образом праздники и посты, не смотря на первоначальное национальное различие, постепенно объединяясь, приобретали общецерковное значение, которое и утверждают за ними «Апостольские Постановления». Следовательно, эти праздники и посты – создания христиански-общественного или народного духа, создания Церкви, в смысле всего христианского общества, а не в том узком, одностороннем смысле, в каком нередко понимается Церковь в настоящее время.

При общем сравнении предписываемых «Апостольскими Постановлениями» христианских праздников и поставь с подобными учреждениями иудейскими и языческими трудно и едва-ли возможно найти прямую положительную исторически-причинную связь между теми и другими. Несомненным можно признать лишь то, что мотивом христианских празднеств и поставь была одна и та же, общая всем народам, потребность подобного рода учреждений. Удовлетворение же этой потребности в христианстве, как и в иудействе и язычестве, обуславливалось его собственным характером и историей и в этом смысле христианские праздники и посты – учреждения вполне самостоятельные. Если же между некоторыми заметна как будто параллель во времени соблюдения с языческими и

иудейскими аналогичными учреждениями, – то параллель эта, во-первых, чисто-внешняя, во-вторых не вполне выдержана и наконец показывает не подражание или заимствование христианских учреждений из судейства и язычества, а скорее противопоставление и противодействие последним.

Вместе с определением и утверждением круга суточных, недельных и годовых времён богослужения определяется и утверждается «Апостольскими Постановлениями» *литургический состав различных видов богослужения: вечернего и утреннего богослужения, литургии и других таинств.*

В состав *утреннего и вечернего* богослужения должны входить чтение Слова Божия, пение и молитва и в частности – псалом, приличный тому и другому времени. «Не предпочитайте божественному слову потребностей житейских, пишется во II книге, – во каждый день собирайтесь утром и вечером на пение и молитву в зданиях Господних: утром, говоря псалом шестдесят второй, а вечером сто сороковый»⁷⁶⁵. В VIII книге вечернее и утреннее богослужение излагаются с большею подробностью и представляют более полный и более образованный литургический состав.

Вечернее богослужение повелевается совершать таким образом. «Когда настанет вечер, ты, епископ, собери Церковь и, после того, как скажут светильничный псалом (140-й), диакон пусть возгласит об оглашённых и обуреваемых, и просвещаемых и кающихся. А по отпущении их диакон пусть скажет: «елицы вернии, Господу помолимся», и, возгласив содержащееся в первой молитве, пусть скажет: «спаси и возстави ны Боже, Христом твоим». Возставше милостей Господа и щедрот Его просим. Ангела, иже на мире, добрых и полезных христианских концев, вечера и ночи мирных и безгрешных и всего времени живота нашего неосужденна просим. Сами себе и друг друга живому Богу Христу Его предадим». – И епископ, молясь; пусть говорить: «Безначальне Боже и безконечне, всяческих творче Христе и правителю.... иже сотворивый день к делам света и ночь к успокоению немощи наша, твой бо есть день и твоя есть ночь, ты свершил

еси зарю и солнце. Сам и ныне, Владыко, человеколюбче и всеблаже, милостиво прими вечернее сие паше, благодарение. Иже преведый нас долгою дне и введый в начало ночи, сохрани нас Христом твоим, вечер подажд мирен и ночь безгрешну, и сподоби нас жизни вечныя Христом твоим, имже тебе слава и честь и почитание во Святемъ Дусе во веки. Аминь». Диакон пусть говорит: «преклонитесь к руковозложению». Епископ пусть говорит: «Боже отцев и Господи милости, иже мудростию твоею устроивый человека, словесное животное, боголюбезное на земли, и давый ему властвовать яже на земли, и поставивый мыслию твоею начальники и иереи, тыя бо к утверждению живота, сих же к служению законенну. Сам и ныне преклонися, Господи Вседержителю, и яви лице свое на люди твоя, преклоншия выю сердца своего, и благослови я Христом, Им же осветил еси нас светом разума и открыл еси нам себе, с Ним же тебе и достойное подобает поклонение отъ всякаго словеснаго и святаго естества и Духу Утешителю во веки. Аминь». – Диакон пусть говорит: «изыдите в мире»⁷⁶⁶.

В такой же точно форме и в строгой параллели излагается литургический состав *утреннего* богослужения. По прочтении утреннего псалма (62-го) и отпустив оглашенных, обуреваемых и кающихся, диакон приглашает к молитве верных и, повторив общую ектенью или молитву, присовокупляет: «просим от Господа милостей Его и щедрот, утра сего и дне мирна и безгрешна и всего времени пришельствия нашего, ангела иже на мир, христианских концов, милостива и милостивна Бога. Сами себе и друг друга живому Богу Единородным Его предадим». Епископ произносить молитву: «Боже духов и всякия плоти, несравнимый и вседовольный, иже давый солнце во область дне, луну же и звезды во область ночи. Сам и ныне призри на ны многостивными очесы и приими утренняя наша благодарения и помилуй ны; ве бо прострохом руки наша к богу чужд ему, не бо есть в вас бог нов, но ты вечный и безконечный. Иже еже быти нам Христом подавый и еже благо быти Им даровавый, сам и жизни вечныя сподоби нас Им, с Нимже тебе слава и честь и почитание и Святому Духу во веки. Аминь».

Диакон возглашает: «преклонитесь к руковозложению». Епископ произносит молитву: «Боже верный и истинный, творяй милость в тысящах и тьмах любящих тя, друже смиренных и нищих предстателю, в немже вся нужду имут, яко вся работна тебе. Призри на люди твоя сия, преклонита тебе главы своя, и благослови я благословением духовным, сохрани я яко зеницу ока, соблюди я в благочестии и правде и сподоби я жизни вычныя о Христе Иисусе, возлюбленным отроке твоём, с Нимже тебе слава, честь и почитание, и Святому Духу ныне и присно и во веки вековъ. Аминь». – Диакон возглашает: «изыдите в мире»⁷⁶⁷.

В VII книге помещены два славословия, из коих одно признается утренним славословием, другое вечерним⁷⁶⁸; между тем и другим есть сходство, только в вечернем прибавлено «ныне отпускаещи» в конце; равно как то и другое имеет сходство с нынешним великим славословием, утреннее впрочем ближе подходит к нему.

Утреннее славословие читается так: «слава в вышних Богу, и на земли мир, в человецах благоволение. Хвалим тя, поем тя, благословим тя, славословим тя, кланяемся чрез великаго архиерея, тебе, истинному Богу, единому нерожденному, единому неприступному, великия ради славы твоея. Господи, царю небесный, Боже Отче, вседержителю. Господи Боже, Отче Христа, Агнца непорочнаго, взявшаго грех мира. Приими моление наше, седяй на херувимах. Яко ты един свят, ты един Господь Иисус, Христос Бога всякия сотворенныя твари, Царя нашего: имже тебе слава, честь и почитание»⁷⁶⁹.

Вечернее читается несколько иначе: «хвалите, отроцы, Господа, хвалите имя Господне. Хвалим тя, поемъ тя, благословим тя великия ради славы твоея, Господи царю, Отче Христа, Агнца непорочнаго взявшаго грех мира. Тебе подобает хвала, тебе подобает пение, тебе слава подобает, Богу и Отцу чрез Сына во всесвятѣм Дусѣ во веки веков. Аминь. Ныне отпускаеши раба твоего, Владыко, по глаголу твоему, с миром, яко видести очи мои спасение твое, еже еси уготовал пред лицем всех людей, свет во откровение языков и славу людей твоих Израиля»⁷⁷⁰.

Параллель, в какой излагается состав вечернего и утреннего богослужения в VIII книге, отсутствие указания на употреблявшиеся в том и другом песни, даже на славословие утреннее и хвалебную вечернюю песнь, приводимые в VII книге, показывают, что то и другое богослужение представляется в ней не во всей полноте, не со всеми подробностями практического совершения. В ней, как в книге, назначенной специально для руководства епископов, излагается общий основной тип того и другого богослужения, с указанием главной идеи и существенного содержания ектений и молитв, произносимых диаконом и епископом. Соответственно развитию и литургическому образованию этих видов богослужения в церковной практике, в «Апостольских Постановлениях» состав того и другого является то в простой, то в более сложной форме. Во II книге указывается лишь первоначальная основа утреннего и вечернего богослужения – два псалма, соответствующие утреннему и вечернему времени. В VII книге видим уже значительно развитую форму того и другого богослужения, утверждающуюся на той же самой основе, но приспособленную к господствующей дисциплине третьего века. *Disciplina arcani* и на этих видах богослужения положила свою печать: оба они, подобно литургии, представляют две части; в первой присутствуют оглашенные, бесноватые и кающиеся, которые после общей молитвы или ектений удаляются.

Наиболее обширный состав и наиболее торжественную форму представляет *литургия* «Апостольских Постановлений». Это и понятно. Хотя при Тертуллиане и Киприане евхаристия совершалась еще ежедневно, но возникший со времени Тертуллиана обычай брать священный хлябь на дом, входя больше и больше в церковную практику, естественно делал не необходимым для всех христиан ежедневное присутствие при совершении евхаристии, а быть может и самое совершение ея, и должен был скоро привести к мысли о возможности ограничить его двумя или даже одним днём в неделю и особенными днями года, т. е. днями праздничными. Так кажется и случилось. В «Постановлениях» ежедневное богослужение как будто ограничивается только вечерним и утренним

богослужением и, быть может, в следствие этого к участию в том и другом допускаются оглашенные, кающиеся и бесноватые. Литургия же является в них принадлежностью субботы и воскресенья и других «господних» или праздничных дней: «Особенно сходитесь туда, (т. е. в здания Господни) говорится во II книге – в день субботний и в день воскресения Господня, а. е. в день Господень, воссылать хвалу Богу, сотворившему все чрез Иисуса и пославшему Его к нам, попустившему Ему пострадать и воскресившему Его из мертвых. Ибо чем оправдается пред Богом тот, кто не ходит слушать спасительное слово о воскресении в такой день, когда и три моления совершаем стоя в память воскресшего в третий день, и когда бывают чтения пророков и проповедь евангелия, и приношение жертвы, и дары священной снеди»⁷⁷¹)? Почти тоже самое говорится в VII книге: «в день воскресения Господня, т. е. в день Господень, собирайтесь постоянно, благодаря Бога и исповедуя, чем облагодетельствовал вас Бог чрез Христа, освободив от неведения, заблуждения, уз, чтобы жертва ваша была беспорочна и приятна Богу, сказавшему о вселенской церкви своей: «на всяком месте будет приноситься мне фимиам и чистая жертва»⁷⁷¹ и пр. Сделавшись принадлежностью дней праздничных, литургия естественно должна была получить и получила более торжественную форму и более полный состав, к чему немало способствовало также утвердившееся в третьем веке и формально выраженное в приведённых местах воззрение на евхаристию, как жертву и может быть противопоставление ей в этом смысле жертвоприношению языческому.

Кром приведённого краткого и случайного обозначения общего состава и характера литургии в «Апостольских Постановлениях» имеем два более полные и подробные изображения ея: одно во II же книге, другое в VIII книге; в первом представляется общий состав и порядок различных частей литургии, во втором излагается уже подробно не только состав и порядок частей, но и полные формулы молитв литургии.

Независимо от объема, между литургией II и литургией VIII книги заметна характерная разница. Литургия II книги указывает на практику, в которой «*disciplina arcani*» является в первоначальной простой форме, с первоначальной силою и строгостью. Предполагаемые ею катехуменат и дисциплина покаяния представляют еще простую и неразвитую форму. Здесь различаются только прозелиты и оглашенные в тесном смысле, а также некаяющиеся и кающиеся падшие, как у Оригена и Тертуллиана. Первым, как и всем язычникам, совершенно закрывается доступ к богослужению; к нему допускаются только последние, т. е. оглашенные и кающиеся, которые пред молитвою верных оставляют собрание⁷⁷². Затем, краткость изложения литургии, особенно важнейшей ее части, свидетельствует о строгости, с какою соблюдалась *disciplina arcani* на первых порах. В литургии VIII книги, напротив, *disciplina arcani* является на высшей степени своего формального развития. В ней различаются три степени катехумената и соответствующая им степени покаяния, – каковое различие (последних) впервые встречается в каноническом послании Григория чудотворца; притом, главнейшая, таинственная часть литургии излагается в ней подробно, – что указывает на ослабление первоначальной практики, в которой давалось место личному вдохновению священнодействующего. Тем не меньше обширность евхаристических молитв, полнота их содержания, направление мыслей и чувств, вполне согласное с тем, какое указывают Иустин и Ириней, Тертуллиан и Киприан, простота и безыскусственность изложения – все это делает несомненную глубокую древность литургии VIII книги «Апостольских Постановлений» и заставляет признать ее, по содержанию, достоянием конца третьего века, тогда как литургия II книги указывает на первую половину его.

Начала литургии недостаёт как во II, так и в VIII книге, так как в одной она излагается в связи с предписанием относительно устройства храма, в другой с посвящением епископа. В той и другой мы застаём литургию на чтении писаний.

Чтобы составить цельный образ литургии, какой приняла она, в ее постепенном образовании, к началу IV века, мы соединим оба предписания литургии, пополняя и поясняя одно другим.

Литургия в той и другой книге представляет две части: *общую или литургию оглашённых*, и *особенную или литургию верных*; при первой присутствуют оглашенные, кающиеся и бесноватые⁷⁷³, при последней исключительно одни верные.

Первая и общая часть литургии или литургия оглашённых состоит из «*чтения, песнопения и поучения на писания*», как представляется она вкратке в 54 главе II книги⁷⁷⁴ и подробнее предписывается в 57 главе.

Чтение полагается *двойное*: из *ветхозаветных* и *новозаветных* писаний; в свою очередь из ветхозаветных книг предписывается *два чтения*: одно из *исторических* книг, другое из *учительных* и *пророческих*. «В середине (храма), – говорится в 57 главе II книги, – чтец, ставь на некотором возвышении, пусть читает книги Моисеевы и Иисуса Навина, книги Судей и Царств, книги Паралипоменон и книги о возвращении (книги Ездры и Неемии), сверх сего книги Иова и Соломона и книги шестнадцати пророков». Эти же книги разумеются без сомнения и в тех местах «Постановлений», где говорится лишь о чтении закона и пророков⁷⁷⁵ или же только пророков⁷⁷⁶.

Между чтениями ветхозаветными и новозаветными полагается *пение псалмов* в ипофонной форме. «Когда совершатся два чтения, другой кто-либо (певец конечно, который отличается от чтеца как мы видели выше) пусть поёт песни Давидовы, а народ пусть подпевает последние слова стихов». Указание на эту форму псалмопения мы видели у Тертуллиана и потому, вместе с Гарнаком, не можем согласиться с Дрейем, который хочет видеть в ней признак позднейшей литургической практики⁷⁷⁷.

За псалмопением следуют *два чтения из новозаветных* писаний – одно из *посланий* или *Деяний*, другое из *Евангелия*; последнему отдается очевидно предпочтение, так как чтение его предоставляется диакону или пресвитеру и во время его всем пресвитерам, диаконам и народу, за исключением

епископа, повелевается стоять. «После этого пусть читают Деяния наши и послания Павла, сотрудника нашего, посланные им церквам по руководству Св. Духа; а после этого диакон или пресвитер пусть читает Евангелия, которые предали вам я, Матфей, и Иоанн, и которые, по преемству, оставили вам сотрудники Павловы Лука и Марк. Во время же чтения Евангелия все пресвитеры и диаконы и весь народ пусть стоят в глубоком безмолвии⁷⁷⁸».

Расположение литургических чтений, относительное место и значение, указанное различным книгам священного писания, основывается, очевидно, на сравнительном каноническом авторитете их и на отношении их к домостроительству человеческого спасения. Закон был пестуном во Христа, руководившим израильский народ в продолжении всей его истории, записанной в исторических священных книгах. По мере забвения закона и обетований пророки напоминали Израилю тот и другие, предвозвещая пришествие Мессии. Явившейся Мессия отчасти лично, отчасти чрез избранных апостолов возвестил миру свет истины. Для руководства основанной Им Церкви апостолы предали ей письменно благовестие Христово, раскрыв и разъяснив его в написанных ими посланиях. Последняя, как слово служителей и посланников, предшествуют Евангелию и занимают подчиненное положение по отношению к нему, как слову Господа. Евангелие—средоточие, цель и завершение истории домостроительства, — такое значение получает оно и в ряду литургических чтений. Постепенный переход от низшего к высшему замечается не только в литургических чтениях, но и в священнослужящих лицах по отношению к чтениям и к священным действиям. От чтеца и певца действие возвышается к диакону, от этого последнего к пресвитеру, и наконец завершается в лице епископа, который является главным действующим лицом во всей дальнейшей и важнейшей части литургии, в которой фактически осуществляется и усваивается обещанное Богом, проповеданное пророками и апостолами, совершенное Христом спасение.

В непосредственной связи с чтениями стоит *проповедь* или «поучение на писания»⁷⁷⁹ или «слово учительное»⁷⁸⁰; его

произносят сначала пресвитеры по порядку, а потом епископ. «Затем, пресвитеры, по одному, а не все разом, пусть увещевают народ, а после всех их – епископ, который подобен кормчему». «По прочтении же закона и пророков» также наших посланий и деяний и евангелий – говорится в VIII книге – рукоположенный... после приветствия пусть проговорить к народу слова назидания»⁷⁸¹.

Что право церковного слова сосредоточивается главным образом в лице епископа и что пресвитеры становятся в этом отношении на заднем плане, – это согласно с самой древней церковною практикою. Но что право это ограничивается исключительно епископами и пресвитерами, а другие лица клира и миряне как будто лишаются его или по крайней мере право их игнорируется, – это результат церковной практики третьего века. Диаконы и миряне пользовались правом церковного слова в этом веке только изредка, в виде исключений. Злоупотребления же этим правом в ущерб чистоте веры естественно вызвали каноническое ограничение права церковной проповеди пресвитерами и епископами.

Во время чтения писаний и проповеди диакон должен наблюдать за народом, чтобы никто не шумел, не дремал, не смялся, а стоял «со вниманием, трезвенно и бодренно, имея слух устремлённым к слову Господню». Такой надзор вызван, очевидно, беспорядками, на которые жаловался, между прочим, Ориген⁷⁸².

С этого пункта мы замечаем различие в литургии II и VIII книги. По окончании проповеди в той и другой все встают; но в то время как в первой прямо начинается литургия верных, «по выходе оглашённых и кающихся», следовательно, оставляется пробел, обусловливаемый или сравнительно меньшим развитием этой части литургии в практике или большею строгостью «тайной дисциплины», в последней пробел этот заполняется целым рядом действий и молив, соответствующих развитию катехумената.

Прежде всего высылаются кающиеся низшей степени, называемые слушающими (ακουοντες, audientes), и соответствующий этой степени разряд оглашённых, т. е.

неверные или язычники, «желающие каяться, которые наравне с названными кающимися допускаются в церковь слушать слово Божие», как говорится во II книге, и которые в литургии VIII книги составляют самый низший класс оглашённых, высылаемых прежде всех из церкви. «Когда же окончит он (новопоставленный епископ) слово учительное, – говорится в VIII книге, – пусть все встанут, а диакон, взошед на возвышение пусть возглашает: «да никто от послушающих, да никто от неверных».

За этим следуют молитвы за оглашенных, бесноватых, просвещаемых и кающихся,

Первое место занимает молитва об *оглашённых* второй степени, т. е. преклоняющих колена (*geniflectentes*). По возгласу диакона: «помолитесь оглашенные», все верующие молятся о них, говоря: «Господи помилуй»; так же отвечают они и на все возглашения диакона. Молитва (ектения) распадается как будто на две части: в первой общество верующих молится об оглашённых, которые или стоят на коленях или лежать ниц безмолвно, как бы всецело поручая себя ходатайству общества; в другой они встают, по возгласу диакона, и принимают деятельное участие в молитве, которая от их лица произносится диаконом. «О оглашенных вси помолимся Богу, да иже благ и человеколюбец милостивно услышит молитвы их и призывания, и, прияв моление их, заступит их и даст им прошения сердец их к полезному, откроет им евангелие Христа своего, просветит их и наставит, накажет их благоразумию, научить их повелениям своим и оправданиям, всадит в них непорочный и спасительный страх свой, отверзет уши сердец их ко еже пребывати в законе Его день и ночь, утвердить же их в благочестии, соединить и сопричтет их святому своему стаду, сподобивъ ихъ бани пакибытія, одежды нетлѣнія, истинныя жизни, свободит же их от всякаго нечестия и не даст места на них чуждему, очистит же их от всякия скверны плоти и духа, вселится же в них и походит Христом своим, благословит вхождения и исхождения их и управит начинания их в полезное. Паки прилежно о них помолимся, да оставление прегрешений улучив освящением крещения, сподобятся святых тайн и еже со святыми

пребывания. Востаните оглашеннии. Мира Божия Христом Его просите, дне мирна и безгрешна и всего времени жизни вашей, христианских концов, милостива и милостивна Бога, оставления прегрешений. Сами себе единому нерожденному Богу Христом Его предадите. Преклонитесь я благословитесь». –Оглашенные *преклоняють главы* и епископ *благословляет ихъ*,⁷ *возлагая на них руки*, и произнося *молитву*. «Боже вседержителю, иже нерожденный и непрístupный, единый истинный Боже, Боже и Отче Христа твоего, едиnorodнаго твоего Сына, Боже Утешителя и всяческих Господи, иже Христом ученики поставивый учителя к научению благочестия. Сам и ныне призри на рабы твоя, оглашенные в евангелии Христа твоего, и дажд им сердце ново и дух прав обнови во утробах их, ко еже знати и творити волю твою в сердце полне и душе хотящей; сподоби ихъ святаго освящения и соедини их святей твоей Церкви и причастницы сотвори божественных тайн Христом, упованиемъ нашим, за них умершим, имже тебе слава и почитание во Святем Дусе во веки Аминь». Диакон возглашает: «изыдите оглашеннии в мир».

По выходе оглашенных следует молитва за *бесноватых*, изложенная в сплошной форме, но произносившаяся вероятно в расчленённой форме ектении, как и первая. «Помолитесь иже обдержимии от духов нечистых, говорит диакон. Прилежно вси о них помолимся, яко да человеколюбец Бог Христом запретит нечистым и лукавым духам и свободах рабы своя от мучительства чуждаго. Иже запретивый легиону бесов и злоначальнику диаволу, сам и ныне да запретит отступльшим от благочестия и свободит создания своя от действия его и очистит сия, яже со мною премудростию сотвори. Паки прилежно о них помолимся. Спаси и возстави их, Боже, в силе твоей. Преклонитесь иже обдержимии и благословитесь». Епископ *благословляет с молитвою*. «Иже крепкаго связавый и вся сосуды его расхитивый, иже давый нам власть наступати на змию и на скорпию и на всю силу вражю, иже человекоубийственна змия связана иредавый нам яко врабья отроком, егоже вся боятся и трепещут от лица силы твоея, иже свергий его яко молнию с небеси на землю, не местным

вержением, но от чести в безчестие, вольного ради его зломыслия, его же зрение сушит бездны и прещение растаевает горы и истина пребывает во век, его же хвалят младенцы и благословят сущии, его же поютъ и ему же кланяются ангелы, иже призираяй на землю и творяй ю трястися, иже касаяйся горам и дымятся, иже запрещаая морю и изсушая ея и вся реки его опустошаяй, ем уже облацы прах ног, иже ходяй по морю яко по суше, единородне Боже, великаго Отца Сыне. Запрети лукавым духовом и свободи дела рук твоих от чуждаго духа действия; яко тебе слава, честь и почитание, и тобою Отцу твоему во Святем Духе во веки. Аминь». Диакон возглашает: «изыдите иже обдержимии».

По удалении бесноватых возносится молитва о *просвещаемых*, т. е. оглашенных третьего разряда, готовящихся к крещению. «Помолитесь иже просвещаемии, – возглашает диакон. Прилежно вернии вси о нихъ помолимся, яко да сподобит их Господь, освященных в смерть Христову, совоскреснути Ему и причастницы быти царствия Его и общици тайн Его, соединит и сопричтет их спасаемым во святей Церкви Его. Спаси и возстави их в благодати твоей». Просвещаемые *преклоняют главы* и получают *благословение* от епископа, произносящего *молитву*: «Иже святыми твоими пророки предрекий освящающимся: измыйтесь и чисти будете, и Христом законоположивый духовное возрождение. Самъ и ныне призри на крещаемых сих и благослови их и освяти и предуготови достойны быти духовнаго дара твоего и истиннаго сыноположения, духовных твоих таин еже со спасаемыми сопричетния, Христом Спасителем нашим, имже теб слава, честь и почитание во Святем Дусе во веки Аминь.» Диакон говорит: «изыдите иже просвещаемии».

За удалением просвещаемых произносится, наконец, молитва о *кающихся* второй степени или преклоняющих колена (*geniflectentes*), которые хотя отреклись от своих заблуждений или пороков, открыто исповедав их пред обществом, но еще не получили разрешения епископа, а потому считаются недостойными участвовать в священнодействии евхаристии и после благословения епископа удаляются из церкви.

«Помолитесь иже в покаянии – возглашает диакон. Прилежно вси о иже в покаянии братиях помолимся, яко да любощедрый Бог покажет им путь покаяния, примет их отрицание и исповедание, и сокрушит сатану под ноги их вскоре, и избавит их от сети диаволи и нападения бесов, и измет их от всякаго неподобнаго слова и всякаго безместнаго деяния и лукаваго помышления, простит же им вся грехопадения их, вольная же и невольная, и раздереть еже на них рукописание, и впишет их в книзе живота, очистит же их от всякия скверны плоти и духа и соединит их, возставив в святое свое стадо. Яко сам вестъ создание наше. Яко кто похвалится чисто иметя сердце, или кто дерзнет рещи чиста себе быти от греха? Вси бо есмы во епитимиях. Паки прилежнее о них помолимся, зане радость бывает на небеси о едином грешнице кающемся, яко да отвергшеся всякаго дела неподобнаго приобщать себе всякому деянию благу, да человеколюбец Бог, скоро прияв теплейшия моления их милостиво, возставит их в прежнее достояние и воздаст им радость спасения и Духом владычним утвердит их, да не поколеблются паки хождения их, но да сподобятся общинцы быти святых Его святынь и причастницы божественных тайн, да паки явльшееся достойни сыноположения, улучат живот вечный. Паки прилежно вси о них рцем: Господи помилуй. Спаси их, Боже, и возстави милостию твоею. Воставше, Богу Христом Его преклонитесь и благословитесь». Епископ *благословляет с молитвою*. «Вседержителю Боже вечный, владыко всяческих, творче и правителю всех, иже человека мира мир показавый Христом и закон давый ему всажденный и письменный ко еже жиги ему законне, яко словесну, и согрешившу в возбуждение к покаянию давый благость свою. Призри на преклонившия тебе выю души и тела, яко яе хочещи смерти грешника, но покаяния, еже бы обратился ему от пути его лукава и жяти. Иже ниневитянов покаяние приемый, иже всем человеком спастися и в разум истины приити хотяй, иже сына, иждивша житие свое блудно, отеческими недры покаяния ради приемый. Сам и ныне приими раскаяние рабов твоих, зане нест иже не согреши тебе, аще бо беззакония низриши, Господи, Господи, кто постоит? яко у тебе очищение есть, и возстави их

святых твоей Церкви в прежнем достоянии и чести, Христом, Богом и Спасителем нашим, иже тебе слава и поклонение во Святемъ Дусе во веки. Аминь». Диакон говорит: «отыдите иже в покаянии».

Нужно ли прибавлять, что разделение литургии на две части и первая часть литургии, как изображена она во II и VIII книге, вполне соответствует церковной дисциплине, начало которой (т. е. допущение оглашённых к слушанию слова Божия и проповеди, а следовательно начало разделения литургии и начало катехумената в тесном смысле) встречаем у Тертуллиана к Оригена, сравнительно большее развитие (т. е. уже следы различных степеней падших и кающихся) у Киприана, и наконец правильное, систематическое образование (т. е. строгое и определённое разграничение степеней покаяния, которому вероятно современно и разграничение классов оглашённых) у Григория Чудотворца.

Литургия верных во II и VIII книге начинается *молитвою верных*. «После этого (т. е. после проповеди), – говорится во II книге, – все вместе вставь и смотря на восток, по выходе оглашённых и кающихся, пусть молятся Богу, возшедшему на небеса *небес на восток*, вспоминая о древнем наследовании рая, находившагося на востоке, откуда изгнан первый человек после того, как нарушил заповедь, поддавшись навету змия». Предписание всем вставать перед этою молитвою и обращаться на восток есть ни больше ни меньше как узаконение обычая, практиковавшегося во втором веке, как видели мы из сочинений Иустина и Тертуллиана.

Содержание этой молитвы не указано. По всей вероятности, это та самая молитва, которая излагается в VIII книге. Предположение это тем вероятнее, что в VIII книге эта молитва называется первою и после неё высылаются т. из верных, которые не могли или не хотели почему-нибудь участвовать в совершении евхаристии, а между тем от этой общей молитвы, составлявшей переход к священнодействию евхаристии, а не входившей в его состав, не имели права отказаться. По этому-то молитве этой предшествует возгласение диакона: «да никто от немогущих изыдет»⁷⁸³.

«Елици вернии, преклоним колена. Помолимся Богу Христом Его, вси согласно Богу Христом Его помолимся». По содержанию своему молитва обнимает все состояния, классы и возрасты верующих; но форме представляет ектенью, разделённую па прошения, из коих на каждое общество, вероятно, отвечало: Господи помилуй.

«О мире и благосостоянии мира и святых церквей помолимся, яко да дасть нам Бог всяческих непрестаемый и неотъемлемый мир свой, да в полноте яже по благочестию добродетели продолжающия ны соблюдет⁷⁸⁴.

О святей соборней и апостольстей церкви, яже от конец до конец, помолимся, яко да сохранит ю Господь непоколебиму и неволнуему и соблюдет до скончания века основану на камени.

—

И о зде сущей святей области помолимся, яко да сподобит нас Господь всяческих неослабно преследовати пренебесное Его упование и непрестаемый воздавати Ему долг моления. —

О всяком епископстве еже под небесем, правоправящих слово твоея истины, помолимся, и о епископе нашем, Иакове и областях его помолимся, о епископе нашем Клименте и областях его помолимся, о епископе нашем Еводии и областяхъ его помолимся, яко да дарует их щедрот Бог святым своим церквам здравы, честны, долгоденствующие, и подаст им честную старость во благочестии и правде. —

И о пресвитерах наших помолимся, яко да свободит их Господь от всякаго безместнаго и лукаваго дела и подаст им пресвитерство здраво и честно. —

О всем во Христе диаконстве и служении помолимся, яко да подаст им Господь служение непорочное.⁷⁸⁵ —

О чтецех, певцех, девственницах, девицех же и сирых помолимся, о иже в супружествах и чадородиих помолимся, яко да помилует всех их Господь. —

О евнухах, преподобно ходящих, помолимся.

О иже в воздержании и благоговении помолимся.

О плодоносящих во святей церкви и творящих нищим милостыню помолимся, и о приносящих жертвы и начатки Господу Богу нашему помолимся, яко да воздаст им всеблагий

Бог небесными своими дары и даст им в нынешнем сторицею, в будущем же живот вечный, и дарует им вместо временных вечная, вместо земных небесная⁷⁸⁶.

О новопросвещенных братиях наших помолимся, яко да утвердит их Господь и укрепит⁷⁸⁷.

О иже в немощи страждущих братиях наших помолимся, яко да свободит их Господь от всякия болезни и всякия язи и возставит их святей своей церкви здравы.

О плавающих и путешествующих помолимся. –

О иже в рудах и заточениях и в темницах и узах сущих имене ради Господня, помолимся⁷⁸⁸.

О иже в горькой работе труждающихся помолимся.

О вразех и ненавидящих нас помолимся, о гонящих нас имене ради Господня помолимся, яко да укротив яростное их, разсеет Господь иже на ны гнев их⁷⁸⁹.

О вне сущих и заблудших помолимся, яко да обратит них Господь. –

Младенцев церкви помянем, яко да Господь, свершив их в страхе своем, приведет в меру возраста. –

Друг о друге помолимся, яко да соблюдет и сохранит нас Господь благодатию своею в конец и свободит нас от лукаваго и от всех соблазн, делающих беззаконие, и упасет в пренебесное царствие свое. –

О всякой душе христианской помолимся. –

Спаси и возстави нас, Боже, милостию твоею. Возстанем. Помолившеся прилежно, сами себе и друг друга живому Богу Христом Его предадим»⁷⁹⁰.

Ектенью заключает *молитва епископа*. «Господи, Вседержителю. вышне, иже с вышних живой, святе, во святых почивай, безначально, единоначальне, иже Христом проповедание разума давай нам в познание славы твоея и имене твоего, еже явил ест в Он нам к восприятию. Сам и ныне призри Им на овцы твоя сия и свободи их от всякаго неведения и лукаваго действия и даждь страхом бояться тебе и любвию любить тя и трепетати от лица славы твоея, милостивен им буди и милостив и послушают в молениях их, и сохрани их непревратны, безпорочны, незазорны, да будут свято телом и

душою, неимущия скверны или порока или нечто от таковых, но да будут непорочны и никтоже в них любо врожден, любо не свершен. Защитниче, сильне, нелицеприятне, буди заступник людей твоих сих, их же искупилъ еси честною кровию Христа твоего, покровитель, поспешник, поборник, страж, стена крепчайшая, ограждение безопасное, яко из руки твоея никтоже восхитили может, ниже бо есть Бог ин, яко же ты, яко на тебе упование наше. Святи их в истине твоей, яко слово твое истина есть. Ничтоже творяй туне, необманне: свободи их от всякия болезни и всякия язи, от всякаго грехопадения, от всякаго навета и прелести, от страха вражия, от стрелы, летящая во дни, отъ вещи, во тме приходящая, к сподоби их жизни вечныя, яже о Христе, едннороднем Сыне твоем, Боге и Спасе нашем, имже тебе слава и почитание во Святем Духе ныне и присно и во веки веков. Аминь».

Мы уже заметили выше, что во второй книге содержания начальной молитвы не указано, а подобно как у Иустина *говорится* только, что все вместе встав должны молиться. Опущена ли намеренно эта молитва во II книге или под молитвою разумеется здесь не определённая молитва, а молитвенное настроение общества и обращение к востоку, как приготовление к следующей молитве—решить трудно; судя по аналогии предписаний второй книги с рассказом Иустина, скорее нужно допустить, что молитва эта опущена в ней. Это тем вероятнее, что и содержание следующей молитвы, входящей к составъ самого священнодействия, указало весьма кратко. В свою очередь в VIII книге, кроме приведенной общей молитвы, нет другой, которая бы, но месту соответствовала молитве, содержание которой изложено во второй книге. Отожествлять же эти две молитвы, кажется, нельзя, потому что, как ни кратко представлено содержание молитвы во второй книге, при сравнении его с содержанием молитвы, изложенной в VIII книге, полного сходства не оказывается: в первой есть предметы, которых нет во второй и напротив не упомянута большая часть предметов, находящихся в последней. Это утверждает нас в мысли, высказанной выше, что Апостольские Постановления «представляют практику колеблющуюся,

изменяющуюся по требованию обстоятельств, образующуюся, и что в частности II и VIII книга предполагают литургию, совершавшуюся на практике, первая указывая общий состав ее, последняя пополняя ее. Поэтому, мы напрасно стали бы искать в них строгой последовательности. Замечательно, что даже VIII книга представляет не цельный образ литургии, а два отрывка: первый (с 6 до 11 главы включительно) пополняет первую часть литургии, и, как во второй книге литургия останавливается на молитве епископа, предшествующей самому священнодействию или жертве, о приношении которой только упоминается, так в этом отрывке литургия прерывается на «лобзании мира» и омовении рук, предшествующих возношению; другой отрывок (с 12 главы) в свою очередь пополняет первый и, начиная с действий, следующих за общею молитвою и предшествующих священнодействию или приношению в собственном смысле, подробно излагает это последнее. Ясно, что как во второй книге, так и в восьмой молитвы первой части литургии до священнодействия излагаются не все. Наконец, если припомним, что в 59 главе той же второй книги упоминается о трёх молениях, совершаемых на воскресной литургии в память воскресшего, то для нас несомненным станет, что к этим двум молитвам на практике примыкала третья, которой нет ни во второй, ни в восьмой книге. Руководствуясь высказанными соображениями, мы постараемся приблизительно восстановить приготовительную часть литургии верных, не придерживаясь строго ни второй, ни восьмой книги, между которыми есть разногласие и даже противоречие.

За общею или первую молитвою во II книге (в которой содержание молитвы не изложено) следует, как у Иустина, прямо приношение даров диаконами священнодействующему епископу и за тем лобзание мира и молитва; в первом отрывке VIII книги возгласение диакона, приветствие епископа, «Лобзание и умовение рук, между тем во втором прибавляются новые возгласения, в соединении с указанными актами составляющие переход от общей молитвы к самому священнодействию. Соединив все эти акты в одно целое,

получим *полный состав пригласительной части литургии верных*.

Диакон возглашает после первой молитвы: «да никто от оглашенных, да никто от неверных, да никто от инославных. Иже первую молитву сотворшии изыдите; возмите чад матери», говорится во втором отрывке VIII книги⁷⁹¹.

Из писаний Тертуллиана и Киприана мы видели, что некоторые, чтобы не нарушить поста, не хотели принимать евхаристии, а с тем вместе отговывались участвовать и в самом совершении священнодействия, так как это участие, по воззрению и обычаю предшествующего времени, еще державшимся и в третьем веке, делало обязательным принятие евхаристии, а другие может быть просто не находили возможным достойным образом подготовиться к священнодействию и принятию евхаристии, и потому отказывались от участия в том и другом. Церковь вероятно не хотела принуждать тех и других к участию в самом священнодействии, но в то же время не хотела допустить, чтобы они вовсе не участвовали в литургии верных – чем нарушался бы общественный характер последней и разрушалось бы единство тела Христова. Церкви, а потому нашла возможным примирить послабление с строгостью, сделав обязательною для всех по крайней мере первую общую молитву, после которой не желавшие участвовать в священнодействии могли оставлять собрание.

По выходе их следовала вероятно другая ектенья или молитва, произносимая диаконом – именно та, содержание которой вкратке изложено во II книге и которая полагается здесь по принесении даров и после лобзания: «диакон пусть молится о всей церкви и о всем мире и странах его, о плодах земных, о священниках и начальниках, о первосвященнике и царе, о мире всего мира». Епископ тоже произносит молитву. «Спаси люди твоя, Господи, и благослови достояние твое (пс. 27, 8), еси стяжал и приобрел еси честною Кровию Христа твоего (Деян. 20, 28) и нарек царским священством и языком святым (I Петр. 2, 9)»⁷⁹².

К этой молитве приминали, вероятно, еще два моления, на которые указывается в 59 главе II книги. А за ними уже должны следовать *возгласения*, следующие в VIII книге (в первом отрывке) за первую молитвою.

Замечательная вещь, что удаление недостойных перед самым жертвоприношением и возгласение, подобное одному из следующих возгласений диакона, встречается в греко-римском культе. В Греции *глашатай* (керик) обращался к присутствующим с вопросом: кто здесь? они отвечали ему: добрые люди. Затем, он восклицал: удалитесь недостойные (*procul este profani*) и все сознававшие в тяжких преступлениях удалялись из храма. В Риме, когда жрец приступал к приношению, глашатай восклицал: помни что творишь! (*hoc age!*), напоминая ему о глубоком внимании. Случайное ли это совпадение, обусловливаемое совпадением самого понятия о жертве или намеренное противопоставление христианской жертвы жертвоприношению языческому – не беремся решать. Но нельзя не признать такой или иной связи между удалением недостойных, возгласом керика и между удалением не могущих присутствовать при евхаристии и последующим возгласением диакона. Диакон возбуждает *внимание* присутствующих к предстоящему священнодействию, возглашая:

«вонмем»; епископ преподает приветствие или мир церкви словами: «мир Божий со всеми вами», а народ отвечает: «и со духом твоим»⁷⁹³».

. Диакон приглашает к *взаимному лобзанию*, как выражению мира: «лобзайте друг друга лобзанием святым», «да никто на кого, да никто в лицемерии»⁷⁹⁴. Клирики лобзают епископа⁷⁹⁵, миряне мужчины мужчин, женщины женщин⁷⁹⁶. После лобзания, как доказательстве мира, диакон напоминает о предстоящем приношении: «прости ко Господу со страхом и трепетом стояще, станем приносить»⁷⁹⁷. За этим следует *приношение* даров, как приготовительный акт. Одни из диаконов приносят дары епископу к жертвеннику, а два диакона с той и другой стороны жертвенника держат рипиды из тонкой кожи, или из павлиновых перьев, или из полотна, и отгоняют летающих насекомых, чтобы

не попали в чашу⁷⁹⁸, другие диаконы смотрят за народом и охраняют вход мужчин, а иподиаконы вход женщин, чтобы во время самого священнодействия никто не выходил и чтобы не отворялась дверь, хотя бы пришел кто верующей. Один иподиакон подает священникам омовение рук – знак чистоты душ, посвящённых Богу»⁷⁹⁹.

По принесении даров и по умовении рук епископ, в светлом одеянии, становится пред жертвенником, а по ту и другую сторону его пресвитеры и теперь-то начинается «при стоянии и безмолвном молении всего народа жертва», (по выражению II книги) или *возношение* (αναφορά⁸⁰⁰ по выражению книги VIII).

Ряд кратких, но глубоко-знаменательных, *возгласов* постепенно вводит в священное тайнодействие. Помолившись безмолвно вместе с священниками и сделав рукою знамение креста на челе, епископ говорит: «благодать Вседержителя Бога и любви Господа нашего Иисуса Христа и причастие Св. Духа буди со всеми вами»; все предстоящие отвечают: «и со духом твоим». Епископ: «горе ум»; предстоящие: «имамы ко Господу». Епископ: «благодарим Господа»; народ: «достойно и праведно».

Эта вступительная часть евхаристического приношения буквально приводится Киприаном; очень вероятно поэтому, что и следующая за нею молитвы в практике, а может быть и на письме, формулированы были в его время, если не вполне так, как в VIII книге Постановлений, то по крайней мере сходно с изложенными в ней молитвами по содержанию. На сколько мы имели возможность проследить постепенно определявшееся содержание евхаристических молитв по писаниям отцов и учителей второго и третьего века, – формулы евхаристических молитв, приводимые в VIII книге, представляют это содержание вполне определившимся и законченным.

Как бы продолжая ответ народа: «достойно и праведно», первосвященник произносит *общую хвалебную молитву за блага творения и промысления Божия*, которая оканчивается ангельским славословием. «Достойно яко воистину и праведно ирежде всех восхваляти тя, истинно суща Бога, прежде тварей суща, из него же всякое отечество на небеси и на земли именуется, единого нерожденного, безначального царя и

владыки неимущаго, нужды чуждаго, всякаго блага подателя, всякия вины и бытия лучшаго, николиже ни в чесом же изменяемаго, из него же вся, яко из некоего хранилища, во еже быти произыдоша. Ты бо еси безначальный разум, вечное видение, нерожденное слышание, нена ученная премудрость, первый естеством и един, емуже быти, я вышний всякаго числа. Иже вся отъ несущаго во еже быти приведей едиnorodным Сыном твоим, сего же прежде всех век родивый хотением и силою и благостию непосредно, Сына едиnorodна, Слово Бога, премудрость живую, перворожденна всея твари, Ангела великаго совета твоего, Архиерея твоего, царя же и Господа всякаго умнаго и чувственнаго естества, иже прежде всех, имже вся. Ты бо Боже вечно. Имъ вся сотворити еси и Им подобающа промысла всяческая достоявши. Им бо еже быти туне дал еси, имже и еже благо быти даровал еси. Боже и Отче едиnorodнаго Сына твоего, иже Им прежде всех сотворилъ еси херувимы и серафимы, веки же и вонпства, силы же и власти, начала же и престолы, архангелы же и ангелы, и но сих всех сотворил еси Им видимый сей мир и вся я же в нем. Ты бо еси, иже небо яко камару поставивый и яко кожу прострый и землю на нпчесомже основавый мыслию единою, иже утвердивый твердь и нощ и день уготовивый, иже изведый свет из сокровищ и сего одеянием наведый тму к упокоению иже в мире движущихся живых, и же солнце положивый в начало дня на небеси и луну в начало нощи и лик звезд на небеси написавый хвалу веления твоего; иже сотворивый воду к питию и очищению, воздух животворящ ко вдыханию и гласа издаванию языком, биющим воздух, и к слышанию содействуем у от него яко сдышати входимое и впадаемое в него глаголение, иже сотворивый огонь ко утешению во тме, к восполнению нужды и ко еже гретися нам и освещатися от него, иже великое море от земли отделивый и тое убо плавательно явивый, сию же ногами ходиму соделавый, и тое убо животными малыми и великими исполнивший, сию же кроткими и дикими наполнивший, саждениями различными венчавший и былиями увенчавший и цветы украсивший и семена обогативший, иже бездну составивый и оплотом великим ю обложивый, сланных вод

собранный моря, оградивший же ю враты песка малейшаго (Иер, 5, 22), иже ветры иногда убо возметаяй ю в высоту гор, иногда же постилаяй ю яко равнину, и иногда убо воспламеняли бурею, иногда же укрощаяй тишиною, яко кораблешествующам пловцем удобней быти к шествию, иже от Тебе Христом бывый миръ реками препоясавый и потоками наводнивый и источниками приснотекущими исполнивый, горами же обвязавший в утверждение земли неподвижно и нерушимо. Ты бо исполнил еси мир Твой и украсил еси его былиями благоуханными и врачевными, животными многими и различными, ядами и работными, кроткими и дикими, гад шипениями, птиц разных криками, годов кругами, месяцев и дней числами, времен чинами, облаков дождеродящих пребежаниями, к плодов рождению и животных питанию, ветров, дышащих, егда велиши Ты, весу (Иов, 28, 25), саждений и былий множеству. И не точию мир создал еси, но и в нем мирозителя человека сотворил еси, мира мир его показав. Ты бо рекл еси Премудрости Твоей: сотворим человека по образу нашему и по подобию и да обладает рыбами морскими а птицами небесными. Сего ради и сотворил еси его от души безсмертная и тела рассеиваемого, тую убо от не сущаго, сие же от четырех стихий, и дал еси ему по душе убо словесное разумение, благочестия и нечестия различение, праведнаго и неправеднаго наблюдение, по телу же пятиподвигоположное даровал еси чувство и преходящее движение. Ты бо, Боже Вседержителю, Христом рай во Эдем на востоцех насадил еси всяческих саждений ядом их красотою, и в он, яко в жилище многоценное, ввел еси его, и, внегда творити, закон дал еси ему всаждешый, яко да в себе имать семена богоразумия. Вводя же его в рай – пищи, всех убо отверзл еси ему власть ко причастию, единого же точию вкушение возбрал еси на уповании лучших, да егда сохранит заповедь, мзду ея безсмертие улучит. Небрегша же заповедь и вкусивша запрещения плода, прелестию змия и советом жени, изъ рая убо праведно изгнал еси его, благостию же, в конец погибающа не презрел еси. Твое бо бе создание, но, покоривый ему твари, дал еси ему своими поты и труды стяжевати себе пищу, тебе

вся раждающе и множа ту и зреюще, временем же намале его усыпив, клятвою в паки-бытие призвал еси, предел смерти разрешив, жизнь из воскресения обетовал еси. И не сие точию, но и иже от него во множество неизчетное разлив, пребывших у тебе прославил еси, отступльших же от Тебе наказал еси, Авеля убо, яко преподобна, жертву прияв, братоубийцы же Каина отвращая дара, яко нечестива; и к сим Сифа и Еноса приял еси и Еноха приложил еси. Ты бо еси человеков создатель, и жизни податель, и нужды исполнитель и законов дател и сохраняющих я мздовоздатель, и преступающих я отмститель, иже велий потоп наведый миру, множества ради нечестествовавших, и праведна Ноя избавивый от потопа в ковчег со осмию душами, конец убо прошедших, начало же имущих сбытиса, иже страшный огонь на содомитское пятиградие возжегий, и землю плодоносну в сланость, злобы ради живущих на ней, преложивый, и преподобна Лота от сожжения исхитивый. Ты еси, иже Авраама избавивый от родонаследственна нечестия и наследника мира поставивший и Христа твоего ему явивый, иже Мелхиседека в архиерея службы избравший, иже многострадальна раба твоего Иова победителя началозлобнаго змия показавший, иже Исаака обетования сына сотворивый, иже Иакова отца дванадесяти сынов давый и иже от него во множество изливший и во Египет в семидесяти пяти душах введый. Ты, Господи, Иосифа не презрелъ еси, но мзду ему, целомудрия тебе ради, дал еси еже египтяны начальствовать. Ты, Господи, евреи, от египтян изнуряемы, не вебрегл еси, обетований ради яже ко отцем их, но свободил еси, наказав египтяны. Растлившим же человеком закон естественный и тварь иногда убо самодвижну почетшим, иногда же паче неже должно почтившим, и тебе, Богу, сопоставльшим, не попустил еси заблуждаться, но явив святаго раба твоего Моисея, чрез него в помощь естественному писанный закон дал еси и тварь твое дело быти показал еси, многобожну же лесь отгнал еси. Аарона и иже от него священническою честью прославилъ еси, евреи грешившия покорял еси, обращающиеся приялъ еси, египтяны десятоказнием наказал еси; море разделив израильтян перевел еси; египтяны нагонявшия под водою

погубил еси; дровом горькую воду усладил еси, из камене остра воду излил еси, из неба манну одождил еси, из воздуха пищу крастелиную, столп огненный ношю к светению и столп облачный днем к осенению в зной даль еси. Иисуса вождя явив, семь языков хананейских им потребишь еси, Иордан расторгл еси, реки ифамския изсушил еси (Пс. 73, 15), стены без михан и руки человеческия ниспроверг еси (Иис. Нав. гл. 6). О всех Тебе слава, Владыко Вседержителю.

Тебе кланяются неизчетныя воинства ангелов, архангелов, престолов, госиодствий, начал, властей, сил, воинств, херувимы и шестокрылатые серафимы, двема убо покрывающие ноги, двема же главы, двема же летающие купно с тысящами тысяч архангелов и тьмами темь ангелов непрестанно и немолчно вопиющи (и весь народ пусть скажет):

«Свят, свят, свят, Господь Саваоф: исполне небо и земля славы Его: благословен во веки. Аминь».

Дальше, первосвященник воспоминает *благоддеяния искупления*, в частности *установление вечери*, которую заповедал Христос творить в Его воспоминание и, в силу и во исполнение заветания Спасителя, совершает благодарственное приношение хлеба и чаши Богу и Царю и испрашивает Его благоволения к подлежащим дарам, во имя Христа Его, и ниспослания на жертву Духа Святого, свидетеля страстей Господа Иисуса.

«Свят бо еси яко воистину и пресвят, Вышний и превозносимый во веки. Свят же и едиnorodный Сын Твой Господь наш и Бог, Иисус Христос, иже, во всех послужив Тебе, Богу и Отцу своему, в творении же различаем и промысле свойственне, не презре рода человека погибающа, но по законе естественнем, по законнем внушении, по пророческих облпчениях и яже ангелов приставленияхъ, егда растлению с положенным и естественный законъ и из памяти извергоша потоп, сожжение содомитское, яже на египтяны казни, я же на Палестины заколения и имеша елико не погибнути вси, сам, мыслию твоею, благоизволи создатель человека человек быти, законодатель под законы, архиерей жертва, пастырь овца, и умилистави тя, Бога и Отца своего, и примири мирови, и вся от

належащаго гнева свободы, бывый от Девы, бывый во плоти Бог Слово, возлюбленный Сын, перворожден всея твари, по предреченным Им о себе пророчествам от семени Давидова и Авраама, колена Иудова, и бысть во утробе Девы, образуяй вся раждающияся, и воплотися безплотный, совершенно рожденный во времени родися; пожив преподобне и научив законне, всяку болезнь и всяку немощь отгнавъ от человек, знамения же и чудеса в людех сотворив, пищи и пития и сна првчастився питаяй вся требующия пищи и исполняяй всякое животное благоволения, яви имя Твое неведущим, неведение отгна, благочестие возже, волю Твою пополни, дело, еже дал еси Ему, соверши, и вся сия исправле, ят быв руками незаконных, иерей в архиерей лжеименных и людей законопреступных, предательством злобою иеदуговавшаго, и многая от них пострадав и всякое безчестие подъяв, твоимъ изволением, предан быв Пилату игемону и судим, судия, и осужден, Спаситель, ко кресту пригвоздися, безстрастный, и умре, естеством безсмертный, и погребесея, животворай, да от страстей разрешит и от смерти измет тыя, их же ради прияде, и сокрушит узы диавола и свободит человеки от прелести его, и возста из мертвых в третий день, и, четыредесять дней провед со ученики, вознесесе на небеса и седе одесную Тебе, Бога и Отца своего. Поминающе убо я же нас ради претерпе, благодарим Тебе, Боже Вседержителю, не елико должны бехомъ, но елико можем, и исполняем чиноложение Его. В нюже бо ночь предающеся, прием хлеб святыми и непорочными руками своими и воззрев к Тебе, Богу и Отцу своему, и, преломив, даде ученикам, глаголя: сие таинство новаго завета, приимите от него, ядите: сие есть тело мое, еже за многи ломимое во оставление грехов; такожде и чашу, растворив от вина и воды и освятив, даде имъ глаголя: пейте отъ нея вси: сие есть кровь моя, я же за многи изливаемая во оставление грехов: сие творите в мое воспоминание: елижды бо аще ясте хлеб сей и чашу сию пиете, смерть мою возвещаете, дондеже прииду. Поминающе убо страсти Его и смерть и еже из мертвых востание и еже на небеса восшествие и будущее Его второе пришествие, в неже грядет со славою и силою судити живых и

мертвых и воздати коемуждо по делом его, приносимъ Тебе, Царю и Богу по Его чиноположению, хлеб сей и чашу сию, благодарите Тебе Им о нихже сподобил еси ны стати пред Тобою и священствоватп Тебе, и молимтеся, яко да милостнвно призриши на подлежащая пред Тобою дары сия Ты, вседовольный Боже, и благоволиши на них в честь Христа Твоего и ниспослеши на жертву сию Духа твоего Святаго, свидетеля страстей Господа Иисуса, яко да явит хлеб сей тело Христа твоего, и чашу сию кровь Христа твоего⁸⁰¹, да причащающийся сего утвердятся ко благочестию, улучат оставление грехов, избавятся диавола и лести его, исполнятся Духа Святаго, достойнии будут Христа твоего, улучат живот вечный, примеренну им Тебе, Владыко Вседержителю».

Непосредственно за приношением и освящением даров священнодействующий возносит *молитву* прежде всего о Церкви, о всяком епископстве, о себе, о пресвитерстве, о диаконах и о всем клире, затем о царе и властях и о воинстве.

«Еще молимся, Господи, и о святей Церкви твоей яже от конец даже до конец, юже стяжал еси честною кровию Христа твоего, яко да сохраниши ю твердо и непоколебиму до скончания века, и о всякомъ епископстве, правоправящем слово истины. Еще молим Тя и о моем, приносящем Ти, ничтожестве, и о всяком пресвитерстве, о диаконах и о всем клире, да вся умудрив, исиолниши Духа Святаго. Еще молим Тя, Господи, о царе и иже в превосходстве и о всем воинстве, да мирствуют яже к нам, яко да в тишине и единомыслии проводяще все время живота нашего, прославим Тя Иисус Христом, упованием нашим».

Потом поминает епископ *всех святых*, выражая этим живой союз церкви земной с небесною.

«Еще приносим Ти и о всех иже от века благоугодивших Тебе святых, патриарсех, пророцех, праведницах, апостолах, мученицех, исповедницех, епископех, прсевитерех, диаконех, иподиаконех, чтецех, певцех, девстгенницех, вдовицех, мирянах и всех, ихже сам веси имена».

Наконец, поминает *народ* или *мирян* (живых) по различию званий и состояний, даже врагов церкви, оканчивая отсутствующими.

«Еще приносим Ти о людех сих, да покажеш их в похвалу Христа твоего царское священие, язык свят, о иже в девстве и непорочности, о вдовицех церкви, о иже в честных брацех к чадородиих, о младенцех людей твоихъ, яко да никого же нас отвержена сотвориши. Еще молимтисе и о граде сем и живущих в нем, о иже в горькой работе, о иже в заточениях, о иже в изгнаниях, о плавающих и путешествующих, яко да будеш всех поспешник, помощник и заступник. Еще молим Тя и о ненавидящих нас и гонящих нас имене твоего ради, о иже вне сущих и прельщенных, яко да обратит их во благое *и ярость их* укротиши. Еще молим Тя п о оглашенных церкви и о обуреваемых отъ чуждаго и о иже в покаянии братиях наших, яко да тыя убо свершиши в вере, сиа же очистиши от действия лукаваго, оных же покаяние приимеши, и простиши ним и нам грехопадения наша. Еще приносим Ти и о благорастворении воздуха и изобилии плодов, яко да неоскудно причащающеся яже от Тебе благих, нескончаемо хвалим тя, дающаго пищу всякой плоти. Еще молим Тя и о иже благословныя ради вины отсутствующих, яко да вся ны, соблюде в благочестии, собереши въ царствии Христа твоего, Бога всякаго чувственного и умнаго естества, царя нашего, непревратны, непорочны, незазорны. Яко Тебе слава, почтение и благодарение, честь и поклонение Отцу и Сыну и Святому Духу, и ныне и присно и въ неоскудные и безконечные веки вековъ». Народъ отвечает: «аминь».

После освящения даров п поминовения святых и всех живущих первосвященник *приветствует* народ: «мир Божий буди со всеми вами»; народ отвечает: «и со духом твоим»⁸⁰².

Диакон произносит *ектенью*, в которой просит Бога о принятии принесённого дара, присоединяя моление о Церкви и ея членах *живых* и умерших. «Паки и паки помолимся Богу Христом Его. О принесенном Господу Богу даре помолимся яко да иже благий Бог примет его ходатайством Христа своего в пренебесный свой жертвенник в воню благоухания. О церкви

сей и о людех помолимся. О всяком епископстве, о всяком пресвитерстве, о всяком во Христе диаконстве и служении, о всяком исполнении церкви помолимся, яко да Господь всех соблюдет и сохранит. О царех и иже в превосходстве помолимся, да мирствует яже к нам, яко да тихое и безмолвное житие имуще, проживем во всяком благочестии и чистоте. Святых мучеников помянем, яко да причастницы быти подвига их сподобимся. О иже в вере почивших помолимся. О благорастворении воздухов и созрении плодов помолимся. О новопросвещенных помолимся, яко да утвердятся в вере. Все друг о друге помолимся. Возстави ны, Боже, в благодати твоей. Возставше, сами себе Богу Христом Его предадим».

В свою очередь епископ возносить *молитву*: «Боже великий и великоименный, великий в совете и сильный делесы, Боже и Отче святого отрока твоего Иисуса, Спаса нашего. Призри на ны и на стадо твое сие, еже избрал еси Им в славу имени твоего, и, освятив наши тело и душу, сподоби, яко да очистившеся от всякия скверны плоти и духа, улучим подлежащая блага, и ни единого нас недостойна судиши, но помощник наш буди, заступник, защитник, Христом твоим, с нимже Тебе слава, честь, хвала, славословие, благодарение, и Святому Духу во веки. Аминь». – Народ повторяет: «аминь».

За этим следует *приготовление* верующих к причащению. Диакон возглашает: «вонмем», а епископ: «святая святым»; народ отвечает: «един свят, един Господь, един Иисус Христос, в славу Бога Отца, благословен во веки. Аминь. Слава в вышних Богу и на земли мир, в человецех благоволение. Осанна Сыну Давидову: благословен грядый во имя Господне Бог Господь, и явися: осанна в вышних».

К причащению св. даров приступают установленным порядком: сначала епископ, потом пресвитеры, диаконы, иподиаконы, чтецы, певцы, аскеты; из женщин приступают сначала диаконисы, девы, вдовицы, потом дети, а затем весь народ «по порядку с благоговением и без шуму».

Епископ преподает св. хлеб с словами: «тело Христово», на которые принимающий отвечает: «аминь». Диакон, подавая чашу, говорит: «кровь Христова», вкушающий отвечает:

«аминь». Во время причащения народа поется 33 псалом. Оставшиеся дары диаконы уносят в притвор⁸⁰³.

По причащении св. даров диакон произносить *благодарственную ектенью*: «прчастиошеса честнаго тела и честныя крови Христовой, возблагодарим Сподобившаго нас причаститися святых Его тайн, и помолимся, не в суд, но во спасение нам быти, в пользу души и тела, в стражбу благочестия, во оставление грехов, в жизнь будущаго века. Восстанем. В благодати Христовой сами себе Богу, единому нерожденному Богу и Христу Его предадим»⁸⁰⁴.

С своей стороны епископ также возносит *благодарственную молитву*: «Владыко Боже Вседержителю, Отче Христа твоего, благословеннаго Отрока, иже с правостию призывающих тя послушателю, иже и молчащих прошения ведый. Благодарим Тебе, яко сподобил еси нас причаститися святых тайн, яже даровал еси нам во исполнение богопознанных, в стражбу благочестия, во оставление прегрешений, за не имя Христа твоего призываяся на нас и тебе съединеи есмы. Иже отделивый нас от причастия нечестивых, съедини нас с посвященными Тебе, утверди нас во истине, Святаго Духа нашествием, неведомая открий, остающаяся восполни, познанная укрепи, иереи в служб твоей сохрани непорочны, цари соблюди в мире, начальники въ правде, воздухи в благорастворении, плоды в изобилии, мир во всесильном промысле, языки ратные укроти, прельщенные обрати, люди твоя освяти, иже в девстве соблюди, иже въ браце сохрани в вере, иж в непорочности укрепи, младенцы созрей, новосозрелыя утверди, иже во оглашении настави и освящения достойны яви, и вся ны собери в царство небесное, о Христе Иисусе Господе нашем, с нимже Тебе слава, честь и почитание и Святому Духу во веки. Аминь».

Наконец, следует *благословение народа*. Диакон возглашает: «Богу Христом Его прсклонитесь и благословитесь». Епископ произносит *молитву*. «Боже Вседержителю, истинный и несравнимый, иже везде сый и всем присущий и вся исполняй, месты неописуемый, времена не стареяйся, веки неокончаемый, словеса необольщайся,

рождению не подлежай, стражбы не требуяй, тления высший, преврата не приемляй, естеством неизменяемый, во свете живой неприступнем, естеством невидимый, всемъ с благомыслиемъ ищущим тя словесным естествам ведомый, отъ иже въ благомыслии ищущих Тя восприемлемый, Боже Израиля, истинно видяща, во Христа уверовавша народа твоего. Милостивен быв, услыши мя имене твоего ради и благослови преклонныя Тебе выи своя, и даждь им прошения сердец их яже на полезное, и ни едина их отвержена сотвори от царствия твоего, но освяти их, защити, попрый, заступи, свободи от чуждаго и всякаго врага, дома их сохрани, вхождения их и исхождения защити, яко Тебе слава, хвала, позеление, почитание, поклонение, и Отроку твоему Иисусу, Христу твоему, Господу нашему и Богу, и Царю, и Святому Духу ныне и присно и во веки веков. Аминь».

Возгласом диакона: «отыдите в мире» оканчивается «таинственная служба»⁸⁰⁵.

После внимательного рассмотрения литургии VIII книги, представляющей развитие или точнее боле полную редакцию той самой литургии, какая в общих чертах изложена во II книге, непонятным представляется мнение учёного критика «Апостольских Постановлений» Краббе, что литургия эта есть ничто иное, как скопированная литургия Иоанна Златоуста. Мнение это тем страннее, что оно идёт в разрез с положительным свидетельством древности о существовании литургии Апостольских Постановлений, – притом свидетельством лица, по времени близкого к Златоусту. Св. Прокл, занявший патриаршую кафедру в Константинополе с 457 г., следовательно, только 30 лет спустя после Златоуста, в своём сочинении о литургии писал: «многие епископы и учителя церкви оставили по себе письменные литургии. Древнейшая и славнейшая суть – литургия св. Климента, которую ему преподали сами Апостолы (здесь очевидно понимается литургия Постановлений) и литургия св. Иакова, первого епископа иерусалимского. Впоследствии Василий В. (379 г.) заметив, что при возрастающей религиозной холодности в людях, продолжительность богослужения производит скуку и леность в

слушающих и молящихся, изложил литургию короче. Но той же самой причине, недолго спустя, наш отец Иоанн с золотыми устами изменил в ней ещё нечто и особенно сократил молитвы». Краббе соблазнило сходство некоторых подробностей в литургии книги Постановлений при сличении с некоторыми местами сочинений Златоуста. Но могло ли и быть иначе, как скоро литургия Златоуста есть сокращённая редакция литургии Постановлений. Он старался сократить молитвы последней, не изменяя их содержания. При том же из бесед Златоуста одни говорены были в Антиохии, где совершалась литургия Апостольских Постановлений, другие в Константинополе, в которых изъяснял он уже литургию собственной редакции. Наконец, если допустить, что литургия VIII книги есть копия Златоустовой, – то спрашивается, какая цель её появления. Появление более обширной и менее совершенной литургии, какова литургия VIII книги в сравнении с Златоустовой литургией, было бы несомненно после Златоуста или в его время, как справедливо замечает одень из отечественных исследователей Апостольских Постановлений⁸⁰⁶.

Из *остальных таинств* сравнительно более полные сведения находим в «Постановлениях» относительно *крещения* и *миропомазания*, отчасти *покаяния* и особенно *священства*.

Совершение таинств, вообще, как и совершение евхаристии, воспрещается «Постановлениями» лицам мирским, не получившим благодати священства. «Мирянам – говорится в III книге – не позволим мы совершать какое-либо из дел священнических, каковы: жертва, или крещение, или рукоположение, или благословение, малое или великое. Ибо никто сам собою не приемлет сей части, но призываемый Богом, потому что достоинство это даётся чрез возложение рук епископа⁸⁰⁷».

Право совершать *крещение* усваивается исключительно *епископам и пресвитерам*, и не только мирским людям, особенно женщинам, но и низшим клирикам совершение его решительно воспрещается. «Не позволяем крестить и прочим клирикам, как-то чтецам или певцам, или привратникам, или

служителям, но одним епископам и пресвитерам, при служении им диаконов»⁸⁰⁸.

Крещение должно быть преподаваемо как *взрослым*, так и *детям*. «Крестите вы младенцев своих», – говорится в книге VI⁸⁰⁹.

Новообращённые прежде чем получать крещение должны пройти *степени оглашения*. *Принятие* в катехуменат совершается таким образом. Изъявившего желание принять христианство диаконы приводят к епископу или пресвитерам, которые должны исследовать причины, почему он обращается в христианство. Приводящие диаконы, собрав предварительные сведения, должны с своей стороны свидетельствовать о приводимых ими. Исследование касается жизни и поведения их. Если изъявляет желание раб, то от господина его требуется свидетельство и смотря по этому свидетельству принимается или не принимается. Живущие вне законного брака не принимаются пока не женятся по закону. Содержатели блудниц, блудники и блудницы, делатели идолов, актёры и прислужники театра и цирка, волшебники или гадатели, любители языческих зрелищ и под. принимаются не прежде как оставят свои занятия. Срок для оглашения полагается *трёхлетний*. «Желающие огласиться пусть оглашаются три года; но, если кто прилежен и благорасположение к делу (к крещению) да будет принять; ибо ценится не время, а поведение»⁸¹⁰.

В *состав оглашения* входит прежде всего *наставление* в начатках веры и нравственности христианской⁸¹¹, затем *слушание Слова Божия* и *проповеди* и *присутствование при богослужении* до положенного времени. Во время богослужения епископ возлагает руки на оглашённых с молитвою⁸¹². Незадолго до крещения оглашённые наставляются относительно отречения от диавола и сочетания со Христом⁸¹³. К крещению приготавливаются постом⁸¹⁴.

Приготовительные действия крещения составляют *отречение сатаны* и *исповедание веры*. *Формула отречения*, которую произносит крещаемый вслух, следующая: «отрицаюся сатаны и дел его, и гордыни его, и служения его и всех яже под ним». *Формула сочетания со Христом* непосредственно

соединяется с чтением символа веры: «и сочетаваюсь Христу, и верую и крещаюсь во единого нерожденного, одного истинного Бога вседержителя, Отца Христова, Творца и Создателя всех, из негоже вся, и в Господа Иисуса Христа, перворождена вся твари, прежде век по благоволению Отца рожденного» и пр., «крещаюсь и в Духа Святого, сиречь Утешителя, действовавшего во всех иже от века святых, последи же посланного и апостолам от Отца по обетованию Спаса нашего и Господа Иисуса Христа, и по апостолах же всем верующим во святей и апостольстей церкви, в плоти воскресенье, в оставление грехов и в жизнь будущего века⁸¹⁵».

За исповеданием веры следует *помазание елеем*. Елей предварительно освящается или «благословляется» епископом, который и призывает, не рождённого Бога, Отца Христова, царя всякого чувственного и умного естества, чтобы освятил елей именем Господа Иисуса и даль благодать духовную и силу действенную, также прощение грехов и предуготовление исповедания крещения, чтобы помазуемый, разрешившись от всякого нечестия сделался достойным освящения по заповеди Единородного⁸¹⁶. «Освящённым так. обр. елеем⁸¹⁷ епископ или пресвитер⁸¹⁸ помазует главу крещаемого, остальные части помазует кажется диакон, а при крещении женщин диакониса⁸¹⁹.

После помазания освящённым елеем совершается *освящение воды*. «Священник благословляет и прославляет Владыку Бога Вседержителя, Отца Единородного Бога, благодаря, что послал Сына своего вочеловечиться для нас, что потерпел, чтобы Он в вочеловечении был послушлив во всем, проповедал царство небесное, прощение грехов, воскресенье мертвых. Сверх сего молится он самому Единородному Богу, благодарит Его, что подъял за всех смертных крест, во образ которой дал крещение покибытия; прославляет также за то, что во имя Христа Бог, Господь всего, во Святом Духе не отринул рода человеческого, но в различные времена являл о нём различное промышление как то: о самом Адаме в раю, сначала дав ему в жилище для наслаждения рай, потом промыслительно преподав заповедь, когда же он согрешил, то по правосудию изгнав его оттуда, а по благости не отринув его

совершенно, по и потомков его преемственно наставив различным образом, ради его в конец века послал Сына своего соделаться ради человеков человеком и воспринять все немощи человеческая кроме греха». После этого священник призывает Его освятить воду: «призри с небесе и освяти воду сию; даждь же благодать и силу, яко да прощающийся, по заповеди Христа твоего, Ему срасинется и соумрет и спогребется и совоюстанет в усыновление еже о Нем умрет убо греху, живет же правде»⁸²⁰.

Самое священнодействие крещения состоит в троекратном погружении епископом или пресвитером крещаемого *в воду во имя Отца и Сына и Св. Духа* с произношением отдельно имени каждого лица св. Троицы. «Потом или ты, епископ, или подчинённый тебе пресвитер, произнося над ними (крещаемыми) поименно священное призывание Отца и Сына и Св. Духа, погрузи их в воду»⁸²¹. По выходе из воды крещаемого *воспринимают* – мужчину диакон, женщину диакониса⁸²².

После крещения непосредственно совершается *миропомазание*. Епископ *возлагает на крещённого руки и помазует миром разумения*⁸²³ у мужчины вероятно все части тела, а у женщины только чело, помазание остальных частей предоставляя диаконисам. «Когда просвещаются женщины епископ во время возложения рук пусть помазует только главу ея, как прежде помазывались священники и цари...»⁸²⁴. Помазание миром сопровождается *молитвою*. «Погрузив во имя Отца и Сына и Св. Духа (епископ) помазует его миром и говорит: Господи Боже, иже нерожденный и владыки не имеяй, иже Господь всяческих, иже воню познания евангелия во всех языцех благоуханну даровавый. Ты и ныне даждь миро сие действительно быти на крещаемом, яко да твердо и непоколебимо пребудет в нем благоухание Христа твоего, и соумершу ему совоскреснути и сожити Ему. Сие и согласное с сим пусть говорит; потому что такова сила возложения рук на каждого. Ибо если бы какое-либо таковое возглашение бывало от благочестиваго священника не над каждым, то крещаемый только сходил бы в воду, как иудеи, и отлагал бы только

нечистоту тела, а не нечистоту души»⁸²⁵. Помазание как елеем, так и миром совершалось крестообразно.

Специфически-символическое значение обрядов, входящих в состав таинств крещения и миропомазания объясняется так: * преподаётся же, крещение в смерть Иисуса, а вода означает гроб, елей – Духа Святого, печать (т. е. крестное знамение и крестообразное помазание) – крест; мир есть утверждение исповедания веры; Отец воспоминается как виновник и ниспослатель, Дух восприимается как свидетель; погружение есть соумервие; выгужение – совоскресение»⁸²⁶.

С внутренней таинственной стороны крещение и миропомазание весьма живо изображается, в видах убеждения к почтению епископа, как главного преподавателя их. «Что будет, если кто скажет что-либо против епископа, чрез которого Господь дал нам Духа св. при руковозложении, чрез которого узнали вы свящ. догматы, познали Бога и уверовали во Христа, чрез которого вы Богом познаны, чрезь которого вы запечатлены елеем радования и миром разумения, чрез которого вы оказались сынами света, чрез которого во время просвещения вашего Господь, свидетельствуя о руковозложении епископа, над каждым из вас издал священный глас, говоря: сын Мой еси ты Аз днесь родих тя. Чрез епископа твоего, Бог усыновляет тебя»⁸²⁷.

Крещение в силу такого значения, н особенно в силу внутреннего отношения к смерти Христовой признается *неповторяемым*, если оно совершено законно, т. е. лицом, получившим на это право чрез посвящение. «Крещением довольствоваться единым, даваемым в смерть Господню, – не тем, которое дают безславные еретики, по тем, которое дают непорочные священники. Крещения, даваемого нечестивыми, вы не принимайте. Но и крещения даваемого преподобными, не уничтожайте вторичным крещением. Как един Бог, един Христос, един утешитель, едина смерть Господа по талу: так и крещение, даваемое в оную да будет едино. Те же кои стараются крестить освященных в другой раз, снова распинают Господа, в другой раз умерщвляют его, осмеивают божественное, вздуваются над священным, оскорбляют Духа Святаго»⁸²⁸.

Относительно *церковного покаяния* немного сведений находим в «Апостольских Постановлениях». Оно стоит в связи с *отлучением*: уличённые в преступлении лишаются общения с церковью⁸²⁹. Отлучение и суд над преступником принадлежит епископу. Представляя образ Бога, правосудного и милостивого, епископ судить со властью, но не без милости⁸³⁰, вопреки тем, которые лишают грешников, всякого общения⁸³¹. *Процесс церковного отлучения* изображается так: совершившего преступление епископов повелевает удалить из общественного собрания; диаконы держать его вне церкви, подвергая его обстоятельному допросу и потом ходатайствуют за него пред епископом. Последний призывает его вновь пред собрание и догнав, кается ли он и достоин ли быть совершенно принятым в церковь, назначает ему пост, смотря по греху, на две, или на три, или на пять, или на семь седмиц, дав приличное наставление, чтобы он пребывал дома, смиренно мудрствуя и прося Бога оказать ему милость. В оправдание этого указывается на пример Марии, за которую ходатайствовал Моисей пред Богом и которую, однако Бог повелел на семь дней отлучить от полка. «Так и мы должны поступать: говорящих, что они каются во грехе, отлучать на время, определённое соразмерно греху, потом, если они каются, принимать их, как отцы сыновей. По истечении определённого времени, в продолжение которого кающийся постится и оплакивает грех свой, по ходатайству церкви он принимается епископом. Принятие совершается публично же, при общественном собрании, чрез *руководствование*. «Изможденных постом – предписывается епископу – облегчай на свободу, оплакавшего грех свой, но просьбе за него всей церкви принимай, и, возложив на него руку дозволяй ему наконец быть в стаде⁸³². Это, очевидно, древнейшая, первоначальная дисциплина церковного покаяния, в которой различаются кающиеся и не кающиеся и которая формируясь постепенно на тех же самых началах (как мы видели из писаний Тертуллиана и особенно Киприана), приняла к концу третьего века ту форму, какую представляет нам фактически литургия VIII книги Постановлений, в которой дают

себя заметить различные степени кающихся, формально обозначенные в каноническом послании Григория Чудотворца.

Соответственно установившейся организации церковного клира, и строгой и определённой градации видов священства, *таинство священства* представляет в «Апостольских Постановлениях» определённое литургическое образование, определённые виды или формы посвящения, средоточие и источник которого составляет епископство.

Общим правилом ставится, чтобы епископ посвящаем был тремя или по крайней мере двумя епископами, пресвитер и диакон и прочие клирики одним; пресвитеру же и диакону воспрещается посвящение. «Рукополагаться повелеваем епископу от трёх или по крайней мере от двух епископов... Ибо свидетельство двоих или троих твёрже и несомненно. А пресвитеру и диакону, также и прочим клирикам повелеваем рукополагаться одним епископом, так притом, чтобы ни пресвитер, ни диакон не рукополагали клириков из мирян»⁸³³.

Посвящению во епископа предшествует избрание его всем народом и публичное оглашение или объявление об избранном кандидате, на которое народ даёт своё согласие и одобрение. «Когда его наименуют и одобряют, то народ, собравшись в день Господень, с пресвитерством и наличными епископами пусть даст согласие. Старейшей прочих пусть спросить пресвитерство и народ, тот ли это, кого они просят в начальника, и когда они ответят утвердительно, то снова пусть спросит, все ли свидетельствуют, что он достоин сего великаго и знатнаго начальствования... Когда все вместе по истине, а не по предубеждению, как пред судиею Богом и Христом, в присутствии и Духа Святаго, и всех святых и служебных духов засвидетельствуют, что он таков, то опять в третий раз (дабы устами двух или трёх свидетелей подтверждалось всякое слово) да будут спрошены, воистину ли он достоин священнослужительства, и когда в третий раз подтвердят, что достоин, от всех пусть потребует знака согласия, а как скоро дадут его пусть умолкнут»⁸³⁴». Такой строго-общественный характер избрания епископа свидетельствует о том состоянии христианского общества, когда интересы веры и церкви не

разлучены с личными и общественными интересами, живо чувствуются и дорого ценятся

Самое посвящение во епископа совершается так: два диакона *держат над головою посвящаемого раскрытую книгу евангелий*. Присутствующие епископы и пресвитеры тихо молятся; старейший посконь *возлагает руки* и произносить *посвятительную молитву*. «Сый Владыко Господи Боже Вседержителю, единый нерожденный и царя не имеяй, всегда сый и прежде векъ сущий, во всем безнуждный и всякия вины и бытия лучший, единый истинный, единый премудрый, един сый вышний, естеством невидимый, его же разум безначален, единый благий и несравнимый, вся сведый прежде бытия их, сокровенная ведый, неприступныи, владыки не имеяй, Боже и Отче единороднаго Сына твоего, Бога и Спаса нашего, создавый им всяческая, промыслитель, попечитель, Отец щедрот и Бог всякия утехы, в вышних живый и на смиренныя призираяй. Ты, давый пределы церкви пришествиемъ в плоти Христа твоего под свидетелем Утешителем чрез Апостолы твоя и ны, благодатию твоею предстоящия епископы, иже от начала предъизбравый иереи в попечение людей твоих, Авеля в первых, Сифа и Еноса и Еноха и Ноя и Мелхиседека и Иова, иже Авраама и прочия патриархи с верными твоими служителями, Моисеем и Аароном и Елеазаром и Финеесом явивый, иже от них начальники и иереи в скинии свидетельства поставивый, иже Самуила избравый в иерея и пророка, иже святилище твое не служебно неоставивый, и же в ниже восхотел еси прославиться, благоволивый. Сам и ныне ходатайством Христа твоего пролей нами силу владычественнаго Духа твоего, иже служит возлюбленным Отроком твоим Иисусом Христом, егоже даровал есть Он мыслию твоею святым апостолом тебе, вечнаго Бога. Дажь о имени твоём, сердцеведче Боже, рабу твоему сему, егоже избрал еси в епископа, пасти святее твое стадо и архиерействовати тебе, непорочно священнослужаща в нощи и во дни, и, умплотивляющи лице твое, собирати число спасаемых и приносит тебе дары святых твоя церкви. Дажь ему, Владыко Вседержителю, Христом твоим причастие Св.

Духа, яко даимать власть оставляти грехи по заповеди твоей, давати клиры поповелению твоему, разрешати же всяк союз по власти юже, дал еси аностолом, благоугождати же тебе в кротости и сердце чисте, непревратно, непорочно, незазорно приносяще тебе чистую и безкровную жертву, юже Христос чиноположил, таинство новаго завета, в воню благоухания, святым Отроком твоим Иисусом Христом, Богом и Спасом нашим Ниже, тебе слава честь и почитание во Святем Дусе ныне и присно и во веки веков». Священники и народ отвечают: «аминь». Один из епископов даёт в руки рукоположенного жертву. Утром (того же ли дня или следующего неизвестно) епископы торжественно возводят его на епископский престол, приветствуют его целованием о Господе, и он совершает божественную литургию⁸³⁵.

Посвящение в сан пресвитера представляется в таком виде. Епископ, в присутствии пресвитеров и диаконов, *возлагает руку на главу посвящаемого* и произносит *молитву*: «Господи вседержителю, Боже наш, иже Христом вся создавый и Им всяческая промышляй свойственне. Ему же бо сила различная сотворити, сему и сила различно промышляли. Сего бо ради промышляеши, Боже, о безсмертных убо стражбою единою, о смертных же преемством, о душе попечениемъ законов, о теле исполнениемъ нужды. Сам убо и ныне, призри на святую твою Церковь и умножи ю, и исполни иже в ней предстоящая и даждь силу ко еже трудитися им словом и делом к созиданию людей твоим. Сам и ныне призри на раба твоего сего, гласом и судом клира всего в пресвитерство вданнаго, и исполни его духа благодати и совета еже застуити и правити люди твоя в сердце чисте, имже образомъ призрель еси на народ твой избранный, и повелел еси Моисею избрати старейшины, ихже исполнил еси духа. И ныне, Господи, подаждь, неоскуден сохряняя в нас дух благодати твоея, яко да исполнен быв действъ целительных и слова поучительнаго, в кротости на кажет люди твоя и поработает тебе искренне в мысли чисте и душе хотящей, и яже о людех непорочныя священнодействия свершить, Христом твоим, с нимже Тебе слава, честь и поклонение, и Святому Духу во веки. Аминь⁸³⁶.

Посвящение диакона совершается точно также чрез *возложение рук епископа*, в соприсутствии пресвитеров и диаконов, с произношением *молитвы*: «Боже Вседержителю, истинный и не лживый, богатый во всех призывающих Тя во истине, страшный въ советех, мудрый мыслию, сильный и великий. Услыши молитву нашу, Господи, и вонми молению нашему, и яви лице Твое на раба твоего сего, избранного тебе в диаконство, и исполни его Духа Святаго и силы, яко исполнил еси Стефана мученика и подражателя страstem Христа твоего, и сподоби его, благородно служаща врученное ему служение непревратно, непорочно, незазорно, вящшия сподобитися степени, ходатайством единокровнаго Сина твоего, с ним же тебе слава, честь и почитание, и Святому Духу во веки. Аминь»⁸³⁷.

Посвящение в иподиакона состоит также в *возложении рук епископа* и *произнесении молитвы*: «Владыко Боже, неба и земли и всех яже в них создателю, иже в скинии свидетельства блюстители явивый святых твоих сосудов стражи. Сам и ныне призри на раба твоего сего, избраннаго иподиакона, и дажди ему Духа Святаго, коеже достойне касатися служебных твоихъ сосудов и творити волю твою всегда, Христом твоим, с нимже Тебе слава, честь и почитание, и Святому Духу во веки. Аминь»⁸³⁸.

Поставление чтеца тоже совершается чрез *возложение руки епископа с молитвою*: «Боже вечный, многий в милости и щедротах, иже составление мира чрез соделанная яже сотворивый и число избранных твоих сохраняяй. Сам и ныне призри на раба твоего, емуже вручается читати святыя писания твои людем твоим и даждь ему Духа Святаго, Духа пророческаго. Иже Ездру раба твоего на чтение законов твоих народу твоему умудривый: и ныне призываемый нами, умудри раба твоего, и даждь ему врученное ему дело совершающе неосужденно, достойным явится вящшия степени, Христом, с нимже тебе слава и почитание, и Святому Духу во веки. Аминь»⁸³⁹.

К клиру причисляются, наконец, *диакониссы*, посвящение которых состоит в *возложении рук епископа*, в присутствии

пресвитеров, диаконов и диаконисс, с *молитвою*: «Боже вечный, Отче Господа нашего Иисуса Христа, мужа и жены создателю, исполнивый Духа Мариам к Деворру и Анну и Олдану, но отрекий единокровному Сыну твоему родиться от жены, иже и в скинии свидетельства и в храме избравый жены стражи святых врат твоих. Сам и ныне призри на рабу твою сию, избранную в служение, и даждь ей Духа Святаго, и очисти ю от всякия скверны плоти и духа коеже достойне совершати врученное ей дело в славу твою и похвалу Христа твоего, с нимже тебе слава и поклонение, и Святому Духу во веки. Аминь»⁸⁴⁰.

При внимательном изучении церковного иерархически богослужебного устройства и в частности литургического образа поставления на церковные должности, как представляют нам это «Апостольские Постановления», мы замечаем, что идея общего христианского священства нашла здесь, не смотря на кажущееся ограничение ея, возможно полное и нормальное выражение и осуществление, – такое именно, при котором и члены общества не лишаются своего священнического достоинства и своих прав, и в тоже время соблюдается строгий и постоянный порядок, обеспечивающей чистоту, неприкосновенность и святость Церкви и вверенных ей спасительных таинств. Сделавшись достоянием человеческого общества идея эта должна была принять и действительно приняла двойственное направление: центральное и периферическое.

Удаляясь постепенно от периферий общества, она сосредоточивается в клире, а здесь главным образом в епископе, как средоточии и источнике; затем из этого источника, как от центра, снова изливается и распространяется прежде всего на лиц клира, а при посредстве их на остальных членов общества, на народ. Собором епископов, преемников Апостолов и вверенной им Христом благодати и власти, органов Св. Духа, обитающего и действующего в Церкви, и христианским обществом, одушевляемым тем же Духом и составляющим священство Христово – епископ как гласом Божиим и гласом народа избирается и освящается в сосуде

благодати и облачается благодатью и властью подавать освящение другим. От его руки получают освящение на служение благодати и христианскому обществу все остальные лица клира. В посвятительных молитвах епископ, а вместе с ним и все общество христианское, так сказать свидетельствуют пред самым Богом о своём избрани известного лица на определённое служение Ему и, опираясь на историю откровенного домостроительства человеческого спасения в ветхом и новом завете, испрашивают благоволения его к избранному лицу и ниспослания ему Духа Святого, который один может дать ему силы достойно и с пользою для общества проходить вверенное ему служение. Характер посвятительных молитв, близкий к характеру первой апостольской посвятительной молитвы свидетельствует о живом ещё религиозно-церковном чувстве христианского общества, о единстве духа христианского, одушевлявшего клир и народ, о сознательном и серьёзно-достойном отношении того и другого к избранию и поставлению на различные служения Церкви, не в позднейшем ограниченном смысле, а ещё в широком и живом смысле всего христианского общества. Участие общества в посвящении лиц клира, как и в других случаях, выражалось утвердительною формулою: «аминь», которою оно отвечало на молитву епископа. Участие это, правда, стушёвывается пред тем резким различием и даже противоположностью Церкви и мира, священства и мирян, клира и народа, какое замечается уже в «Апостольских Постановлениях». Но при внимательном взгляде на жизнь Церкви, как формируется она Постановлениями, нельзя не заметить, что означенная противоположность имеет характер более дисциплинарный, чем частичный. Ибо народ, миряне, общество, составляют ту живую среду, из которой, ими же самими избираются епископы и остальные члены клира. Религиозно-христианское общество или Церковь, живущее непосредственно жизнью веры, само порождает из себя более живых и сильных выразителей или представителей религиозно-церковного сознания и жизни и этот лучший и благородный плод христианского духа избирает и посвящает на служение Богу и своим дорогим, священным

интересам, так что в лице их оно само служит себе и Богу. Отсюда-то высокий взгляд на лиц клира и строгие требования в отношении к ним с одной стороны, с другой строгий суд над теми, которые обманули доверие общества, и осторожность, с какою избирались лица клира. Самый низший член клира, чтец, не есть пассивное лицо, механически исполняющее чтение писаний; это Ездра, избранный для живого служения Слову Божию. Степени клира – не механическая классификация церковных должностей, а правильно организованный институт, постепенно подготовляющий к достойному «строению тайн Божиих», вверяемому пресвитерам и епископам. Посредством этих степеней миряне же достигают высших званий церковных, если оказываются достойными: только большие пороки полагают преграду между клиром и народом, священниками и мирянами. При таком настроении христианского общества, которое составляло характеристическую особенность первых трёх веков и отражением которого являются «Апостольские Постановления», хотя не без примеси нового духа, неудивительно, если во главе Церкви являлись лица, жившие непосредственно народною жизнью – веры, одушевляемые тёплой любовью к народу и силою этой любви привлекавшие к вере Христовой даже язычников, – лица, которых и народ любил до обожания, видя в них образ Христа и Самого Бога, и во время гонений шёл с ними на смерть, проливал кровь за них, как свою плоть и кровь. Были, конечно, и такие, которых характеризует Тертуллиан словами: *in pace leones, in proelio servos*⁸⁴¹; но они составляли исключение.

Относительно брака в «Апостольских Постановлениях» находим лишь нравственные наставления о взаимных отношениях супругов и нравственно-каноническое постановление, ограничивающее брак преемственно-третичным числом. «Однобрачие, – говорится в третьей книге, – бывающее по закону, праведно как согласное с волею Божьею, а второбрачие после обещания незаконно, не по соединению, но по нарушению обещания, а троебрачие есть знак невоздержания; брак же бывающий сверх третьего есть открытый блуд и несомненное распутство»⁸⁴². Литургическое

совершение брака предполагается «Постановлениями» как дело общеизвестное.

О *таинстве елеосвящения* положительно никаких сведений не сообщают «Постановления», вероятно потому, что по причине постоянных гонений оно мало употреблялось в церковной практике.

Зато в «Постановлениях Апостольских» мы имеем положительное предписание относительно *христианского погребения умерших*. Предписание это есть лишь узаконение обычая уже существовавшего, к которому, как видно, стал приравняться тот суеверный взгляд на смерть и то отношение к мёртвому талу, какое замечали мы в культе иудейском и языческом. «Ни погребение человека, – говорится в Постановлениях», ни кость мертвого, ни гроб не могут осквернить душу человека.... Мы, вопреки эллинам, умершим не гнушаемся, надеясь, что он опять оживёт. Итак, не соблюдайте вы того, предписанного в законе и естественного... не соблюдайте постоянных омовений или очищений от прикосновения к мертвому (ссылка на Лев. 12 п Числ. 19). Но без наблюдения собирайтесь в усыпальницах..., а когда выносите почивших, то провожайте их с псалмопением, если они верующие о Господе... Ибо поверившие Богу, хотя бы и почили, не мертвы... Поэтому и останки тех, которые живы у Бога, не лишены чести. Поэтому, и вы, епископы и прочие, прикасайтесь к почившим без наблюдения, и не думайте, что оскверняетесь этим и останками их не гнушайтесь»⁸⁴³.

С практиковавшимся издавна обычаем – совершать общественное богослужение в память и честь мучеников и всех святых ставится в связь обычай совершать *поминовение по почившим* о Господе, в общественном собрании, при гробах их, – обычай который ослаблялся уже, кажется, вышеуказанным дохристианским понятием о смерти, таившимся ещё в среде христиан – иудеев и язычников. «Но без наблюдения (Числ. 19) собирайтесь в усыпальницах, совершая чтение священных книг и поя псалмы по почившим мученикам и всем от века святым, и по братьям своим, почившим о Господе. И вместообразную приятную евхаристию царского тела Христова приносите в

церквах своих и в усыпальницах»⁸⁴⁴. В VI книге «Постановлений», очевидно, подтверждается установившийся обычай – псалмопением и совершением евхаристии чтить память усопших, при чём поминались имена последних, – на что встречали мы указания у Тертуллиана и Киприана.

В VIII книге «Постановлений» уже подробно предписываются *определённые дни для поминовения усопших*, с объяснением основания для каждого из них: это *третий день, девятый, сороковой и годовой* день смерти. «Совершайте же *тётины* почивших в псалмах, чтениях и молитвах, ради воскресшего в третий день, и *десятины*, в воспоминание сущих здесь почивших, *сорочины* – по древнему образцу, – ибо так народ израильский оплакивал Моисея⁸⁴⁵ – и *годины*, о памяти почившаго». На выбор этих дней имели, бесспорно, влияние общенародные обычаи, и в особенности иудейские, но в основу их полагаются идеи христианские. При поминовении, равно как и при погребении усопших, полагается, после общей молитвы или ектеньи, произносимой в начале литургии и других видов богослужения, *особенные молитвы*. «О почивших во Христе братьях наших помолимся, говорит диакон, яко да человеколюбец Бог, приемый душу его (усопшаго), простит ему всякое согрешение, вольное и невольное, и милостив и милостивен быв, приведет его в страну благочестивых, покоющихся в недре Авраама, Исаака и Иакова со всеми иже от века благоудившими Ему и сотворившими волю Его, отонуже отбеже болезнь и печаль и воздыхание. Востанем. Сами себе и друг друга вечному Богу Словом, еже в начале, предадим». Епископ также произносит *молитву*. «Иже естеством бессмертный и нескончаемый, от него же всяко бессмертное и смертное бысть, иже словесное животное человека гражданина мира смертна в устроении сотворивый и бессмертие обетовавый, иже Еноху и Илии испытание смерти прияти непопустивый, Боже Авраамов, Боже Исааков и Боже Иаковле, не бо мертвых, но живых Бог еси, зане всех души у тебе живут и праведных дуси в руце твоей суть. Сам и ныне призри на раба Твоего сего, его же избрал еси и приял еси в ине удел и прости ему, аще что вольно или невольно согреши, и Ангелы

милостивны представи ему, и вчини его в недре патриахов и пророков и Апостолов и всехъ иже отъ века Тебе благоугодивших идеже несть печаль и воздыхание, но место благочестивых, покойно и земля правых тебе освященна, и иже на ней видящих славу Христа Твоего, имже Тебе слава, честь и почитание, благодарение и поклонение во Святем Дусе во веки. Аминь»⁸⁴⁶. К поминовению усопших относится, между прочим, раздавание милостыни нищим и предложение трапезы братьям вообще, на которой дозволяется присутствовать и священнослужителям, – обычай, также общий всем языческим народам, как видели мы. Интересен совет, предлагаемый «Постановлениями» прежде всего церковнослужителям или клирикам, а потом и всем христианам, относительно поведения на поминальных трапезах. «Когда же позовут вас на памяти»⁸⁴⁷, то вкушайте с благочинием и страхом Божиим, как могущие и предстательствовать о преставившихся. Будучи пресвитерами и диаконами Христовыми, вы всегда должны быть трезвы и для себя, и для других, чтобы могли вы вразумлять бесчинных... Говорим же это не для того, чтобы не пили: ибо не пить значить оскорблять созданное Богом для веселия, но для того, чтобы не упивались; ибо писание не сказало: «не пить вина», но что говорит? – «не пей вина в пьянство». Говорим также это не о тех только, кои в клире, но и о всяком мирянине-христианине»⁸⁴⁸.

Чем больше христианство и его богослужение входило в общественную и частную жизнь, чем ближе становилось к ее потребностям и нуждам, – тем больше специализировалась освящающая сила его и значение и тем шире разрастался круг богослужебных действий. В «Апостольских Постановлениях» мы встречаем уже *обряд освящения воды и елея*. Благодаря употреблению при крещении и благодаря целебному значению, какое придавалось священной воде и елею в дохристианских религиях, такое же значение получают эти элементы и в христианстве и нарочито приносятся в храм и освящаются для частного, домашнего употребления. Их благословляет епископ, в присутствии пресвитера и диакона; в отсутствие же епископа, пресвитер с драконом. При благословении он произносит

следующую молитву. «Господи Саваоф, Боже сил, творче вод и подателю елея, щедрый и человеколюбивый, иже давый воду к питию и очищению и елей, еже веселити лице в радование веселия. Самъ и ныне Христом освяти воду сию и елей о имени принесшаго или принесшей, и даждь силу здравия содетельну, болезней отгнательну, бесов прогонительну, всякаго навета гонительну, Христом, упованием нашим, с нимже Тебе слава, честь и почитание, и Святому Духу во веки. Аминь».

Наконец, в «Постановлениях» полагается *молитва над начатками*, приносившимися в храм. «Благодарим Тебя Господи Вседержителю, создателю всяческих и промыслителю, единородным Отроком Твоим Иисус Христом, Господем нашим, над принесенными Тебе начатки, не елико должны есмы, но елико можем. Кто бо от человек достойне возблагодарити ти можетъ о ихже далъ еси им ко причастию? Боже Авраамов и Исааков и Иаковле и всех святых, иже вся созревый Словом твоим и повелевыи земле всяческие израстити плоды въ веселие и пищу нашу, иже давый ума неимушим и блеющимъ влагу, злакоядущим злаки, и овым убо мяса, овим же семена, нам же хлеб к пище полезный и свойственный, и иная различная, ова убо къ пользе, ова же ко здравию, ова же к наслаждению. О всехъ убо сих препрославленъ еси, о еже ко всемъ благодворении, Христом, Имже Тебе слава, честь и почитание во Святемъ Дусе во веки. Аминь». Обычай – посвящать «начатки» Богу и приносить в храм, – общий всем языческим народам, в особенности видное место занимал в иудейском культе, откуда естественно перешёл и в христианское богослужение.

В таком или подобном виде сложилась церковно-богослужебная жизнь к концу III века. Если даже не настаивать на том, что «Апостольские Постановления» в известной нам редакции появились в третьем веке, – во всяком случае в них мы узнаем ту самую церковно-богослужебную практику, которая в большей или меньшей мере отражается в писаниях отцов и учителей третьего века. Эта же практика перешла в четвёртый век и, не смотря на некоторое преобразование, в главном и

существенном сохранилась донине, как наследство глубокой и священной христианской древности.

Notes

Примечания

¹ - Кн. 1 Вид. III гл.V

² - Выражение: служили, кажется, специально относится к диаконам, как другие два выражения – к епископам и учителям. Подобный же взгляд на диаконскую должность мы встречаем у Игнатия. (Магnez. VI. Тралл. III).

³ - Посл. 1. Кор. гл. XXI

⁴ - Denkwürd. B. IV. S. 145. Если принять во внимание, что в латинской церкви диаконскую должность исполняют отчасти мальчики и что этот обычай должен иметь какое-нибудь историческое основание – можно предположить, что в диаконы и в коринфской церкви избирались или люди сравнительно молодые или даже новообращенные.

⁵ - Denkwürd. B. IV. S. 146

⁶ - 1Кор XL.

⁷ - Еф. гл. I и VI. «Я принял о Боге ваше многолю-безное имя... многочисленное общество ваше в лице Ониси-ма, вашего во плоти епископа». «На епископа должно смотреть как на самого Господа». Ср. Магnez. гл. III.

⁸ - ...«Следует всячески славить Иисуса Христа... чтобы, повинаясь епископу и пресвитерству, вы были освящены во всем». Источник освящения – Христос; епископ и пресвитеры – посредники освящения.

⁹ - Ефес. гл. III. «Я решился убеждать вас, чтобы вы сходились с мыслию Божиею. Ибо и Иисус Христос есть мысль Отца, как и епископы находятся в мысли Иисуса Христа.

¹⁰ - Ефес. IV

¹¹ - Магnez, III: «Вам надобно не пренебрегать возрастом епископа, а оказывать ему всякое уважение, как я заметил во святых пресвитерах ваших, что они не смотрят на видимую молодость его, а повинуются ему, впрочем не ему, но отцу Иисуса Христа, епископу всех.

¹² - Магnez. гл. II.

13 - Магnez. VI: «епископ председательствует на место Бога, пресвитеры занимают место собора Апостолов, диаконам вверено служение Иисуса Христа».

14 - Тралл. II и Ш. «Необходимо ничего не делать без епископа, как вы и поступаете. Повинуйтесь также и пресвитерству, как Апостолам, и диаконам, служителям таинств Иисуса Христа, все должны угождать...» «Почитайте диаконов, как заповедь Иисуса Христа, а епископа как Иисуса Христа, пресвитеров же как собрание Божие, как сонм Апостолов. Без них нет церкви».

15 - Филад. гл. IV.

16 - Все последуйте епископу, как Иисус Христос От-цу, а пресвитерству, как Апостолам, диаконов же почитайте как заповедь Божию (гл. VIII).

17 - Посл, к Филипп, гл. V и VI.

18 - Ефес гл.V.

19 - 1 Коринф. Гл.XL.

20 - Магnez. IV.

21 - Магnez. VII. Тралл.VII

22 - Смирн. VIII.

23 - Посл. к Полик. гл. V.

24 - Смирн. VIII.

25 - Магnez. VI

26 - Гл.XVI.

27 - Название пресвитеров председателями (Магnez. гл. VI) указывает на то, что около жертвенника располагались седалища для пресвитеров с епископскою кафедрою во главе.

28 - Гл.IV.

29 - Гл.XIII.

30 - Denkwürd. B. IV.

31 - Варн. Гл. II.

32 - Магnez. гл. IX.

33 - Гл. XII.

³⁴ - Игнатий испрашивает у Магнезийцев молитв за себя и церковь сирскую. «Поминайте меня в молитвах ваших.... и церковь сирскую». (гл. XIV ср. Трал. гл. ХШ; Римл. III и IX). Правда, испрошение Игнатием молитвы за себя и свою церковь еще ничего не говорит о существовавшей обычной практики; но не следует забывать, что богослужение лишь формировалось в эту эпоху и частное испрошение Игнатия должно было послужить поводом к постоянному обычаю церкви молиться за епископа, если такого обычая не было раньше.

³⁵ - Гл. X.

³⁶ - Гл. XII.

³⁷ - Гл. VII.

³⁸ - К Римл. гл. II.

³⁹ - Сократ рассказывает, что Игнатий некогда видел ангелов, воспевших Троицу попеременными песнями, и образ пения, виденный им, предал Антиохийской церкви. Н. Е. lib. 6. с. 8.

⁴⁰ - Гл. IV. Приводится место из Еванг. Матфея XXIV, 22: «ради избранных сократятся дни» в применении к первому явлению Спасителя. Гл. V. Буквально повторяются слова Матфея IX, 13: «пришел не праведников, а грешников, призвать на покаяние». – Гл. VII. Слова Спасителя Матф. XVI, 24 приводятся в перифразе. – Гл. XIX. Буквально употребляются слова из ев. Матф. V, 42 и Лук. VI, 30: «просящему у тебя давай».

⁴¹ - 1 Коринф, гл. XIII слова: «какою мерою мерите, такою отмерится вам» взяты или у Матф. I, 2. или у Луки VI, 38. – Гл. XLIII Приводятся слова Еванг. Иоанна XVII,3. – Гл. XLVI. Климент напоминает слова Господа, находящиеся у Матф. XVIII, 6. XXVI. 24. Лук. XVII, 2. Марк. IX 12. – 2-е послание гл. II. Слова: «не пришел призвать праведников, но грѣшных» приводятся прямо как слова Писания, т. е Матф. IX, 13. Лук. V, 32. – Гл. III. Буквально повторяются слова Иисуса Христа: «Кто исповедает Меня пред человеками, исповедаю и Я пред Отцем Моим» Матф. X, 32. – Гл. IV. Слова: «не всякий, кто говорит Мне: Господи, Господи! спасется» взяты у Матф. VII, 21;

у Матф, же VII, 23 и у Лук. XIII, 27 заимствованы последние слова четвертой главы. – Гл. V. «Будете как агнцы посреди волков» слова Матф. X, 16.; равно как ниже приводится место, находящееся у Матф. X, 28 и Лук. XII, 4. 5: «не убойтесь убивающихъ тело» в измененной несколько форме. – Гл. VI. Приводятся места изъ Матф. VI, 24. XVI, 26 и Лук. XVI, 13.– Гл. VIII. «Верный в малом и во многом вернымъ будет» слова Лук. XVI, 10. 11. –Гл. IX. Братья Мои суть те, которые исполняют волю Отца Моего –место Матф. XII, 50.

⁴² - Вид. 4, 11: Конец параграфа напоминает Матф. VI, 25. XXVI, 24. Марк. XIV, 21. Лук. XII, 22. – Запов. 4. Некоторые выражения в первом параграфе напоминают Матф. V, 2: XIX, 9. Марк. X, 11. – Подоб. 5, 11. Ерме пользуется притчею о винограднике для доказательства необходимости поста. Притча находится у Матф. XX и Лук. XX; в параграфе VI некоторые выражения составляют пояснение места у Иоан. 1, 4.

⁴³ - Посл, к Ефес. V. Слова: «если молитва двоих имеет великую силу» указывают на Матф. XVIII, 19. – Гл. VI. Слова: «всякого, кого посылает домовладыка наш должно принимать как самого пославшаго» напоминают Матф. XXIV, 25. – Гл. XVII. Упоминание о принятии Спасителем мира на главу взято у Матф. XXVI, 7. или Марк. XIV, 3. – Посл, къ Маглез. гл. IX. намекает на Матф. XXVII, 52. – Послан, к Римлян, гл. VII «Вода живая» указыв. на Иоан. IV, 10. VII, 36. – Посл, къ Филад. гл. V. Увещание: «будем прибегать к Евангелию, как к плоти Иисуса, и к Апостолам, как к пресвитерству церкви» относится очевидно к письменным памятникам, которые обращались в руках христиан. В гл. VII указывается на Иоан. III, 8.; в IX Иисус Христос называется дверью на основании, конечно, Его слов Иоан. X, 7.9 – Посл, к Смирн, гл. I. Крещение Иисус Христос принял, чтобы исполнить всякую правду. Матф. III, 15.–В гл. III рассказ о явлении Иисуса Христа по воскресении, по мнению Нольте, указывает на Еванг. Лук. XXIV, 39. Персон думает, что слова: «возьмите, осяжите Меня и посмотрите, что Я не дух безтелесный» взяты из устного предания; а другие находят их или в Евангелии назореев (Иероним), или в апокрифическом «учении Петра», на которое ссылается Ориген. – Гл. VI.

Выражение: «вмещающий да вместить» находится у Матф: XIX, 12. – Послание к Поликар. гл. II. Слова: «будь мудр как змея, и не злобив как голубь» взяты у Матф. X, 16.

⁴⁴ - Во второй главе некоторые выражения почти буквально взяты у Матф. VI, 12. 14. VII, 1. 2. или Лук. VI, 37. 38. – В главе VII выражение: «дух бодр, плоть же немощна» взято или у Матф. XXVI, 41. или Марк. XIV, 38.

⁴⁵ - Гл. XIX. «Имей общение с ближним во всем, и не называй ничего собственностию» – ср. Деян. IV, 32.

⁴⁶ - Напоминает первыми словами гл. XV III. Деян. XIII, 22.

⁴⁷ - Гл. I. Выражение: «Котораго воскресил Бог, расторгнув узы ада» взято очевидно из Деян. II, 24.

⁴⁸ - Варн. гл. V. Выражение: «окропление кровию Его» находится в 1Петра 1, 2. – Клим. Рим. 1. п. гл. VII напоминает 1Петр. III, 20. и 11Петр. II, 5. – Ср. гл. XI с II Петр. 11, 6–7. – Ерм. Вид. 4. III. Некоторые выражения указывают на 1Петр. 1, 7 и 11 Петр. II, 20. – Игнат. Посл. к Ефес. V. Наставление о повиновении епископу взято из 1Петр. V, 5. – Поликар. Посл. к Филипп. В гл. 1 слова: относящиеся к Иисусу Христу буквально взяты из 1 Петра I, 13. 21. III, 9. В гл. V слова: «похоть воует против духа» указывают на 1Петра. II, 11. В гл. VII выражение: «будем бодрствовать в молитвах» буквально читается в 1Петр IV, 7. В гл. VIII слова, относящиеся к Иисусу Христу: «Который грехи наши вознес на своем теле на древо и пр.» взяты из 1Петр. 11, 22. 24. В гл. X наставление о поведении христиан – тоже самое как в 1Петр. 11, 12.

⁴⁹ - Клим. Рим. 1 посл. гл. 22. Осуждение двоедушных указывает на Иаков. 1, 8. в связи с 2Петр. III, 3–4 и выдается за слова Писания. – Ерм. Вид. III, IX. ср. с Иак. V, 4.

⁵⁰ - Поликарп. Послание къ Филипп, гл. VII. «Всякий, кто не признает, что Иисус Христос пришел во плоти, есть антихрист» – выражение, буквально находящееся в 1Иоан. IV, 3.

⁵¹ - Клим. Рим. 2 посл. гл. 1. Выражение: «Он призвал нас не сущих и воззвал от небытия к бытию» есть измененное выражение Римл. IV, 17. – Поликарп посл. к Филипп. VI. Слова:

«каждый из нас должен предстать пред судище Христово и каждый за себя дать отчет» читаются в Посл. к Римл. XIV, 10–12.

⁵² - Клим. Римл. 1, XXIV. Аргументация воскресения мертвых основана на мысли 1Кор. XV, 35–38. Гл. XXXIV. Как слова Писания приводятся: «око не видело и ухо не слышало» и пр., которые буквально почти читаются 1Кор. 11, 9. Гл. ХЛІХ. О любви говорится тоже самое, что в 1 Кор. ХШ, 4. – Ерм. Зап. 4, 1. Ср. I К. VII. 11. – Игнат. Посл. к Ефес. II. Слова: «чтобы вы были утверждены в одномъ духе и в одних мыслях и все вы говорили одно» буквально взяты изъ 1Кор. I, 10. Гл. ІХ. ср. с 1 Кор. III, 9. Гл. XVШ. Слова о кресте взяты из 1Кор. I, 18–20. – Посл. к Римл. гл. III ср. с 11Кор. IV. Игнатий говорит, что он никого не отяготил; тоже самое говорит о себе ап. Павел 11Кор. XI, 9. XXII.13. – Поликарп. Послан. къ Филипп, гл. V. Слова: «блудники, ни сластолюбцы и пр. царствия Божия не наследят» читаются 1Кор. VI 9. 10. Гл. XI. Слова: «или не знаем, что святые будут судить мир?» буквально взяты из I Кор. VI, 2.

⁵³ - Клим. Рим. 2 посл. гл. II. «Возвеселись неплодная» буквально читаются Галат. IV. 27. – Поликарп. Посл. к Филипп, гл. II. ср. с Галат. IV, 26. Гл. V. Выражение: «Бог не бывает в посмеянии» взято из Галат. VI, 7.

⁵⁴ - Игнат. Посл. к Ефес. Вступление ср. с посл. Павла к Ефес. I, 4; III, 11. – Гл. I. Слова о Иисусе Христе: «принес себя за нас в приношение и жертву Богу» читаются в посл. Павла к Ефес. V. 2. Гл. ІХ ср. с Ефес. II, 21. Гл. XVI ср. с V, 5. – Посл. к Магnez. гл. XIII ср. с Ефес. IV, 4. Посл. к Поликарп. V. Предписание убеждать мужей любить своих жен, как Господь церковь взято из Ефес. V, 25. – Поликарп. Посл. к Филипп. 1. Выражение: «спасены благодатию, не делами» есть повторение слов Павла къ Ефес. II, 8–9.

⁵⁵ - Ерм. Вид. I, III. «Книга жизни» упомин. Филипп. VI 3.

⁵⁶ - Поликарп. Посл. к Филипп, гл. XI. Увещание не считать за врагов Валента и его жену имеет в основании слова ап. Павла II Салун. III, 15.

⁵⁷ - Варн. гл. IV. Увещание «ненавидеть неправду» указывает на II Тим. II, 19. – Клим. Рим. 1 Посл. XLVII.

Выражение «имя Господне подвергается поруганию» в иномъ виде встречается в Тим. VI, 1. 2 посл. гл. I. Представление об Иисусе Христе, какъ Судии живых и мертвых основано на II Тим. IV, 1. – Игнат. Посл. К Магнез. гл. VIII. Совет не обольщаться бесполезными баснями есть повторение совета Тимофею 1 п. 1, 4. – Поликарп. Посл, къ Филипп. IV: «мы ничего не принесли в мир и ничего не вынесем из него» слова I Тим. VI, 7.

⁵⁸ - Клим. Рим. 1 посл. гл. IX. О Енохе говорится теми же словами, как в посл, к Евр. XI. 5. Гл. XII. Говоря о вере, приводит Раав, развивая мысль Павла Евр. XI, 31. Как свидетельство Писания приводятся слова о скором пыришествии Господа, которыя в оном несколько виде читаются Евр. X, 37. Гл. XXXVI. Иисус Христос называется Первосвященником как Евр. IV, 15 и об Нем говорится почти теми же словами, как Евр. 1, 1–13. Гл. XLIII. Моисей называется «верным служителем во всем доме Божиим» как Евр. III, 2. 5 – Ерм. Подоб. 1. Мысль, что Христиане находятся в странствии, есть мысль Евр. XII, 14. – Игнат, послан, к Смирн. X. Выражение: «совершенная вера» есть измененіе словъ «совершитель веры» Евр. XII, 2.

⁵⁹ - Клим. Рим. 1 посл. гл. XXXIV. Слова: «ибо предсказывает нам писание: вот Господь и награда Его пред лицом Его, чтобы воздать каждому по делу Его» очевидно указывают на Апокалипсис XXII, 12.

⁶⁰ - В словах Игнатия: «будем прибегать к Евангелию, как к плоти Иисуса и к Апостолам, как к пресвитерству церкви» (Филад. гл. V) Августи даже видит указание на сборник Евангелий и Посланий. Притом здесь же указывается символическое значение Евангелия, как плоти Христа.

⁶¹ - Варн. гл. V.

⁶² - Игнат. Посл, к Поликарпу гл. 1–2.

⁶³ - Там же гл. V. Наставления, какие должен епископ делать мужьям и жёнам, девственникам и девственницам.

⁶⁴ - Посл, к Поликарпу гл. V.

⁶⁵ - Посл, к Филипп, гл. VI

⁶⁶ - Ефес. гл. XIII.

⁶⁷ - В этом именно смысле Варнава называет христианскую жертву собственно человеческим приношением, в противоположность законной иудейской жертве (гл. II).

⁶⁸ - Клим. Рим. 1 посл. XXIV. «И не малый будет на нас грех, если неукоризненно и свято приносящих дары будем лишать епископства» Выражением – приносить дары обозначается весь акт евхаристии и преимущественно главная часть его; – это то же, что возношение даров на современном литургическом языке. Приготовление же даров предполагается, и оно лежало вероятно на обязанности диаконов, которые трактуются уже не как слуги яств и питии, а как слуги церкви (Игнат. Тралл. II).

⁶⁹ - Ефес. V.

⁷⁰ - Филад. IV.

⁷¹ - Смирн. VII.

⁷² - Игн. Ефес. XX. «Я... раскрою вам только что начатое домостроительство Божие относительно И. Христа... если Господь мне откроет, что все вы до единого соединены в одной вере..., так что повинуетесь епископу и пресвитерству., преломляя один хлеб...

⁷³ - Смирн. VIII.

⁷⁴ - Варн. XI. Ерма Пастырь кн. 1. Вид. III. гл. 1–10.

⁷⁵ - Кн. II. Зап. 4, гл. III.

⁷⁶ - πνεύματα, δυνάμεις.

⁷⁷ - «Человек не может войти в царство Божие, если он не облечет его в свои одежды...

⁷⁸ - 1 посл. гл. VII

⁷⁹ - Зап. 4. III.

⁸⁰ - Варн. гл. III. «Будем бодрствовать в молитвах и пребывать в постах.» говорит Поликарп. Такое сопоставление молитв и постов – не случайное конечно.» Дай Бог, – говорит Поликарп о Валенте и его жене – им истинно покаяться» и убеждает общество заботиться о их исправлении. Общая молитва была без сомнения одною из этих забот.

⁸¹ - Посл. к. Полик. гл.V.

⁸² - Варн.гл.II.

⁸³ - Гл. II. oblatio humana.

⁸⁴ - Гл. III.

⁸⁵ - Гл. IV.

⁸⁶ - Здание является лишь сборным пунктом без всякого ещё символического значения. Варн. гл. IV.

⁸⁷ - По другим Плиний писал это послание на 9 году Траянова царствования или в 107 г. по Р. Хр. Olshausen hist. eccl. vefc. monumenta Vol. I. Berol. 1820. Но разница незначительная.

⁸⁸ - Affirmabant autem, hanc fuisse summam vel culpaе suae, vel erroris, quod essent solite stato die ante lucem convenire; carmenque Christo, quasi Deo, dicere secum invicem: seque sacramento non in scelus aliquod obstringere sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent: quibus peractis morem sibi discendi fuisse rursusque coeundi ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium; quod ipsum facere desisse post edictum meum, quo secundum mandata tua hetaerias esse vetueram.» Землер и Корради отрицают подлинность послания. Но против него Гирш и Августа. Последний ставит ему на вид, что Тертуллиан не только знал, но и письменно изложил сущность послания, а также указывает на свидетельства Евсевия и Иеронима. Henke доказывает даже, что Плиний сам издал свои послания. См. Augusti, Denkwürdigkeiten B. IV.

⁸⁹ - Мосгейм однако ошибается, когда говорит, что Плиний писал «ex sua potius opinionis, quam ex rei natura et veritate» (Instit. major, p. 387). Из того, что Плиний не буквально передаёт показания христиан, вовсе не следует, что он неверно передаёт сущность их показаний.

⁹⁰ - Пользуясь этим выражением Тертуллиан называет собрания эти conventus antelucanos.

⁹¹ - Selden, de jur. nat. et Gent. 1. III. c. 3. Vitringa de Synag. veter. Proleg. c. 4.

⁹² - Liturgik., B. I.

⁹³ - Deukwürdigkeiten B. IV. § 32.

⁹⁴ - Divin. instit. VII, 19.

⁹⁵ - Киприан Ер. 63: nos autem resurrectionem Domini mane celebramus.

⁹⁶ - Марк. 16, 2; Лук. 24, 1; Иоан. 20, 1.

⁹⁷ - Постан. Апост. VII, 47.

⁹⁸ - Der Christliche Gemeindegottesdienst. S. 220.

⁹⁹ - S. A. Fabricius, bibi. lat. 1, 2: carmen enim antiquis dicebantur praecepta, leges, preces, divae, et formulae solennes, licet minime versibus scriptae essent.

¹⁰⁰ - Так понимается это слово и Бинггамом, Мосгеймом и др. Schafer «carmen dicere Christo quasi Deo», прямо переводить: «zu Christus, wie zu einem Gott, ein vereintes Gebet zu sprechen». Briefe. d. Plin. B. 2: Erlangen 1824. – Der Christi. Gemeindegottesd. S. 221.

¹⁰¹ - Ефес. 5, 19. Колсс. 3, 16.

¹⁰² - Гл. 1, 4–7; 4, 8–11; 5, 9; 7, 10–12; 11, 15–19; 12, 10–12; 15, 3–4; 19, 1–7; 21, 3–4.

¹⁰³ - «Ψάλλοι δε ὅσοι καὶ ᾠδαὶ ἀδελφῶν ἂν: ἀρχῆς ὑπὲρ πιστῶν γραφεῖο» τὸν λόγον τοῦ θεοῦ τὸν Χριστὸν ὑμνοῦσι θελοῦντες.

¹⁰⁴ - Augusi, Denkwilrdig K. B. V. S. 338.

¹⁰⁵ - De Virgin. – Августин, Denkwitrd. B. I V. S. 33.

¹⁰⁶ - Kritik der neutestam. Schriften. Erlangen 1845. S. 427.

¹⁰⁷ - Ὅτι ὁ δει ιδιωτικούς λεγέσθαι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ. (См. у Рейнвальда, Kirchl. Archael. S. 270. Amn. 8).

¹⁰⁸ - Denkwurdigkeiten, B. IV. S. 33.

¹⁰⁹ - Апост. Пост. II, 57.

¹¹⁰ - Если Феодорит первыми виновниками его называет монахов Диодора и Флавиана (hist. есци. II, 24), живших в середине 4 века, то он понимает, по толкованию Никиты Хониата, перевод с сирского на греческий антифонного пения псалмов, сделанный ими, по известию Феодора Мопсуютского. Начало же его Сократ возводит к св. Игнатию (Н. Е. VI, 8.), как уже видели мы.

¹¹¹ - De vita contemplat.

¹¹² - Der. Christi. Gemeindegottesdienst S. 224.

¹¹³ - Н. Е. II, 17, S 13, Евсевий прямо называет эту форму псалмопения как τον αὐτόν ὃν χαί εἰς δεῦρο τετηρήται παρά ἡμῶν τρόπον.

¹¹⁴ - Выражение это заимствовано от воинской присяги и его могли употребить даже допрашиваемые христиане, так как они любили считать себя за militia Christi. Тертуллиан верно переводит его по смыслу чрез выражение: «ad confoederandam disciplinam, т. е. ad disciplinam quasi foedere ac sacramento simul et ὁμοθυμαδὸν sanciendum.

¹¹⁵ - Так понимает его Бомер (Dissert. III. de confoederata chritinorum disciplina) и Гириг: Sanctissime igitur – говорит последний – sibi promittebant invicem, se id acturos, ut ab omni scelere abstineant, omnemque vitam ad christi praecepta forment. Qui scelus admiserant, ab omni sacrorum communione excludebantur.

¹¹⁶ - В таком смысле понимает это уже Евсевий, когда говорит, что Плиний извещает Императора относительно христиан: μηδὲν ἀνόσιον μηδέ παρά τοῦ νόμου; πράττειν αὐτοῦ;.... πάντα' τέ πράττειν ἀχολοόω; τοῖς νόμοις. Такого же взгляда держится Мозгейм.

¹¹⁷ - Denkwurd. B. IV S 34.

¹¹⁸ - Kirchengesch. I, 1. S. 93.

¹¹⁹ - Августи высказывает два предположения – вышеуказанное и нижеследующее.

¹²⁰ - В Geschichtl. Darstellung der Verrichtung and Ausspendung der Eucharistie, S 327 говорит он, что в то время дня по Плинию были утренние сумерки.

¹²¹ - Относительно «гетерий» и часто издаваемых против них эдиктов ср. Плин. Ер. X. с примечаниями Гирига и Августи.

¹²² - Иуст. Аполлог. 1, гл. 10 и 12. Аполлог. 2 гл. 12. Разг. с Триф. гл. 10, 17 п 108. Главными виновниками этих клевет называют Иудеев Евс. Н. Е. V. 1.

¹²³ - Denkwurd. IV. S 36.

¹²⁴ - Dissert. IV. p. 292: haec haeteriarum prohibitio, occasionem praebuisse videtur eucharistiam ab agapis separandi eandemque in coetibus antelucanis celebrandi.

¹²⁵ - Denkwurd. VIII S. 80.

¹²⁶ - Pract. Theol. II. 2, S. 267 и 378.

¹²⁷ - Harn. S. 231.

¹²⁸ - De primordiis cultus sacri chriktionorum

¹²⁹ - Согласно с Pote и Nitzsch допускает, что в следствие соединения двух, прежде разделявшихся видов богослужения евхаристия потерпела существенное изменение не только по форме, но и по значению. Но невероятно, чтобы христиане 2 века, с непоколебимою верностью сохранявшие перешедшие от апостолов установления и обычаи, могли допустить существенное изменение в совершении евхаристии.

¹³⁰ - Der christl. Gemeindegottesd. S. 233.

¹³¹ - Harnak, S. 224.

¹³² - Таковы между прочим два рассказа в его скептическом сочинении: de vera historia Lib. I II, имеющие как будто отношение к двум чудесным библейским событиям. Это – рассказ о большом ките, поглотившем целое общество мореплавателей и с кораблем, напоминающий историю пр. Ионы, и басня о людях с пробковыми ногами (φελλοπόδες), которые в большом числе встречаются с мореплавателями, ходя прямо по воде, и говорят на, греческом языке, пародирующая, кажется, рассказ евангельский о хождении Иисуса Христа по морю и о попытке Петра. Августи В. IV.

¹³³ - Он называет их: δαιμονίοι, αἰθερίαι, αἰεροφοτοῦντες – первое название указывает на веру в злых духов, последнее на учение о вознесении Христа и стремлении к небу, как истинному отечеству.

¹³⁴ - Выражение: ὡς θεόν αὐτόν ηὑροῦντο, Wieland вполне верно переводит: «они считали его за божественного мужа. Августа хочет видеть в нём больше. «Лукиан представляет Перегрину, говорит он, как второго основателя христианской религии и в таком случае естественно он мог придать ему предикат Θεός, который он находил у христиан и который можно сравнивать с Christo ut Deo carmen dicere у Плиния». Но это очевидная натяжка. Гораздо естественнее думать, что Лукиан, не умея отличить христианского почитания святых от языческого

чествования героев как богов, почитание Перегринна понял именно в языческом смысле.

¹³⁵ - Τὸν μεῦαν ἐχέϊνον ἐτὶ σέβουσιν ἄνθρωπον, Гесвер предполагает, что вместо μεῦαν следует читать «Μάγον» (маг, чародей) и это чтение Августи находит единственно верным, ссылаясь на замечание Виляпда, что μέυαν, принимать ли его серьезно или иронически, не даёт подходящего смысла, и прибавляя с своей стороны филологически-критическое замечание, что так как в лучшем тексте стоит: τον μεῦαν γοῦν ἐχέϊνον – ε. σ. α., то первоначальное чтение могло быть: τὸν μέυαν μάγον – ε. ε. σ. α.. Впрочем, так или иначе читать – сущность дела не изменяется.

¹³⁶ - Под первым законодателем le Fevre и Wieland понимают апостола Павла. В пользу этого Wieland указывает на то, что в рассказе будто различаются и противоплагаются одно другому два лица – первый законодатель и распятый софист. Но это различие и противоположность, как справедливо замечает Августи, уничтожаются, если принимать слово софист не в позднейшем его значении, а в смысле первоначальном, т. е. в значении «мудреца, учителя истины» и пр.

¹³⁷ - DenInvurd. B. IV.

¹³⁸ - Варнава приводит прообразы креста из писаний ветхого завета. Игнатий говорит: «мой дух в прах пред крестом»... Тот и другой отец могли конечно иметь ввиду собственно голгофский крест; но можно предполагать, что образ голгофского креста был пред взорами христиан.

¹³⁹ - 2Петр. 11, 13. 14, Иуд. ст. 12.

¹⁴⁰ - Кор.

¹⁴¹ - Λόγοι ἱεροί, по объяснению Августи, означает не только священные писания (ἱερά γραμματα), но и поучения, произносимые пред обществом для уяснения писаний, наставления и ободрения христиан.

¹⁴² - Августи Denkwird. B. IV. S 55.

¹⁴³ - Contr. Ceis. Lib. 1. Некоторые ученые сомневаются, что Цельс, которого опровергает Ориген, современник и друг Лукиана, основываясь на след. соображении: друг Лукиана был

эпикурец, а противник Оригена – платоник. Но Августе довольно обстоятельно доказывает неосновательность этого соображения. DenkwUrdigk. B, IV..S. 63.

¹⁴⁴ - συνθήκας κρόβδην προς ἀλλήλους – παρά τά νενομισμένα. lib. 1. В связи с этим находится упрёк в «тайном учении» (κρόφιον το δόγμα), против которого Ориген говорит, что учение Христа известнее, чем учения философов, и что, сверх того, они имеют пример в этом отношении в основателях философских школ, напр. пифагорейцах и др.

¹⁴⁵ - αφανούς και απορρήτου κοινωνίας οΓетдс είναι σύνθημα, lib. VIII.

¹⁴⁶ - Εστι δε τό σύμβολον ήμΤν της προς τον θεδν ευχαριστίας όίотос ευχαριστία καλούμενος. Lib. VII. Нельзя думать, чтобы Цельс нт знал вовсе о евхаристии; скорее он имел о ней, поверхностное понятие, как думает Люфт, т. е. видел в ней не больше как простую пищу. Liturgik. B. 1.

¹⁴⁷ - Lib.V

¹⁴⁸ - Почитание Ангелов и заклинание или изгнание бесов уже Цельс трактует как известные факты христианской жизни его времени, хотя попинает их по-своему. Ориген ни того, ни другого не отрицает, а только уясняет настоящий смысл их. Входили ли они в христианское богослужение или были частными явлениями—не видно. Но в последующей практике, не далёкой от этого времени почитание ангелов, равно как и исцеление бесноватых являются уже литургическими актами. Не думаем, чтобы это могло случиться, если бы предшествующая практика не представляла ничего подобного.

¹⁴⁹ - Dcnkwiird. B. II S. 22–24.

¹⁵⁰ - Cont. Ceis, lib.VII.

¹⁵¹ - Schöne напр. утверждает, что Иустин описывает лишь богослужение ефесского общества, где он обращён в христианство. Но спрашивается, какое значение могло иметь его заявление, если бы он против обвинений, взводимых на христианство и христианское богослужение вообще, в оправдание представил римскому императору изображение

обычаев, бывших в Эфесе? И разве Иустин знал только богослужение ефесских христиан?

¹⁵² - οὕτως και την, δί εύγης λογ« τ:αρ αυτό ευχαριστηθεισαν τροφήν ές ής αίμα καί σαρκε κατά μεταβολήν τρέφονται ημών εκείνου τ» σαρκοκοιηθεντος Ιησοο καί σαρκα καί αίμα εδίδαχημεν είναι.

¹⁵³ - Denkwurdigk. B. IV S. 160.

¹⁵⁴ - Думаем так потому, что уже в более раннюю пору совершение крещения, как видели мы, усвоено епископу и пресвитерам.

¹⁵⁵ - Праздники эти Тертуллиан уже трактует как известные дни крещения, какъ увидим, а Тертуллианово время не далеко отъ времени Иустина.

¹⁵⁶ - Hitzsch замечает на этот счёт: «Если Иустин не упоминает о литургическом пении, то быть может в его округе оно было предоставлено агапам, или с той поры, как прекратилось αυτοσχεδιάζει, ещё не достаточно образовалось, чтобы правильным образом могло совершаться. Можно представить ещё другой случай; именно, что Иустин не упоминает о псалмодическом богослужении потому, что оно принадлежало к утреннему молитвенному времени, которое уже существовало вероятно»... Относительно этого предположения нужно сказать, что оно лишено всякого основания и совершенно излишне. Пение употреблялось как при агамах, так и при утреннем богослужении и притом при последнем получило уже широкое развитие и применение, как видели мы, но это нисколько не мешало употреблению его и при литургии. Если же Иустин не упоминает о нём, то потому, что употребление его и без того было известно язычникам и не возбуждало никаких пререканий со стороны последних.

¹⁵⁷ - Замечательно, что это название употребляется уже в Апокалипсисе: «блажен читающий (ὁ ἀναγινώσκων) и слушающие (ἀκουῶντες) слова пророчества сего». Это заставляет признать за несомненное, что обычай, о котором определённо сообщает Иустин началом своим восходит к практике апостольской. Учёные, поэтому, не без основания в

апокалипсическом ἀναγινώσκων видят общественного чтеца (хотя не в позднейшем каноническом смысле) как видели мы. См. Тр. К. Д. А. Октябрь 1874 г.

¹⁵⁸ - Denkwurd. B. IV. S 163.

¹⁵⁹ - Kritik der neutestamentlichen Schriften Erlangen 1845.

Mone, вопреки ему, о чтении посланий говорит, что оно составляло отличие греческой литургии (т. е. литургии христиан из язычников) от иудео-христианской. Latein. u. griech. Messen. Fraukf. 1850. По отношению к апостольскому времени это пожалуй верно, но по отношению к последующему времени, после того как первоначальный канон новозаветных писаний был признан и введён в общее употребление, это утверждение не имеет основания, так как собрание канона основывается на общественном чтении писаний.

¹⁶⁰ - Der christl. Gemeindegottesd, S. 243.

¹⁶¹ - Augusti Denkwurd. B. II. S 83. Anmerk. Danid, Cod. liturg. T. IV. 1. Lips 1853 p. Б. Против них Bohmer, Christi, kirchl. Altertums Wissensch. B, II. S 180 и Harnak, S 244.

¹⁶² - В том же смысле стоит ὡς ἐνῃχερεί в разговоре с Трифоном гл.118.

¹⁶³ - Это произошло, нужно полагать, при мужах апостольских, когда все религиозные действия сводились к главным деятелям—епископу и пресвитерам, без которых никто не мог делать ничего касающегося церкви. Игн. к Смирн. Гл. VIII. Впоследствии проповедь уже канонически усвоена только епископу и пресвитерам. Пр. Ап. пр. 58.

¹⁶⁴ - Der christl. Gemeindegottesd. S 244—5.

¹⁶⁵ - Christl=kirchl. Alterth.=Wissensch. B. 11.

¹⁶⁶ - Denkw. B. V.

¹⁶⁷ - Cod. litur. IV.

¹⁶⁸ - S.248

¹⁶⁹ - Ср. Разг. съ Триф. гл, 133: ...πάντων ἡμῶν εὐχομένων υπέρ ἡμῶν καὶ υπέρ πάντων ἀπλῶς ἀνθρώπων; гл. 35: οὐτο καὶ υπέρ ἡμῶν καὶ υπέρ των ἄλλων ἀπαντων ἀνθρώπων... εὐχόμεθα...

¹⁷⁰ - Апол. 1 гл. 14... καὶ υπέρ των ἐχθρῶν εὐχόμενοι.

¹⁷¹ - Апол. 1 гл. 17... βασιλείς καὶ ἄρχοντας ἀνθρώπων ὁμολογοῦντες καὶ εὐχόμενοι κτλ.

¹⁷² - Намёк на это можно видеть в некоторых выражениях Иустина: εὐχόμεθα, ἵνα ἔλετ;θψе ὑπὸ τοῦ Χρίστου. Разг. в Триф. гл. 96. Ср. выражение: σωθητε въ гл. 35.

¹⁷³ - Εὐχαριστία прежде всего означает благодарственную молитву вообще, как .часто употребляется оно в новом завете; дальше оно обозначает частную освятительную молитву, как у Иустина в 66 гл. Апол.; наконец весь акт евхаристии; так что выражения εὐχαριστεῖν, εὐλογεῖν и ἁγιάζειν в сущности означают одно и то же, как можно видеть из сравнения словоупотребления свящ. книг нового завета с церковным словоупотреблением.

¹⁷⁴ - Обычай этотъ имеет в основании вероятно Матф. V, 23. 24. На это указываетъ Ириней (adv haer. IV, 18) и это же выражает возглас диакона в Апост. Постан.; «никто на кого» и пр., который быть может и теперь уже употреблялся. Возгласы: «возлюбим друг друга» и «Господь посреде нас» – выражают тот же смысл, который соединяла и древняя церковь с братским лобзанием.

¹⁷⁵ - Иустин ясно говорит, что «никому другому не позволяется участвовать в евхаристии, как только тому, кто верует в истину учения нашего и омылся омовением в оставление грехов и возрождение и живёт так, как предал Христос». Римские литургики, имеющие догматический интерес возводить как можно дальше «тайную дисциплину» и вместе с ними Даниель (Cod. liturg. IV, 1) хотят находить в этих словах доказательство существования разделения литургии на две части – литургию оглашённых и литургию верных уже во время Иустина и потому считают ложным противное мнение Hoflinga и Rothe. Но Гарнак принимает сторону последних и отрицает мнение первых, на основании следующих соображений. 1) Описание Иустина в 65 гл., по мнению Гарнака, представляет первое введение новокрещенных в богослужебное собрание; 2) о том, что в евхаристии могут участвовать только крещённые, Иустин говорит только в 66 гл. в которой он объясняет сущность евхаристии следовательно его слова относятся не к обрядовой

стороне, а к существу литургии; 3) Иустин не говорить о разделении в 66 гл., где изображает он весь ход богослужения; 4) Иустин открыто и не стесняясь говорить о существе и совершении евхаристии и показывает самым делом, что он ничего не знает о тайном культе.

¹⁷⁶ - Pfaff замечает: *illa enim, quae hic memoratur, проοωρα laicorum est episcopo non Deo facta.... inpositionem in altari significat. Dissert. de oblat. vet. euchar.*

¹⁷⁷ - Что выбор, приготовление и представление даров предстоятелю лежали на обязанности диаконов—думаем так отчасти потому, что им уже Игнатием приписывается служебная деятельность, а главным образом потому, что на них, как говорит сам Иустин, лежала обязанность раздаяния даров, с которым приготовление находится в прямой параллели; наконец позднейший обычай оправдывает наше предположение.

¹⁷⁸ - Разгов. с Триф. гл. 116, 117 и 118.

¹⁷⁹ - Апол. 1. Под *υμνοος* Иустин понимает пение псалмов и песней, собственно – христианских; словом *χορταε* обозначает внешние литургические действия, которые получили, нужно полагать, сравнительно торжественный вид.

¹⁸⁰ - Прямого свидетельства на этот счёт у Иустина нет. Но косвенное указание на это, по мнению Гарнака можно находить в том месте гл. 6 первой Апологии, где говорится о почитании Ангелов. По толкованию Земиша и Отто, с которыми соглашается и Гарнак, под почитанием Ангелов понимается не что иное, как часть христианского богослужения его времени. А если так, то никакое другое место литургии не могло выразить так благоговейного отношения христиан к Ангелам как рассматриваемая молитва. Мнение это не представляет ничего невероятного, если принять в соображение, что какого-нибудь особенного почитания Ангелов, во время Иустина, по всей вероятности, ещё не было S. 267.

¹⁸¹ - В тайнодействии Иоанна старцы и Ангелы представляются действующими вместе, и ангельская песнь занимает то самое место по отношению к другим песням, какое

дано ей в последующих литургиях. См. Тр. К. Д. А. Октябрь 1874 г.

¹⁸² - Гл. 65 Апол.

¹⁸³ - Разгов, с Триф. гл. 41.

¹⁸⁴ - Посл, к Смирн. VII.

¹⁸⁵ - Параллель эта, строго выдержанная во всем месте, у Гарнака представлена в следующей формуле: *ὃν τροπονοία λογου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χρῖστος ὁ σωτὴρ ἡμῶν* *καὶ σὰρκα καὶ αἷμα ἐσχεν ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν οὕτως χαίτην δὲ εὐχῆς τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστήσαν τροφήν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σὰρκα καὶ αἷμα ἐδίδαχθημεν εἶναι ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν.*

¹⁸⁶ - Hippolitus II.

¹⁸⁷ - Der christl. Gemeinde-Gottesd. S. 273.

¹⁸⁸ - Гофлинг замечает относительно диктуемых Иустином установительных слов, что он намеренно поставил слова: *сие творите в Мое воспоминание* впереди слов: *сие есть тело Мое*, указывая тем, что воспоминание относится не к вкушению, а к предшествующему акту.

¹⁸⁹ - Так думают Deyling, Ernesti, Rudelbach и Harnack, Последний намёк на эту молитву готов видеть уже у Игнатия в словах: *εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπεχότται* (Смирн, гл. VII). Под *προσευχῇ*, по его мнению, в данном контексте нельзя разумеать молитву вообще, но евхаристическую молитву, в которой выражалась вера и учение церкви о существе евхаристии, отвергаемые еретиками докетами (S. 276). Но нужно заметить, что еретики не одной евхаристии избегали, а и вообще молитвенных или богослужебных собраний и устраивали особые собрания.

¹⁹⁰ - Origg. T. VI.L.XIII, c. y. § 5; *Hoc enim non tantum ad inventionem verborum referri potest, sed ad ardorem quoque et intentionem animi precantis, quae non minus in praescriptis formulis, quam in immediate conceptis verbis locum habere potest.* Такого мнения Даниель Cod. liturg. p. 13.

¹⁹¹ - Иустин опровергает здесь клевету, что христиане безбожники, и говорит, что они сколько могут различными и

всевозможными способами призывают и прославляют Бога за все Его благодеяния.

¹⁹² - Апол. 13 и 65 и Разгов. 70.

¹⁹³ - Мнение Гарнака опирается на мнение Грабе, Отто и Ернести; последний отвергает объяснение Муратория: *per la sua parte, vel seconde cfie k lui appartiene*, = *pro sua parte, scilicet postquam populus stans preces fecerit*. S. 276–8.

¹⁹⁴ - Поэтому ошибаются как те, которые допускают апостольское происхождение литургических формул молитвы, так и те, которые вносят в древне-церковную литургическую практику неограниченную свободу или произвол; те и другие должны задуматься над выражениями Иустина, указывающими на свободу, но в то же время излагающими содержание молитвы, сходное с содержанием настоящих молитв.

¹⁹⁵ - Диаконы, по словам Иустина, дают каждому из присутствующих приобщаться хлеба, вина и воды, и относят на дом отсутствующим.

¹⁹⁶ - *Der christl. Gottesd.* S. 281. В этих выражениях и Августи видит указание на *χειροληψία* в противоположность позднейшему *στομαληψία*. *Denkw.* B. VIII. S. 247.

¹⁹⁷ - В литургии Апостольских Постановлений за отсутствующих полагается молитва после освящения даров. Даже чужестранцам в знак общения и мира посылались освящённые дары, как видно из письма Иринея к Виктору Римскому (Евс, h. e. V., 24. § 5.)

¹⁹⁸ - Напр. Ренодот.

¹⁹⁹ - Ср. Harnack. S. 282. и Neander, Kirch: Gesch. 1,2. S. 390.

²⁰⁰ - Совершались ли агапы во время Иустина в обществах, которые он имел в виду—на этот счёт нельзя решительно сказать ни да, ни нет. Неандер сомневается, чтобы они совершались на том основании, что Иустин не упоминает об них, Гарнак считает не совсем последовательным это сомнение, находя намёк на них в 13 и 67 гл. Но во всяком случае несомненно, что они не стояли уже в связи с богослужением. Их заменил именно сбор для бедных. Если же Августи (B. VIII S.

322) хочет видеть в этом сборе именно вечерю любви, то упускает из виду прибавку, что собранное должно храниться у епископа.

²⁰¹ - S. 256–8.

²⁰² - Adv. haer. IV, 17 и 18.

²⁰³ - Cap. 13, § 5: nova novi testamenti oblatio, quam ecclesia ab apostolis accipiens in universo mundo offert Deo.

²⁰⁴ - Cap. 18. § 14.

²⁰⁵ - Отрывок. изд. Пфафом.

²⁰⁶ - Cap. 18. § 2: non genus oblationum reprobatur est... sed species immutata est tantum, quippe quum jam non a servis sed a liberis offeratur...., uti et per oblationes ostendatur indicium libertatis. – Ο ἰ ταύτας προσφοράς.... ἀγοντες ου τοίς των Ἰουδαίων δογμασι προσέρχονται ἀλλά πνευματικῶς λειτοφρυγούντες της σοφίας υιοί κληθήσονται (См выше).

²⁰⁷ - Cum simplicitate ecclesia offert. Cap. 18 § 4.

²⁰⁸ - In sententia pura et fide sine hipocrisi, in spe firma, in dilectione ferventi. (См, выше).

²⁰⁹ - Quoniam ergo nomen Filii proprium Patris est, et in. Deo omnipotente per Iesum Christum offert ecclesia. Cap, 17 § 6.

²¹⁰ - Гарнак вопреки Роте выражение τελεσαντε; понимает в смысле настоящего времени и находит более близким к тексту перевод: oblationem finientes или perficientes, а не finita oblatione или post finitum sacrificium, как переводит Роте.

²¹¹ - Adv. haeres. IV, 17 и 18. Выражение «primitiae» указывает на выбор лучшего для евхаристии.

²¹² - Προσφερομεν τω θεω τον ἄρτον και τό ποτήριον τής ευλογίας; εὐχαριστοунτες αὐτῷ. Pfaff справедливо замечает, что здесь Ириней понимает священническое приношение, а не приношение мирян, хотя Ириней, как и Иустин трактует евхаристию, как приношение общества христиан, так как «omnes iusti sacerdotalem habent ordinem». Adv. haer. IV, c. 8. § 3.

²¹³ - Не следует забывать также, что животные и старцы в тайнодействии Иоанна к своей песни говорят, что Агнец достоин снять печати с книги судеб будущих потому именно, что Он был

заклан и своею кровию искупить человечество, и соделал всех Царями и священниками.

²¹⁴ - Adv. haer. V, 2. § 3.

²¹⁵ - Ibid. IV, 28. § 5.

²¹⁶ - IV, 17. § 5; 18. §. 1. V, 2. §. 2. В IV, 18. §. 4 говорится об иудеях: *non enim receperunt verbum per quod offertur Deo* – разумеется, по мнению Гарнака, слово обетования; а по мнению Pfaffa *omnipotens Dei virtus. Der christl. Gemeinde – gottesd. S. 293 Anm. 2.* Первое кажется ближе к правде.

²¹⁷ - Patrol, S. 390.

²¹⁸ - S. 295.

²¹⁹ - Что слова обетования имели силу закона в отношении к евхаристии и что на них утверждалось право церкви – совершать её, – это доказывают постоянные ссылки на них отцов церкви в оправдание евхаристии.

²²⁰ - Не имея права совершать евхаристию, она не имела бы права призывать Духа Св. для этого действия, а без Духа Св. который действует не иначе, как на основании обетований, для неё невозможно было бы освящение.

²²¹ - Patrol. S. 390.

²²² - Der christl. Gemeinde-Gottesd. S. 295. Гарнак правъ, конечно, когда говорит, что о пресуществлении у Иринея нет речи, так как слово «пресуществление» техническое выражение позднейшей богословской мысли; но нельзя сказать, что бы не прав был и Мэлер, так как учение Иринея в сущности такое же, какое выражается словом «пресуществление». Впрочем, пока Гарнак остаётся при простом толковании текста Иринея, смысл выходит один и тот же, т. е. что после произнесения установительных слов и призвания Св. Духа хлеб становится телом и вино кровью, но как скоро он становится на полемическую почву и начинает объяснять сущность этого таинственного акта с тем, чтобы отвергнуть мнение о пресуществлении, то ясно, что он становится на конфессиональную точку зрения, на которой стоит и его противник.

²²³ - Гарнак цитует слова призывания изъ литургии Апостольских Постановлений, которые почти буквально повторяют Иринея. Кн. VIII, 12.

²²⁴ - Гарнак цитует Ренодота, *liturg. orientt. collectio*. Т. 1. Пфафа, Дрея.

²²⁵ - Цитует Тирша, считая его объяснение этого места единственно верным.

²²⁶ - S. 289.

²²⁷ - Если бы Дух Св. призывался для воздействия не только на дары, но и на дух приемлющих, как полагает Гарнак, то *ὁπως* должно было бы относиться к обоим предложениям и *ἵνα* было бы излишне; между тем это *ἵνα*, на которое Гарнак не обращает внимания, изменяет смысл места.

²²⁸ - Блага эти получаются вследствие принятия прежде всего, а самое принятие сообщает эти блага в силу того, что принимаются действительное тело и действительная кровь Спасителя, в которые изменились действием призванного Духа Св. хлеб и вино.

²²⁹ - Иринея два раза употребляет *ἐπικλήσῃ* в описании еретического образа освящения гностика Марка Adv. ha er. 1, 13. § 2: *ἐπὶ πλέον ἐκτεῖνον τον λόγον της ἐπικλήσεως* (*sermonem invocationis*).

²³⁰ - *Cibus promiscuus* Плиния и *κοινός ἄρτος* Иустина наглядно характеризуют эту вечерю

²³¹ - Кипр, о падших стр. 325–228.

²³² - Апол. 24. Мнение Тертуллиана может быть принято не без ограничения и притом только в отношении к греко-римскому культу.

²³³ - Прещен. прот. еретик, гл. 41.

²³⁴ - В практике еретиков порицается не самое допущение сторонних, а беспорядочное и безразличное допущение. Выражения: *pariter adeunt, pariter audiunt, pariter orant*, по предположению Бингама и Гарнака, указывают на то, что при православном богослужении оглашенные и верные разделялись и по месту, и что первым отводилось особое место. Harnack. S. 327. Bingham. B. V. p. 5.

- 235 - Апол. гл. VII. Ср. к жен кн. II, и ad nation. lib. I. cap. VII.
- 236 - Прот. Валент. гл. VII.
- 237 - О молит. Господ, гл. VII п VIII. Приводя место 1Тим. 11, 8, говорит: «Не надобно думать, чтобы Павелупускал приносить святую жертву евхаристии на корабле в присутствии может быть всего экипажа.
- 238 - De virgg. vel. во введении.
- 239 - De exhort. cast. cap. III.
- 240 - He monog. cap. VII: nos autem Iesus sacerdotes deo patri suo fecit.
- 241 - Ibid. cap. XII: unde enim episcopi et clerus? uonne de omnibns?
- 242 - De exliort. castit. cap. VII: nonne et laici sacerdotes sumus.
- 243 - De orat, cap: XXVIII nos sumus veri aboratores et veri sacepdotes. Ср. de bapt. cap. XVII.
- 244 - Сказавши, что и миряне могут крестить в случае нужды, Тертуллиан продолжает: «ты священник для себя и для некоторых, хотя и не для всех.
- 245 - О целом. гл. VII.
- 246 - О крещ. гл. XVII.
- 247 - О крещ. гл. XVII.
- 248 - Differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiae auctoritas et honor per ordinis consessum sanctifica tus. Adeo ubi ecclesiastici ordinis non est consessus, et offers et tinguis et sacerdos es tibi solus. Sed ubi tres, ecclesia est, licet laici. De exhort. castit. cap. VII.
- 249 - О крещ. гл. XVII.
- 250 - Epist. 78.
- 251 - Epist. 66.
- 252 - Epist. 75 и 27.
- 253 - Epist. 63.
- 254 - Epist. 73.

255 - В сочинении о падших Киприан, строго обличает священнослужителей за пристрастие к мирским благам, и занятие мирскими делами считает для них неприличным, несовместным с их призванием.

256 - Ист. Иннок. Отд. I. стр. 104 – 105. По объяснению языческих писателей далматиком называлась одежда, употреблявшаяся императорами при торжественных процессиях. *Iamprid. in vita Commodi.*

257 - О зрелищ. гл. 25.

258 - *Epist. XXXIII.*

259 - О сосудах из стекла и дерева упоминает Иринея.

260 - Ист. Иннок. стр. 165.

261 - *Bingh. lib. VIII. § XXI.*

262 - *De pudic. c. X.*

263 - О молит. Госп. гл. VII и VIII.

264 - *De jejun. cap. XIV.*

265 - О идолопокл. Гл. XII.

266 - О молит. Господ, гл. VI.

267 - О молит. Господ. Избр. сочив. Кипр. стр. 62–63.

268 - *Epist. 56.*

269 - *Epist. 54.*

270 - *De bapt. cp. XIX, omnis dies Domini est... etc.*

271 - О молитве Господ, гл. XIX.

272 - Приводит слова псалма 5, 2: «Царю мой и Боже мой, яко к Тебе помолюся Господи; завтра услыши глас мой, завтра предстану ти и узриши мя: и место Осии гл. 6, 1: утреневати будут ко мне...

273 - Приводит слова псалма 131, 22 и Малахии 5, 2.

274 - О молит. Господ. Избр. сочин. стр. 83–86.

275 - *De idol. cap. XIV. De fuga in persec. cap. XIV.*

276 - *Apol. cap. XVI.*

277 - *De cor. milit. cap. III: die dominico jejunium nefas ducimus vel de geniculis adorare.*

278 - *Apol. гл. XVI.*

279 - Пятница и поныне у европейских народов романского племени называется днём Венеры: Yenerdi по-итальянски, Vendredi по-французски; у народов племени тевтонского и скандинавского – днём богини любви, Фрей: Freytag по-немецки, Frigdag по-шведски, Fryday по-английски. Греческое название παρασκεῖη было причиною того, что с днём пятницы на Руси связано имя св. мученицы Параскевы.

280 - Если же что-нибудь предпринимали, то обыкновенно призывали на помощь божество дня. Ист. Религ. т. V.

281 - По крайней мере она в западной церкви составляла полупраздничный день.

282 - Климент Ал. приводит различные мнения на этот счёт.

283 - За исключением времени празднования Пасхи.

284 - De idolol. cap. XIV.

285 - К жене гл. IV.

286 - О воскр. плоти гл. VIII. Ср. de poenit cap. IX.

287 - De jejum. cap. VII.

288 - К Скапуле гл. V.

289 - К жене гл. IV.

290 - De idolol. cap. XIV.—Епиф. haer. XLII.

291 - De cor. milit cap. III и de jejun. cap. XII.

292 - У Евс. lib. V, cap. XXIV.

293 - Апол. гл. XXI.

294 - Апол. гл. XXXIX

295 - Апол. гл. XXXIX.

296 - Апол. гл. XXX.

297 - К Скапуле гл. II: «христианин никому не враг, а тем менее императору, зная, что он поставлен императором от Бога и что должно его любить... молиться о здравии его и о спасении государства доколе мир стоит».

298 - Апол. гл. XXXI.

299 - Апол. гл. XXXII: «мы имеем еще особенную причину молиться за императоров и за римскую империю. Нам известно, что конец мира, со всеми ужасами, имеющими сопровождать

его, отлагается по причине существования римской империи. Следовательно, молясь об удалении сего страшного переворота, мы молимся и о продолжении империи римской».

300 - Прещен. прот. ерет. гл. XLI.

301 - S. 376.

302 - Апол. гл. XXXIX. К Скап. гл. V.

303 - Апол. гл. XXX.

304 - О мол. Госп. гл. XXII.

305 - Апол. гл. XXX.

306 - О мол. Госп. гл. I

307 - О мол. Госп. гл. IX.

308 - О един. церк. Избр. сочин. стр, 28.

309 - О един. церк. Избр. сочин. стр, 78.

310 - Contr. Cels. VI, 40–41.

311 - S. 378. Anmerk.

312 - Замечательно, что обычай ходить в баню пред праздниками силён и теперь в народе.

313 - О молитве Господней.

314 - Там же.

315 - Там же.

316 - Во время Иустина, как видели мы, чтение писания и проповедь слушали сидя, а молитву возносили стоя.

317 - Обычай западный – сидеть не только при чтении писания и проповеди, но и во время молитв, осуждается т. об. древним представителем западной же церкви.

318 - Апол. гл. XVI.

319 - Апол. гл. XXX.

320 - О молит. Господ, гл. XII.

321 - О идолопокл. гл, VII.

322 - Приводит в пример мытаря.

323 - О молит. Господней гл. XIII.

324 - De cor. milit. cap. II.

325 - Посл, к жене гл. V.

326 - Ист. религий. Т. I.

327 - О мол. Госп. гл. XIV.

328 - К жене II, гл. VIII: Sonant inter duos psalmi et hymni et mutuo provocant quis melius domino suo cantet.

329 - De orat. cap. XXVII: diligentiorcs in orando subungere in orationibus Alleluja solent et hoc genus psalmos, quorum clausulis respondeant, qui simul sunt.

330 - Истор. обз. песноп.

331 - О зрелищ. гл. XXIX. И это весьма понятно, если принять во внимание, то движение, какое теперь все. больше возникало в религиозной жизни христианских обществ. Пением пользовались еретики, как средством, пропагандировать свои еретическая идеи. Так в африканской церкви некто Александр вводил песни Валентина, на что жалуется Тертуллиан. Иерак, епископ Леонтопольский (в Египте), отвергавший воскресение мертвых и брак, также писал гимны. В противовес еретикам и церковные писатели составляли песни.

332 - См. Тр. К. А. Ноябрь 1874 г.

333 - О Св. Духе.

334 - Что эта песнь была признаваема во время Василия песнью древнею, – это подтверждается и тем, что Василий В. приводит её в доказательство веры древней церкви в божество и равно честность Д. Св. с Отцем и Сыном. Это было бы бесполезно, если бы за нею не признавалось глубокой древности.

335 - Прещ. прот. еретик, гл. L1,

336 - Апол. гл. XXII.

337 - Прещ. прот. еретик, гл. XXXVI. Ср, de monog. cap. XII.

338 - Ср. Ориг, Cont. Ceis. lib. III, cap. 45

339 - В вышеприведённом месте.

340 - Ерр. 33 и 34.

341 - Ср. Августи, Denkwörd. B. VI. S. 95. Тирш, Kritik der neutest. Schriften. S. 370; и Гарнак, S. 361.

342 - Евс. III, 16.

343 - Тертуллиан и Киприан не упоминают об обществ. чтении этой книги; первый даже не благосклонно отзывается о

ней. Очень может быть, что она читалась только в восточных церквях, как было ещё во время Иеронима.

344 - Евс. Н. Е. IV, IV; V, 1.

345 - Соб. Карфаг, III, cap, 45. Августин Serm. 93.

346 - Апол. XXXIX.

347 - Harnack. S. 365,

348 - Cont. Ceis. lib. III, cap. 60.

349 - In Exod. homil. 13, §. 3. In Leuiti homil. 9 §. 10.

350 - Cont Ceis. lib. III, cap. 50.

351 - Кипр. Ер. 56. Он говорит, что тот, кто, избегая гонения, отделяется от общества, не услышит проповедующих епископов (tractantes Episcopos).

352 - Терт. см. выше.

353 - Ер. 10.

354 - По крайней мере так заставляет думать место у Тертуллиана о Крещ. XVII.

355 - Как показ, пример Оригена.

356 - Тертуллиан резко обличает этот обычай и ставит еретикам на вид предписание Апостола.

357 - Апол. гл. XVII.

358 - Кипр. О падших. Избр. сочин, стр. 260–265.

359 - Cont. Ceis. lib. VIII.

360 - О суете идолов. Избр. сочин. стр. 187.

361 - Терт, de cor. milit. cap.

362 - Кипр. Ер. 63.

363 - Compos, des christl. Gemeinde=Gottesd. s. 198.

364 - Dissert. de oblat. vet. euchar. p. 317.

365 - Терт. adv. Iud. cap. V и adv. Mare. lib. IV. cap. IX.

366 - Апол. Терт. гл. XXX.

367 - Adv. Mare. lib. IV, cap. 35.

368 - Терт, de virg. vel. cap. XШ. Adv. Iud. cap. V. De resurrect. carn. VIII.

369 - О молит. Госп. гл. XXVIII.

370 - Апол. гл. XXX.

- 371 - Strom. VII 6.
- 372 - О мол. Госп. гл. XIX.
- 373 - Epist. 15.
- 374 - Der christ. Gemeinde=Gottesd. s. 385.
- 375 - De unit. eccl.
- 376 - Epist. 63.
- 377 - Epp. 66. и 54.
- 378 - Epp. 15. 58. 60.
- 379 - Epp. 37 и 63: nisi oblatio et sacrificium nostrum respondet passioni.
- 380 - De orat: sic nec sacrificium Deus recipit dissidentes. Cp. de opere et eleemos.
- 381 - Ep.63
- 382 - И какой стараются найти в нём некоторые католические богословы напр. Дэллингер и Мэлер.
- 383 - Терт, de cor. milit. cap. III: nec. de aliorum manu quam presidentium (sacramentum eucharistiae) sumimus.
- 384 - Agape coronatam.... cum pompis bonorum operum. Harnack, 382.
- 385 - О мол. Госп. гл. X и XI. Точно также Киприан (о мол. Г.) говорит: «и жертвы не принимает Бог от находящихся в ссоре и повелевает возвратиться от алтаря прежде примириться с братом»...
- 386 - Ориг. in Cantic. Cant. lib I. (на гл. 1, 2.): «образом чего служит то приветствие (osculum), которое в церкви во время таинств (sub tempore misteriorum) даем друг другу. Тоже самое говорит он в Comment. ad Нот. lib. X.
- 387 - Терт, к жене II, гл. IV. Место это см. выше.
- 388 - Тертул. о мол. Госп. гл. XVШ: «в день поста, когда все постятся, вы можете обойтись и без лобзания мира, потому что тогда нет надобности скрывать того, что все делают».
- 389 - Renod. T. I.
- 390 - pag. 302.
- 391 - s. 390.

³⁹² - Впрочем, этот акт, как замечали мы уже и из рассказа Иустина и как увидим ниже, получил уже более специальный, строго литургический характер, так как для вспомоществования бедным делались ещё ежемесячные пожертвования (Апол. гл. 39.) И эти пожертвования, равно как и все особенные дела милосердия, считались и трактовались как приношения. Кипр, epist. 60.

³⁹³ - Терт, de praescr. haer. cap. 40: celebrare panis oblationem. Кипр, epist. III и 28: offerre pro illis или oblationes eorum.

³⁹⁴ - В epist. 9 Киприан говорит о приносящих дары, что они допускаются к общению и имя их произносится, и.... преподаётся им евхаристия. В письме 60 убеждает поминать в молитвах братьев и сестёр, жертвующих на выкуп пленных христиан поимённо каждого (subdidi nomina singulorum).

³⁹⁵ - Тертуллиан рассказывает, что Маркион отлучен от церковного общения с 200 систерций, пожертвованных в церковь (прещ. прот. ерет. гл. 30) и упрекает еретиков за то, что они всем безразлично дают приветствие мира (гл. 41). Киприан обличает священников за то, что они сообщаются с падшими; делают за них приношения и преподают им евхаристию (пис. 11.); напротив, одобряет то, что клир прерывает общение с теми клириками, которые сообщаются с падшими и приносят их приношения, и прибавляет: кто осмелится сообщаться с падшими, тот лишён будет нашего общения (пис. 28). Тот недостойн именоваться у алтаря Божия, в молитвах священников, кто хотел удаляться от священников и служителей алтаря (пис. 66).

³⁹⁶ - Киприан порицает богатых, которые, думая совершать вечерю, не заботятся совершенно о корване, приходят на вечерю без приношения (sine sacrificio) принимать часть изъ приношения (sacrificio), которое делает бедняк.

³⁹⁷ - S. 393.

³⁹⁸ - De opere et eleemos. pag. 284.

³⁹⁹ - О молит. Господ. Эту же молитву имеет въ виду вероятно и Ориген, когда на упрек Цельса, что христиане τὰς

ἀπαρχάς приносят демонам, говорит: ω (δημιουργώ) τάς ἀπαρχάς ἀποδίδομεν, τοῦτω χαί τάς εὐχάς ἀναπέμπομεν

⁴⁰⁰ - Harnak, S. 396.

⁴⁰¹ - Потому-то Ориген называет приносимые дары σύμβολον τῆς πρὸς τὸν θεὸν εὐχαριστίας (Cont. Cels. lib. VIII. cap. 57).

⁴⁰² - Cont. Ceis. lib. VIII, cap. 33. Место это по смыслу представляет совершенное сходство с рассмотренным нами в предыдущей статье местом Иринея: εὐχή у Оригена имеет тоже самое значение какое ἐκκλησις τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου у Иринея.

⁴⁰³ - Adv. Marc. I, 23.

⁴⁰⁴ - Климент Ал. говорит, что «гностики молятся не один, а с хором ангелов, стоящих с ним» (Strom VII, 12). Ориген тоже самое говорит об архиерее, что он не с присутствующими только молится, но и радующиеся на небе ангелы (περί εὐχῆς cap. 11).

⁴⁰⁵ - «Я не сомневаюсь, говорит Ориген, что в собрании нашем присутствуют ангелы»....

⁴⁰⁶ - «Двойное здесь присутствует собрание (ecclesia), говорит Ориген, собрание людей и собрание ангелов. Если что говорим по разуму и согласно с писаниями, ангелы радуются и молятся с нами».

⁴⁰⁷ - «И Ангел его – говорит Ориген о христианине – выну видящий лице Отца небесного всегда возносит молитвы его чрез единого архиерея Богу всяческих» (Cont. Ceis. VIII, 36. Ср. Терт, о мол. Госп. гл. XVI).

⁴⁰⁸ - Терт, de anima гл. XXXVII. – Ориген говорит, что так как ангелы представляются в св. писании как слуги и посланники Божии, то христиане и почитают и поклоняются им, не воздавая однако им чести, которая принадлежит одному Богу. Cont. Ceis. lib. V и VIII.

⁴⁰⁹ - Strom. VII, 7.

⁴¹⁰ - Harnack, 398.

⁴¹¹ - Hom. XIII, 3 in Levit.

- 412 - Comm. in Matth. § 85.
- 413 - Ibid. § 5.
- 414 - Coram, in Matth. cap. 15.
- 415 - Cont. Ceils. VIII, 33.
- 416 - Epist 63
- 417 - Unde apparet sanguinem Christi non offerri, si desit vinum calici, nec sacrificium dominicum legitima sanctificatione celebrari, nisi oblatio et sacrificium nostrum responderit passioni.
- 418 - Passio est enim Domini sacrificium quod offerimus.
- 419 - De lapsis.
- 420 - Qui id quod Christus fecit imitatur.
- 421 - См. выше
- 422 - К жене II, гл. VIII.
- 423 - Тертуллиан, защищая единобрачие, говорит, что жена молится о душе мужа и приносит жертву в годовичные дни его смерти (*offert annibus diebus dormitionis ejus*). De monog. с. X. Когда отойдут (две жены) ко Господу, за душу которой просишь ты, за которую делаешь годовичные приношения (*pro qua oblationes annuas reddis*; говорит он также мужу-двоеженцу.... Итак, ты предстанешь пред Господом с столькими женами, сколько будешь поминать в молитвах, если приносишь жертвы за двух и двух поминаешь чрез священника (*De exhort. ad cast. с. II. Ср. Кипр. Epist. 66*).
- 424 - См. выше
- 425 - De consecr. euchar. p. 364.
- 426 - S. 424.
- 427 - См. выше
- 428 - См. выше
- 429 - Real-encycl. s. 471.
- 430 - Handbuch d. Archäol. II, s. 66–70.
- 431 - S. 428.
- 432 - S. 429.
- 433 - Киприан называет ее общею и публичною молитвою. О мол. Госп.

434 - Апост. Пост. III, 18.

435 - Это показывают отеческие толкования на четвертое прошение молитвы Господней.

436 - Церковь смотрела на молитву Господню как на заключение всех прошений. Августи, *Denkw. B. V. s. 125.*

437 - Бунзен утверждает, что приношения со стороны членов общества делались и независимо от приобщения. Может быть в отдельных случаях это и было, но церковь смотрела на приношение и приобщение как два неразрывные акта потому что от того, кто не имел права принимать евхаристию, не принимались и приношения, напр, от еретиков и падших.

438 - О мол. Господ, гл. XIX.

439 - К жене II, гл. V.

440 - *Liturgik. B. 2. s. 517.*

441 - Киприан рассказывает, что, какая-то женщина, «покусившись недостойными руками открыть ковчег, в котором хранилась святыня Господня, опалена была огнем, изшедшим оттуда». О падших, избр. сочин, стр. 251.

442 - *De cor. milit: eucharistiae sacramentum... nec de aliorum manu, quam praesidentium sumimus.*

443 - «Когда же по совершении таинства диакон представил чашу для приобщения, и между прочим дошла очередь до нея (т. е. девочки, которой по случаю удаления родителей от гонения язычники дали жертвенной крови), малолетняя начала отвращать лицо свое» и пр; когда же диакон насильно влил ей в рот крови Христовой, у ней началась рвота. О падших. Ср. Ер, 63.

444 - О идолах, гл. VII.

445 - Терт, *de cor. milit. cap, Ш.* «Мы тщательно заботимся, чтобы что-нибудь от нашего хлеба или чаши не упало на землю. Ориг. *homil. 13, 3 in exod.* говорит: знаете вы, которые присутствуете обыкновенно при божественных таинствах (*divinis mesteriis*), как принимая тело Господне, вы со всякою осторожностью и благоговением стараетесь, чтобы от него не упало что-нибудь, и чтобы не погибло что-нибудь от священного дара».

446 - Апол. гл. XXXIX.

447 - В апостольское время, насколько позволяет видеть книга Деяний, крещение совершалось открыто, в виду народа, и притом иногда над целыми массами. Три тысячи душ, обратившихся в самый день сошествия Св. Духа, были крещены все вместе (Деян. гл. 2); вместе же крещены 12 эфесских учеников (гл. 19,7); а Филипп крестил Евнуха даже на пути (8 36).

448 - О крещении гл. XVII.

449 - Августи, *Denkwtrd.* В. XII.

450 - По крайней мере у Иеронима встречается предположение, что крещение совершалось в первенствующей церкви *In veste candida*. Так как ново крещённые одевались после крещения в белые одежды, то весьма вероятно, что и священник или епископ облачался в такую же одежду.

451 - А что это имело уже силу закона, можно с вероятностью предполагать на основании слов Тертуллиана, что диавол из подражания тоже запрещал жрецам вторично вступать в брак. Действительно, не только греко-римское законодательство, но и законодательство почти всех дохристианских народов запрещало вторичный брак для жрецов высшего разряда. Это объясняется, конечно, высоким понятием о священстве, какое присуще всем народам.

452 - Ириней говорит, что Христос пришёл спасти всех, – тех, кои возрождаются чрез Него в Бога–детей и малых, отроков и юношей, и старцев. *Adv. her. lib.* II, с. 22.

453 - Ист. религии т. V, стр. 110–112.

454 - *Contr. Ceis, lib.* 1. *Hom.* V in. *Ezech.*

455 - Название оглашения и крещения *φωτισμός* встречается уже у Иустина.

456 - Апост. Пост. кн. VIII гл. 32. Злоупотребления вкрадались и в этот институт: многие, вступив в число оглашенных, свободно грешили въ надежде, что грехи омоются в крещении. «Когда кто-либо принят в число оглашенных, пишет Тертуллиан, из того не следует, чтобы он имел свободу грешить в ожидании крещения, долженствующаго омыть все его

прегрешения. Итак, я утверждаю, что оглашённые хотя могут желать креститься, но не должны быть допускаемы к тому скоро». О пок. VI.

⁴⁵⁷ - Такой срок назначается для оглашения Апостольскими Постановлениями кн. VIII, гл. 32.

⁴⁵⁸ -]

⁴⁵⁹ -]

⁴⁶⁰ - Ист. рел. т. I стр. 50–53.

⁴⁶¹ - Ист. рел. т. I стр. 215.

⁴⁶² - Ibid. стр. 215.

⁴⁶³ - Ист. рел. т. III, стр. 243. Бык – животное священное у персов.

⁴⁶⁴ - Ист. рел. т. VI, стр. 230.

⁴⁶⁵ - Ibid. т. VI, стр. 352.

⁴⁶⁶ - О крещ. гл. XVIII.

⁴⁶⁷ - Африканский IV.

⁴⁶⁸ - Кипр. Epist. LXIV ad Fidum.

⁴⁶⁹ - Hand buch. der. ait. chr. Dogmengesch. B II. Abth. 2 S.24

⁴⁷⁰ - Cone. Eliberit (306 r.) can. 22.

⁴⁷¹ - Три тысячи крещены тотчас же после обращения; евнуха Филипп крестил тотчас же, как только тот уверовал и изъявил желание креститься; темничный страж крещен со всем домом в ту самую ночь, когда, спасенный апостолами отъ самоубийства, уверовал во Христа.

⁴⁷² - О крещ. гл. XIX.

⁴⁷³ - Иоанн крестил в Иордане и Энноне, апостолы в случайно встретившихся реках и частных домах.

⁴⁷⁴ - О крещ. гл. IV.

⁴⁷⁵ - О крещ. гл. I.

⁴⁷⁶ - О крещ. гл. II.

⁴⁷⁷ - О крещ. III-IV.

⁴⁷⁸ - О крещ. V.

⁴⁷⁹ - О крещ. гл. IX.

⁴⁸⁰ - Из писаний Тертуллиана и Киприана видно, что некоторые лица не допускались к оглашению. В Апостольских постановлениях формально предписывается епископу не допускать некоторых к оглашению и подробно перечисляются такого рода лица.

⁴⁸¹ - Иос. Флав. Древн. кн. VIII, с. 2. §. 5. Там говорится что искусство это происходит от Соломона и практикуется доныне.

⁴⁸² - Матф. XX, 22. Лук. XI, 14.

⁴⁸³ - Деян. XIX, 12–16.

⁴⁸⁴ - 1 Посл. гл. V, 4 и д.

⁴⁸⁵ - Тим. I, 20.

⁴⁸⁶ - De cor. milit. с. 3.

⁴⁸⁷ - Epist. LXXVI.

⁴⁸⁸ - Vers. einer Kirchen. Historie II lahrh. S. 238 и 233.

⁴⁸⁹ - Allgem. Gesch der chr. Kirche. I. S. 97.

⁴⁹⁰ - Buxtorf, Sinag. lud, с. 2. Августин, Denkwllrd. B. XII.

⁴⁹¹ - Aderant ergo, qui ducebant candidatum, ad locum, ubi aqua erat, ut testes et comites. Jus eccl. Protest. T. III, p. 849

⁴⁹² - В Decr. Gratian. P. III. de consecrat, distinet. IV с. 100: in catechismo, et in baptismo et in confirmatione unus patrinus fieri potest, si necessitas cogit. Non est tamen consue tudo romana; sed per singulos singuli suscipiunt.

⁴⁹³ - Впрочем, предписание это так двусмысленно, что трудно сказать, требуется ли поручительство или же только допускается, требуется ли несколько поручителей или же допускается один и то в случае нужды.

⁴⁹⁴ - Апост. Пост. кн. VIII, гл. 32.

⁴⁹⁵ - Ист. рел. т. 1, стр. 50.

⁴⁹⁶ - Ист. религ. т. 1, стр. 181.

⁴⁹⁷ - *ibid.* 215.

⁴⁹⁸ - *ibid.* т. II.

⁴⁹⁹ - *ibid.* т. III.

⁵⁰⁰ - *ibid.* т. IV.

⁵⁰¹ - Ист. религий т. I.

⁵⁰² - Напр. имена: Авраам, Иаков, Иосиф, Моисей, Самуил, Давид, Соломон и др. общие той и другой религии.

⁵⁰³ - Напр. Левий, Ездра, Неемия, особенно позднейшие.

⁵⁰⁴ - Подобные случаи представляет кн. Быт. XXV, 25. 30. XXXVI, 1. XXXII, 27; XXXV, 10.

⁵⁰⁵ - Ис. XLII, 2 и сл. LXV, 15 и д. XLVII, 1 XLVIII, 8. LVIII, 12 XLI3 и д.

⁵⁰⁶ - Acta S. Hippol. Euseb. и Soc. у Baron. Annal. ad a, 259. Августи, Denkw. B. XII.

⁵⁰⁷ - Римл. гл. 16. Кол. гл. 4. 2Тимоф. 4.

⁵⁰⁸ - Филипп. 2, 9–11. Впрочем в посл, к Колоссям встречается имя Иисус, но оно кажется перенесено из иудейства, так как Иисусъ, прозванный Иустом, из обрезанных (Кол. гл. 4. 11).

⁵⁰⁹ - Римл. гл. 16, 5.

⁵¹⁰ - Тертул. О крещ. гл. V.

⁵¹¹ - О крещ. гл. IV. В Апост. Постан. есть молитва на осв. воды. кн. VIII, гл. 29.

⁵¹² - По крайней мере в Апостольских постановлениях в состав оглашения входит между прочим, наставление относительно отречения, какое должен произносить крещаемый при купели. Кн. VII.

⁵¹³ - Впрочем, у Тертуллиана она варьируется. «Вступая в крестную купель, говорит он, мы торжественно общаемся отречься сатаны и всех дел его. О зрел. гл. IV.

⁵¹⁴ - Апост. Пост. вн. VIII.

⁵¹⁵ - Qui renati et singo Christi signati sunt. Ad Demetr. и de unit. eccl. У него встрѣчается выражение: muniatur frons ut signum Dei incolume servetur. Ер. 50.

⁵¹⁶ - Ист. религий т. 1. Красная полоса наводится отваром сандала или киноварью, белая мелом, называемым намаам, отчего и имя этого знака. Намам есть символ соединения производительных сил, причем красная полоса знак женской силы, а белая мужеской.

517 - Fidemque et confessionem, quae baptismum praecessit evertere. Евсев. VII, с. 8.

518 - О крещ. V.

519 - De cor. inilit. III.

520 - Прот. Марк. кн. 1, гл. 14.

521 - Paedag. lib. 1, с. 6.

522 - Лев. 2, 13.

523 - Матф. 5, 13. Марк. 6, 60. Лук. 15. 3. Колосс. 4, 6.

524 - О крещ. гл. V.

525 - О крещ. гл. XIII: lex tingendi imposita et forma praescripta etc.

526 - Adv. Praxeam. с. XXVI. nam nec semel, sed ter ad singula nomina, in personas singulas tingimur.

527 -]

528 - Ep. LXXIII.

529 - Denkw. B. XII.

530 - In nomine Jesu Christi remissionem peccatorum dari. Ср. Epist. LXXIII и ep. LXIIIV ad Pompej contra Stephani, Киприана.

531 - Ср. Август. Denkw. B. XII. S. 367; Mosheim de rebus Chnst. ante Const. M. p. 379 и Walch Hist. der Ketzer. I.S. 371–372.

532 - Может быть за это-то Иринеи (lib. III. с. 15) и Тертуллиан (Прот. Валент. гл. I) обличают их в лицемерии.

533 - Entwickel. der Gnost. Syst. S. 141.

534 - Ирин. adv. haeres, lib. I, с. 21: ivtot δε αὐτῶν το μεν αγειν ἐπι το δδωρ περισσόν εἶναι φάσκουσι, μιράν

535 - Καί το μεν βάπτισμα ὑπό Ἰωαννου κατηγγελται εις μετάνοιαν, τήν δε ἀπολυτρωσιν ὑπδ Ἰησου κεκομισθαι εις τελειωσιν, – говорит Иринеи.

536 - Слова эти по гречески, читаются так: βασημα, χαμοοση, βαβαιανορα мустаδιά, ρουαδα, куста, βαβοφόρ⁴ καλαχθεί. Смыслъ пхъ погречески выражается слѣд. словами: ὑπερ. πάσαν δυνα- μιν του πατρος επικαλούμαι φως ονομαζόμενον, το πνεύμα άγαμον, καί ζωη. διτι έν σώματι εβασίλευσας. Но латинскому переводу смысл такой: super omnem virtutem patris

lumen quod vocatur imploro; nec non et Spiritum bonum et vitam, quoniam in corpore regnasti. Накита Хопиат переводит так: O qui es super omnem virtutem patris, te invocamus, qui lumen et Spiritus bonus nominaris, quoniam in corpore regnasti. По мнению Rhenferd'a слова эти не еврейские, а сирские, испорченные писателями и переписчиками. По его переводу на сирский язык смысл выходит такой: «в твое имя, всеблагий Отец, жизнь света – помазание св. Духа и в искупление Ангелов». Мюнтер находит этот перевод лучше. Августа. Denkw. B. XП. S. 370 и след.

⁵³⁷ - Ούφαρέυ, ναμερψαιμαν, χαλδαιαν, μοσομηοαεία ακφραναλ ψαοόα, Ιησού Ναζαρία. По латинскому переводу Иринея смысл выходит такой: Christi non divido spiritum, cor et supercoe lestem virtutem misericordem. По переводу Khenierda на сирский язык формула получает такой смысл: «Христос, искупитель, который освободил души наши от этого мира, и всего, что в нем, во имя Иао, и искупил нас ценою своей души, есть Иисус Назарей. DenkwUrd. B. XII. S. 372.

⁵³⁸ - О крещ. гл. VII.

⁵³⁹ - Там же гл. VIII.

⁵⁴⁰ - О воскр. плоти. Гл. VIII.

⁵⁴¹ - Epist. LXXII ad Steph.: tunc enim demum plene sanctificari, et esse filii Dei possunt, si sacramento ufcroqde nascentur etc.

⁵⁴² - Слова Киприана: «Si sacramento utroque nascentur», выражающие смысл слов Спасителя: аще кто не родится водою и Духом и пр., выражает в тоже время самостоятельное значение крещения и миропомазания не только внутреннее, но и внешнее; sacramentum, по древне-церковному словоупотреблению—не таинство только в догматическом смысле, но и литургический обряд.

⁵⁴³ - Выражение Иринея о еретиках маркозианах: μυρίζουσι δε χαι αυτοί τώ βαλσαμω, показывает, что помазание после крещения (unctio у Тертуллиана) отличалось от помазания пред крещением и называлось миропомазанием. Весьма вероятно, что было различие и в самом веществе (елее), хотя Тертуллиан вещество миропомазания называет просто елеем (oleum). Если

же допустить что различия до сих пор не было, то оно должно было теперь явиться в православной церкви, в противодействие еретикам; миро должно было явиться элементом, выражающим индивидуальность таинства–рождения Духом. И действительно в Апостольских Постановлениях елей и миро различаются уже.

⁵⁴⁴ - Ср. Кипр, в вышеприведенном месте: *parum sit eis* (еретикам) *manum imponere ad accipiendum Spiritum S.*

⁵⁴⁵ - См. выше.

⁵⁴⁶ - О покаянии гл. VII.

⁵⁴⁷ - Ibid гл. VIII.

⁵⁴⁸ - De pudicitia гл. II и III.

⁵⁴⁹ - О падших и о благе терпения, и Epp. X. XIII. XXV. XLVIII. LIV и др.

⁵⁵⁰ - Strom. lib. II, с. 13.

⁵⁵¹ - Contr. Cels.

⁵⁵² - Ep. LV.

⁵⁵³ - Ep. LXXV.

⁵⁵⁴ - Ep. XLVI.

⁵⁵⁵ - Августи, Denkwurd. B. XL S. 63 и Бинг. Orig. T. VII, p. 282.

⁵⁵⁶ - Это видно из писаний Тертуллиана и Киприана, особенно из молитвы Апостольских Постановлений за кающихся.

⁵⁵⁷ - Ep. LII. Коль скоро есть большое различие между теми, которые принесли жертву (*qui sacrificaverunt*), то какое немилосердие и неуместная строгость купивших обеспечение (*libellaticos*) сравнивать с теми, которые принесли жертву.

⁵⁵⁸ - Кипр. Ep. LV. ep. LXVII. и о падших. Избр. соч. Кипр. стр. 225–229.

⁵⁵⁹ - Августин бл., сообщая о появлении этого преступления по смерти Киприана, называет его *traditio codicum*, откуда и производит название *traditores* (*de baptismo contr. Donatist lib. VII. с. 2.*) Августин, вопреки Мосгейму, справедливо не хочет разумеать под *codices* одни священные книги, но разумеет и книги церковные (богослужебные книги, мученические акты и

метрические записи), а также и священные сосуды (*vasa sacra*), ссылаясь на арелатский собор (313 г.), который в сап. 13 говоря о предателях, рядом с священными книгами упоминает *vasa Domini* и *nomina fratrum suorum*. Под *nomina fratrum* Августин понимает *δίπτυχα ζωντων* – поименные списки христиан или метрические записи. Denkwurd. B. XI. S. 66–7.

⁵⁶⁰ - Деян. XV, 29. 1Кор. VI, 9.

⁵⁶¹ - De pudic. с. IV.

⁵⁶² - Къ жене кн. II, гл. 3.

⁵⁶³ - Кипр. ер. LII и Дионис. у Евсев. lib. IV, с. XLIV: *morituris, si suplices petant, venia indulgeatur*. Спб. карфар. III. с. 35.

⁵⁶⁴ - Denkwllrd. B. XI, S. 67. Бона, сказавши, что у Тертуллиана, Киприана и др. писателей до 250 г. по Р. Хр. нет указания на разделение кающихся на классы или степени, замечает, что это было тогда или предоставлено благоразумию епископов или же произошло после ереси Навата, находя последнее более вероятным. Ср. Бинг. Orig. T. VIII, p. 100.

⁵⁶⁵ - Некоторые ученые (напр. Marinus и Dodwell) считают это послание неподлинным или повреждённым, позднейшими вставками. Но, основания, приводимые ими в пользу этого, по замечанию Августина, при беспристрастной критике, не могут быть признаны вполне достаточными. В частности, последнее (XI) правило Morinus, Du Pin, Tillemont, ROssler считают позднейшею прибавкою. Последний замечает, что это и не правило вовсе, а объяснение степеней или слов, которыми означались степени церковного покаяния, и что это скорее замечание древнего схоласта. Но если даже допустить, что Григорий не есть автор этого послания и что последний канон, в котором объясняются степени покаяния, приложен к этому посланию позднейшею рукою, во всяком случае несомненно, что в начале IV в. эта классификация кающихся была уже общепринята и предполагается как дело известное. (Соб. Анкир. 314 г. пр. 4–6. 9. Соб. Ник. 325 г. пр. 11–14. Посл. Василия В. к Амфилохию с. 23, где указаны 4 степ.). Притом, уже литургия Ап. Постановлений предполагает эти степени. В виду этого не представляет большой важности вопрос: в конце ли III века или

в начале IV эти степени определены канонически. Апостольские постановления, в связи с церковными обстоятельствами, заставляют признать за несомненное, что эти степени практиковались церковью уже в III веке. Августа, *Denkwid. S. 70–71.*

⁵⁶⁶ - Σξω της πύλης του ευκτήριου, ένθα εστώτα τον έλΐαρτάνον-
τα ΧΡή των εισιόντων δεισθαι πιστών, υπέρ αυτόν αυχεσθαι.

⁵⁶⁷ - Тертул. *de poenit. c. IX. de pudic. c. XIII* и особ. *c. IV*, где прямо говорится, что виновные в противоестественных грехах не только удаляются от дверей церковных, *tecto submoTemus*. Киприан говорит: чем более согрешили мы, тем горестнее плакать должны...; покаяние да не бывает менее согрешения... Молиться следует прилежнее и просить, день в плаче препровождать, ночи в бдениях и слезах; время все употреблять на слезные рыдания; поверженными на земле лежать, в пепле и вретище валяться; по погублении одеяния Христова никакия здесь уже не хотеть одежды. О падшихъ. Избр. сочин. стр. 262.

⁵⁶⁸ - Вас. В. пр. 22. Амвр, *ad. virg. laps. c. 8.* Евс. *h. e. V 28.*

⁵⁶⁹ - 'Η άχρόασις ενδοθι της πόλης έν τώ νάρθηκα ένθα έστά-
ναι χρή τον ημαρτηκοτα, εως των κατηχουμένων, καί έντεϋδεν
έξέργεσθαι. Άκούων γαρ, ρησί, τών γραφών καί της διδασκαλίας,
έκβαλλεσίϋ, και 'μη άξιουσθω προσευχής.

⁵⁷⁰ - Пр.75

⁵⁷¹ - *Denkwird. B. XI. S. 73.*

⁵⁷² - Августи ссылается на 19 пр. Соб. Лаод., 11 пр. Ник. и 21 Анкир. соб.

⁵⁷³ - ινα συνίσταται τοΧς πίστοις, χαί μή εξέρχεται μετά των
κατηχουμένων.

⁵⁷⁴ - Соб. Ник. пр. 11. Соб. Анкир. пр. 4.

⁵⁷⁵ - *De poenit. lib. I. c. 22.*

⁵⁷⁶ - *Primit. Christ. lib. I. c. 8.*

⁵⁷⁷ - О падших и *epist. XLVI*. Характерно рисуется это состояние падших Ориген. «*Si quis lapsus, conscius sit sibi, procedat in medium et ipsi sui accusator existat; dicat alii cuilibet,*

longe fac te a me, neque accedas ad me, duia immundus sum. Hom II. in Ps. 37.

578 - О падших. Тертуллиан, говоря, чего требует исповедь (exomologesis) употребляет выражения, которые как будто повторяет за ним Киприан: de ipso quoque habitu atque victu mandat, sacco et cineri incubare, corpus sordibus obscurare, animum moeroribus deicere etc. De poenit. c. VIII.

579 - Denkwurd. B. XI. S. 81.

580 - Conc. Toletan. III. c. 12 Амвр. ad virg. laps. c. VIII.

581 - Пост. Апост. кн. I, гл. 3. Епиф. haeres. LXXX.

582 - Созом. hist. есс. НЬ. VII, с. 16 и др.

583 - Иерон. in Ioel. c. 2. Амвр. de poenit. lib..II, с. 10.

584 - Кипр, выше приведенное место.

585 - Погребение умерших возлагает на кающихся Собор карфагенский VI: mortuos poenitentes ecclesiae efferant et sepeliant. can. 81.

586 - Ев. есс. lib. VI. c. 44.

587 - Epist. LII, ad Anton.

588 - Соб. карф. II. 252 г.

589 - Римский I. 252 г.

590 - Антиох. I.

591 - Ad martyres, c. 1. De pudic. c. 22.

592 - Евс. hist. eccl. lib. VI. c. 41. 42.

593 - Schrockh, der christ. Kircheugesch. Th. IV. S. 285.

594 - Ер. VIII. и ер. x. ad martyres et confesores, qui lapsis petierunt dari pacem.

595 - Соб. Ник. с. XII. Анкир. с. V.

596 - Antiquit VIII, p. 171–182.

597 - Апост. прав. пр. XLV. (LII).

598 - Соб. Карфаг. II. С. 8 и 4.

599 - Евс. hist eccl. lib. VI С. 44.

600 - Соб. Карфаг. II. с. 3–4. IV. 76–79 и др.

601 - Kirchenhist. IV. Jalirh. Th. II. S. 322.

602 - Denkwurd. C. XI. S. 106.

⁶⁰³ - Кипр, epist. 20. 29. 68.

⁶⁰⁴ - Напр. соб. карфаг. IV. с. 68: ex poenitentibus, quamvis sit bonus, clericus non ordinetur. Si per ignorantiam episcopi factum fuerit, deponantur a clerp. etc.

⁶⁰⁵ - Кипр. ер. XVI: ceteros cum ingenti populi suffragio recepimus.

⁶⁰⁶ - Соб. Карфаг. II. с. 7 и др.

⁶⁰⁷ - Феодорит, hist eccl. lib. IV. с. 9.

⁶⁰⁸ - Кипр. О падших.

⁶⁰⁹ - Апост. Постан. кн. II, гл. 18.

⁶¹⁰ - О покаян. гл. VI.

⁶¹¹ - Кипр. ер. 66: quse nunc ratio et forma in clero tenetur ut qui in ecclesia Domini ordinatione clerica promoventur in nullo ab administratione piviua avocentur etc.

⁶¹² - Кипр, ер. 75: qui eis (Apostolis) ordinatione vicaria successerunt.

⁶¹³ - Выражение: Deus, Christus episcopos facit, ordinat – часто встречается у Киприана.

⁶¹⁴ - Кипр. ер. 73.

⁶¹⁵ - Кипр. ер. 65: meminisse nutem diaconi debent quoniam apostolos, id est, episcopos et praepositos, Dominus elegit, diaconos autem... apostoli sibi constituerunt Если между епископами и пресвитерами различия не полагается в сущности, – то возвышенное епископского достоинства на практике неизбежно должно было вызвать специфическое разграничение этих степеней священства и в теории.

⁶¹⁶ - Ordinationes eorum temerariae, leves, inconstantes: nunc neophytos conlocant; nunc saeculo obstrictos; nunc apostatas nostros... Jtaque alius hodie episcopus, cras alius; hodie diaconus, qui cras lector; hodie praesbyter, qui cras laicus. Nam et laici sacerdotalia munera injungunt.

⁶¹⁷ - Leutwein, Gesch. der Rei. Meinungen des ersten Iahrhunderts. Th. I.

⁶¹⁸ - Haeres XXX. § 15. 18: παρθενίαν ου δέχονται, ἀναγκάζουσί καί πάρ ἡλικίαν ἐκγαμίζουσι τοὺς νέους..., ἐπιτρέπουσιν

ἀχρι καί δευτέρου καί τρίτου καί εβδόμου γάμου.

⁶¹⁹ - Тертул. Посл, к жене.

⁶²⁰ - Неандер, genet. Entwickel. d. gnost. Systeme. Августин Denkwiird. B, XI.

⁶²¹ - Климент алекс. подробно трактует об этом в Stromat. lib. III и II, с. 23. в Paedag. lib. II, с. 10.

⁶²² - Strom. III, с. 5–6.

⁶²³ - Клим, александр. Strom. III. Неандер, genet. Entwickel. der gnost. Systeme. S. 80–61. Августин, Denkwiird. B. XI, S. 238.

⁶²⁴ - Ирин. Adv. haeres, lib. I. с. 25 и 22. Епиф. Haer. XXIII, 2.

⁶²⁵ - Kirchl. Alterthtimern der Gnostiker, S. 192.

⁶²⁶ - Терт. Adv. Marc. I. 1. ср. IV, 34. Епиф. Haeres LXVII.

⁶²⁷ - Истор. церк. Иннок. т. I.

⁶²⁸ - De cultu foemin. lid.II., с. 11. De velandis virgin. C. 3.

⁶²⁹ - Пастырь кн. II, Зап. 4. 8. 11 и др. Посл, к Поликарпу.

⁶³⁰ - Strom. lib. III и lib. II, Paedag. lib. II, с. 10.

⁶³¹ - В послании Игнатия к Поликарпу говорится: πρέπее τοΓς γαμαοα: καί ταίς γαμοόσαίς μετά γνώμης τοο έπίσκόκου την εν ωσιν ποιεΓςθαε, тva o γάμος ή κατά κορών, καί μή κατ' βтτίθυμίαν.

⁶³² - Тертул. de monog. с. XI: ut igitur in Deo nubas secundum legem et Apostolum, si tamen hoc curas, qualis es, id matrimonium postulans, quod eis a quibus postulas, non licet babere ab episcopo monogamo, a presbyteris et diaconis ejusdem sacramenti (i. e. qui etiam ad monogamiam sunt obligati), a viduis, quarum sectam in te recusasti ect.

⁶³³ - Тертул. de pudicit. с. IV: occultae conjunctiones, id est, non prius apud ecclesiam professae, juxtra moechiam et fornicationem judicari periclitentur.

⁶³⁴ - История религий. Т. I, стр. 61 и след.

⁶³⁵ - Там же стр. 215 и др.

⁶³⁶ - Там же. Т, II, стр. 206.

⁶³⁷ - Ист. рел. Т. III, стр. 260 и сл.

⁶³⁸ - Там же. Т. IV, стр. 281.

639 - Истор. религ. Т. V. Ceremonies nuptiales des peuples anciens et modernes, par Ch. Laumier. Paris, 1829. стр. 67–75.

640 - Оружие это было посвящено Юноне, покровительнице брака. Прическа символически изображала решимость жить целомудренно с супругом с одной стороны, с другой служила как бы прообразом того, что будущая жена при рождении даст детей храбрых и мужественных.

641 - Истор. рел. т. VI. Ceremonies nuptiales p. 132–140.

642 - Быт. гл. XXIV. Руфь. гл. III и 14.

643 - Быт, XXIV, 22 и 53.

644 - В кн. Песнь Песней божественный жених представляется в венце, которым венчала его мать его в день обручения и в день веселия, (гл. Ш, П).

645 - Ceremonies nuptiales des peuples anciens et modernes, par Ch. Laumier. p. 223–228.

646 - О мол. Господ, гл. XVI. De velandis virgiu. I. 17.

647 - Кн. Быт. гл. XXIV, Тертул. de veland virgin c. XI.

648 - Амврос. ер. LXX.

649 - Аполог, гл. VI.

650 - О идодослуж. гл. XVI,

651 - Paedag. lib. III. c. 11.

652 - Плиний в bisfc. nat. lib. XXXIII, c. 1. говорит: etiam nunc sponsae annulus ferreus mittitur isque sine gemma.

653 - De veland. virgin.

654 - Antiquit. T. IX p. 319–320.

655 - Piedag. lib. III, c. II.

656 - Ad uxorem, lib. II, c. 8. 9.

657 - De veland. Virgin.

658 - De cor. milit. c. XIII: coronant et nuptiae sponsos etc.

Тертуллиан впрочем несочувственно относится к этому обычаю.

659 - De oratione c. XII.

660 - De bapt. c. V.

661 - Посл, к Скан. гл. IV.

662 - У Ев. кн. VII, гл. 22, Место это приведено ниже.

- 663 - Ист. рел. Т. I стр. 81и др.
- 664 - Ист. рел. Т. I стр. 194 и др.
- 665 - Ист. рел. Т. I. стр. 217
- 666 - Там же стр. 221.
- 667 - Ист. рел. Т. II. стр. 211.
- 668 - Ист. рел. Т, II, стр. 311.
- 669 - Истор. религ. Т. III. стр. 255–257
- 670 - Ист. рел. Т. IV стр. 213.
- 671 - Там же стр. 284.
- 672 - Истор. рел. Т. V.
- 673 - Ист. рел. Т. VI. Августи, Denkkurd. В. XII.
- 674 - Быт. 25, 9; 35, 29.
- 675 - Быт. 46, 4.
- 676 - Быт. 50,1.
- 677 - Деян. 9, 37.
- 678 - Матф. 27, 59. Иоан. 11, 44.
- 679 - Лук. 7, 14.
- 680 - Сам 31, 32.
- 681 - 1Сам. 3, 31. 2Сам. 3, 32. Иов. 21, 38.
- 682 - 1Сам. 31, 12; 1Сам. 31, ст. 13; Ам. 6, 10; Лев. 20, 14; 21,
- 683 - Быт. 50, 2 и 26.
- 684 - Иоан. 12,7.
- 685 - Иоан. 19,39 и др.
- 686 - Быт. 23.2.
- 687 - Числ. 19, ид. Библейская Археология Кейля. Тр. К. А. 1875 г. Июль.
- 688 - У Евс. кн. VII, гл. 22.
- 689 - Только Китайцы вставляли умершему распорку в рот, чтобы челюсти не сходились (Истор. рел. т. II); а римляне на костре открывали глаза умершему, чтобы показать ему небо. (Плин. hist. nat. lib. XI, с. 37).
- 690 - Деян. 9, 37.
- 691 - Аполог, гл. 42.

⁶⁹² - У Евс. кн. VII. гл. 17 и 27.

⁶⁹³ - Октав. Минуц. гл. XI. Впрочем, некоторые аскеты, напр. Антоний в. старались уничтожить этот обычай, «яко бесовский. Но св. Антоний восставал вероятно против бальзамирования в той форме, в какой было оно в Египте, а не против помазания, благовонными мастями.

⁶⁹⁴ - Евс. кн. VII, 16.

⁶⁹⁵ - Denkwurd. B. XI. S. 556.

⁶⁹⁶ - За вероятность этого предположения ручается несомненный исторический факт, что христиане этого времени собирались в усыпальницах и на гробах мучеников совершали евхаристию.

⁶⁹⁷ - Paedag. кн. II, 8.

⁶⁹⁸ - О венце воин. гл. X.

⁶⁹⁹ - Октав. Минуц. Фелик. гл. XII и XXXVIII.

⁷⁰⁰ - Вышеприведенное место Дионисия.

⁷⁰¹ - Аполог, гл. 42.

⁷⁰² - De vita Cyp. Ист. церк. Ипнок. стр. 169.

⁷⁰³ - У Евс. кн. VII, гл. 22.

⁷⁰⁴ - Октав. Минуц. Феликс, гл. XI и XXXVII.

⁷⁰⁵ - Тертул. О душе, гл. 51.

⁷⁰⁶ - Августи, Denkwurd B. XI. S. 541.

⁷⁰⁷ - Евс. кн. VII, гл. 16.

⁷⁰⁸ - Закон XII таблиц: «мертвого человека в городе не погребать и не сжигать», подтвержден был Адрианом, Антонином Нежным и Диоклитианом.

⁷⁰⁹ - Матф. гл. 27, 60. Лук. 7, 12. Иоан. 11, 30.

⁷¹⁰ - Иерон. о писат. гл; I и XV.

⁷¹¹ - Барон, ч. IX.

⁷¹² - У Евс. кн. VII, гл. II. – Ср. Терт, к Скап. гл. III,

⁷¹³ - Der christl. Gemeinde Gottesd. S. 456–57.

⁷¹⁴ - Вопреки Краббе, считавшему относящиеся сюда главы (54–61) позднейшею вставкою, это согласно признано многими учеными. Harnack, S. 460.

⁷¹⁵ - Кн. I, Вступление.

⁷¹⁶ - Кн. II, гл. 25.

⁷¹⁷ - Кн. III, гл. 15.

⁷¹⁸ - Кн. II, гл. 25.

⁷¹⁹ - Кн. II, гл. 6. Представление это основано на Иезек. 33, 7–9: «сыне человек, в стража дах ты дому Израилеву и проч.

⁷²⁰ - Кн. II, гл. 11. Слова св. Матф. 16, 19; 18, 18 относятся к епископам.

⁷²¹ - Кн. II, гл. 19.

⁷²² - Кн. II, гл. 26.

⁷²³ - Выражение это напоминает выражение Киприана о еретике: «презрев епископов, оставив священников Божиих, дерзает учреждать другой алтарь» и пр., обстоятельство, указывающее на близкое отношение второй книги к событиям Киприанова времени.

⁷²⁴ - Кн. II, гл. 27. В следующей 28 главе предписывается даже на пиру отделять части – епископу, как священнику, в честь Бога, вручившего ему священство, диаконам в честь Христа, пресвитерам в честь апостолов, чтецу в честь пророков; чтецу, певцу и привратнику назначается одна часть, диаконам и пресвитерам две части, епископу вероятно вдвое против них, т. е. четыре части. «Каждому достоинству пусть оказывают миряне подобающую честь в даяниях и пожертвованиях жизненных». В 31 главе VIII книги епископу назначается четыре части, пресвитеру три, диакону две, остальным клирикам по одной части.

⁷²⁵ - Выражение это, напоминает взгляд Тертуллиана, по которому языческое богослужebное устройство скопировано Нумою с иудейского.

⁷²⁶ - Так называется языческий жрец, – чем опять указывается на древнее воззрение, не допускающее ничего священного вне откровенной религии.

⁷²⁷ - Кн. II, гл. 29.

⁷²⁸ - Кн. III, гл. 10.

⁷²⁹ - Когда говорится, что епископ получает благословение от епископов, т. е. от равных, а пресвитер не только от епископа, но и от сопресвитера и дает сопресвитеру (т. е. равному), то под благословением в этом случае нужно разумеать не благостование в собственном смысле, т. е. даваемое рукою, но или св. дары евхаристии, которые посылались из одной церкви в другую в виде благословения (лаод. соб. пр. 14) или же благословенный хлеб, такъ как о епископе и пресвитере прямо говорится, что они не благословляются, т. с. не получают благословения от руки равного и низшаго. Гл. 28. Примеч. переводч.

⁷³⁰ - При Киприане, какъ мы видели, диаконы преподавали чашу.

⁷³¹ - Охранение входа женщин возлагается на диакониссуже во II книге гл. 57. В III книге подробно определяются обязанности диаконисс при крещении женщин: они помазуют елеем и миром части тела, исключая чела, которое помазует епископ или пресвитер и служат воспреемницами женщин (гл. 15 и 16).

⁷³² - Кн. VIII, гл. 28. В III книге также предписывается, чтобы пресвитеры и диаконы рукополагались от епископа, но чтобы «ни пресвитер, ни диакон не рукополагали клириков из мирян, но чтобы пресвитерь только учил, возносил (т. е. совершал евхаристию), крестил, благословлял народ, а диакон чтобы прислуживал епископу и пресвитерам, т. е. исправлял должность диаконскую, но отнюдь чтобы не совершал и прочаго» (гл. 20). Ясно, что в VIII книге точнее и подробнее определяется тоже отношение степеней клира, какое определено отчасти въ III книге.

⁷³³ - Кн. II, гл. 57.

⁷³⁴ - Кн. II, гл. 57.

⁷³⁵ - Но крайней мере на это указывается, когда после предписания относительно охранения входа мужчин и женщин, говорится: «ибо и в скинии свидения и в храме Божиим сохранялся тотъ же чин и порядок».

⁷³⁶ - Кн. VI, гл. 30.

⁷³⁷ - Кн. II, гл. 59.

- 738 - Кн. II, гл. 60.
739 - Кн. VIII, гл. 34.
740 - Кн. II, гл. 59.
741 - Кн. V, гл. 20.
742 - Кн. VII, гл. 23.
743 - Кн. VIII, гл. 33.
744 - Кн. V, гл. 13.
745 - Кн. VIII, гл. 33.
746 - Кн. V, гл. 13.
747 - Кн. VIII, гл. 33.
748 - Кн. V, гл. 17.
749 - Киприан называет его истинным светом и днем истинным, как видели мы.
750 - Кн. V, гл. 19.
751 - Кн. V, гл. 19.
752 - Там же.
753 - Кн. VIII, гл. 33.
754 - Кн. V, гл. 20.
755 - Кн. VIII, гл. 33.
756 - Кн. V, гл. 20.
757 - Гл. 33.
758 - Гл. 33.
759 - Кн. V, гл. 18–19.
760 - Кн. V, гл. 20.
761 - Там же.
762 - В понедельник и четверг, по свидетельству св. Епифания постились особенно фарисеи. (О фарис. гл. 2. Твор. св. отец ч. 1). В противоположность им предписывается пост въ два другие дня, в основание которого полагаются события из страданий Спасителя, совершившиеся в эти дни.
763 - Кн. VII, гл. 23.
764 - Кн. V, гл. 20.
765 - Кн. II, гл. 59.

- 766 - Кн. VIII, гл. 35–37.
- 767 - Кн. VIII, гл. 37–39.
- 768 - См. Апост. Пост. стр. 244–245.
- 769 - Кн. VII, гл. 47.
- 770 - Там же гл. 48.
- 771 - Кн. VII, гл. 30.
- 772 - Кн. II, гл. 57. Ср. гл. 39.
- 773 - Последние только в литургии VIII книги.
- 774 - Поэтому, епископы, когда намереваетесь вы приступить къ молитве, то после чтения и псалмопения и поучения на писания, диакон пусть говорит: да никто на кого» и пр.
- 775 - Кн. II, гл. 39.
- 776 - Кн. II, гл. 50.
- 777 - Der chr. Gemeindegottesd. S. 472. Anm. 1.
- 778 - «Ибо написано – продолжается – : « молчи и слыши, Израилю (Втор. 27. 9) и опять: «ты же zde стани и слушай (Втор. 5, 3). На чтение свящ. книг при богослужении, очевидно, переносится ветхозаветное воззрение.
- 779 - Кн. II, гл. 54.
- 780 - Кн. VIII, гл. 5.
- 781 - Там же. Привествие: благодать Господа нашего Иисуса Христа, любви Бога и Отца и причастие Св. Духа со всеми вами «в этом месте в обыкновенный состав литургии вероятно не входило, потому что оно составляет возглас в другомъ месте, как увидим.
- 782 - In Genes. Hom. X. I; in Exod. Hom. XIII, 3.
- 783 - Кн. VIII, гл. 9. Это возглашение в разных списках греческих читается различно: в одних проελθετω, в других: пресеλθέτω. То и другое чтение совершенно верно, так как взятые вместе выражают то, что требовалось возгласом, в какой бы форме онъ ни произносился – въ формѣ ли проελθειω или въ формѣ пресеλθέτω. Во II книге (гл. 57) предписывается стеречь двери, чтобы не вошел во время священнодействия неверующий или непросвещенный; в книге VIII (гл. 11) повторяется то же предписание – стеречь двери, чтобы ни изъ

собрания никто не выходил, ни в собрание не входил, хотя бы пришел верующий.

⁷⁸⁴ - Выражение: «о мире и благосостоянии мира» буквально встречали мы у Тертуллиана; оно сохраняется в первой ектении литургии и доныне и перешло в другие ектении. – Эту ектению, по всей вероятности, имел в виду Тертеллиан, говоря о молитве христиан. Если же у него не указывается дальнейших предметов или прошений, – это объясняется тем, что в своей Апологии он не намерен был излагать подробно содержание богослужебных занятий христиан, а лишь вкратке хотел указать их, и с апологетической целью называет лишь те предметы молитвы, которые бы показывали отношение христиан к миру и государству.

⁷⁸⁵ - Обычай возносить моление за всю церковь, за частные церкви и их епископов, а также за пресвитерство и диаконство началом своим восходит, по всей вероятности, к эпохе мужей апостольских.

⁷⁸⁶ - Последние прошения произошли, нужно полагать, в третьем веке.

⁷⁸⁷ - О просвещенных и о всех христианах, повсюду находящихся, возносилось моление еще во время Иустина.

⁷⁸⁸ - Это прошение и следующее за ним указывают на время жестоких гонений и были бы анахронизмом, если бы молитва или ектения эта принадлежала времени, позднему третьему веку.

⁷⁸⁹ - За врагов и ненавидящих молились христиане гораздо раньше, какъ видели мы из свидетельств Иустина и Тертуллиана.

⁷⁹⁰ - Апост. Пост. кн. VIII. гл. 10.

⁷⁹¹ - Кн. VIII, гл. 12.

⁷⁹² - Кн. II, гл. 57. В первоначальной практике, описанной напр. у Иустина, эта ектения и молитва, кажется, и действительно следовали за принесением даров; но в практике, предполагаемой «Постановлениями» она или ей подобная ектения могла иметь место какъ будто только пред принесением даров; так как по принесении в 12 гл. VIII книги

упоминается лишь о безмолвной молитве священнослужителей пред самым священнодействием.

793 - Кн. VIII, гл. 11.

794 - Первое выражение в 11 главе VIII книги, а другое во II книге.

795 - В VIII кн. 11 гл.

796 - Во II и VIII книге.

797 - В 12 гл. VIII книги, т. е. уже въ последнемъ дополнительном отрывке.

798 - В 12 гл. VIII кн.

799 - В 11 гл. VIII кн.

800 - Выражение это взято, конечно, от акта, совершавшегося над дарами; но как самый акт, такъ и название его, едва ли не стоят в положительной или отрицательной связи с ветхозаветными «возношениями», которые часто упоминаются в псалмах.

801 - Выражение это буквально встречается у Иринея.

802 - Кн. VIII, гл. 12.

803 - Кн. VIII, гл. 13.

804 - Гл.14.

805 - Гл.15.

806 - Правосл. Обозрение 1862 г. Август.

807 - Кн. III, гл. 10.

808 - Кн. III, гл. 11.

809 - Кн. VI, гл. 15.

810 - Кн. VIII, гл. 32.

811 - Кн. VII, гл. 18. Содержание оглашения VII, гл. 39.

812 - Кн. VII, гл. 39.

813 - Кн. VII, гл. 40.

814 - Кн. VII, гл. 22.

815 - Кн. VII, гл. 41.

816 - Кн. VII, гл. 42.

817 - Он называется елеем радования Кн. II, гл. 32

818 - Кн. VII, гл. 22.

- 819 - Кн. III, гл. 15.
820 - Кн. VII, гл. 43.
821 - Кн. III, гл. 16 и VII, 43.
822 - Кн. III, гл. 16.
823 - Кн. II, гл. 32 и Кн. III, гл. 15.
824 - Кн. III, гл. 15 и 16.
825 - Кн. VI, гл. 44.
826 - Кн. III, гл. 17.
827 - Кн. II, гл. 32.
828 - Кн. VI, гл. 15.
829 - Кн. II, гл. 8.
830 - Кн. II, гл. 12.
831 - Кн. II, гл. 14.
832 - Кн. II, гл. 16 и 18.
833 - Кн. III, гл. 20; ср. гл. II.
834 - Кн. VIII, гл. 4.
835 - Кн. VIII, гл. 5.
836 - Кн. VIII, гл. 16.
837 - Кн. VIII, гл. 17 и 18.
838 - Кн. VIII, гл. 21.
839 - Кн. VIII, гл. 22.
840 - Кн. VIII, гл. 19 и 20.
841 - В сочинении *corona militis* с. 1, писанном уже по
переходе его в монтанизм.
842 - Кн. III, гл. 2.
843 - Кн. VI, гл. 27 и 30.
844 - Кн. VI, гл. 30.
845 - Второз. 34, S. В нашей славянской библии читается
тридесат дней, но в некоторых греческих кодексах, по
замечанию переводчика «Постановлений» здесь читается
Τεσσαραχοντα ημερας.
846 - Кн. VIII, гл. 41.

⁸⁴⁷ - Μνείαι, memoriae – означает и гробницы и поминовения усопших.

⁸⁴⁸ - Кн. VIII, гл. 42–44.