В. В. БОЛОТОВ

Собрание церковно-исторических трудов

ТОМ ТРЕТИЙ

Фонд

«Русское Православие»

В. В. БОЛОТОВ

СОБРАНИЕ ЦЕРКОВНО-ИСТОРИЧЕСКИХ ТРУДОВ

К столетию

со дня кончины

ВАСИЛИЙ ВАСИЛЬЕВИЧ БОЛОТОВ

СОБРАНИЕ ЦЕРКОВНО-ИСТОРИЧЕСКИХ ТРУДОВ

В ВОСЬМИ ТОМАХ

МОСКВА
«МАРТИС»

ВАСИЛИЙ ВАСИЛЬЕВИЧ БОЛОТОВ

СОБРАНИЕ ЦЕРКОВНО-ИСТОРИЧЕСКИХ ТРУДОВ

ТОМ ТРЕТИЙ

Лекции по истории древней церкви

История церкви в период до Константина Великого

МОСКВА
«Мартис» 2001

ББК 87.3
Б 34

Оригинал-макет изготовлен при содействии
Российского Союза ветеранов Афганистана

Редакционная коллегия
А. И. Сидоров (председатель), Е. А. Карманов,
В. П. Лега, А. В. Храпов

Издание подготовил
А. В. Храпов

Болотов В. В.
Б 34 Собрание церковно-исторических трудов. Т. 3: Лекции по истории древней церкви. История церкви в период до Константина Великого / Прим. профессоров А. И. Бриллиантова, свящ. Д. А. Лебедева, А. И. Сидорова.— М.: Мартис, 2001.— X, 534 с.

В третий том собрания церковно-исторических трудов В. В. Болотова вошла вторая часть «Лекций по истории древней церкви», охватывающая первые три века истории христианства, изданная А. И. Бриллиантовым в 1910 г., исправленная и дополненная ранее не публиковавшимся лекционным материалом.

ISBN 5-7248-0061-6
ISBN 5-7248-0073-X, т. 3
© Издательство «Мартис»,
Фонд «Русское Православие», 2001

От издательства

В этом томе «Собрания церковно-исторических трудов» В. В. Болотова мы публикуем вторую часть его «Лекций по истории древней церкви», в которых излагается период до Константина Великого. Это история гонений, первых успехов распространения христианства, становления церковного учения и дисциплины.

В основе данного тома лежит публикация А. И. Бриллиантова 1910 г., исправленная и дополненная ранее не изданными фрагментами лекций В. В. Болотова. Так, параграф 3 главы IV первого отдела «Распространение христианства на Западе» (стр. 303–325) дополнен очерком истории христианизации Британии и Ирландии, который был специально прочитан В. В. Болотовым студентам С.-Петербургской Духовной Академии в 1897/1898 гг. в память о проповеди Августина кентерберийского англам в VI–VII вв. В этом очерке В. В. Болотов касается деятельности ирландских монахов (св. Патрика, Вергилия и др.), рассматривает борьбу сторонников римской и ирландской практики, подробно излагает историю становления британской церкви при преемниках Августина. Глава VI второго отдела настоящего тома «Церковный строй в первые три века христианства» (стр. 477–491, 520–523) публикуется по сохранившемуся автографу В. В. Болотова.

Как и в предыдущем томе для удобства читателей проф. А. И. Сидоровым и М. Л. Воскресенским сделан перевод греческих и латинских терминов и выражений (в большинстве случаев приводятся в тексте в скобках и особо не оговариваются). Примечания, составленные для издания 1910 г. проф. А. И. Бриллиантовым (помечены А. Б.), проф. свящ. Д. А. Лебедевым (Д. Л.) — и для настоящего издания проф. А. И. Сидоровым (А. С.), находятся в конце книги.

Содержание

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ В ПЕРИОД ДО КОНСТАНТИНА В. . . . 1
Общий характер этого периода (3).

ОТДЕЛ ПЕРВЫЙ
Христианство и мир языческий: борьба христианства с язычеством в жизни и мысли

I. Церковь послеапостольская и римская империя 7

1. Мученичество 7
Значение мученичества как исторического явления (7).

2. Причины гонений на христиан 15
1) Отношение к христианству простого народа. Обвинения против христиан со стороны народа (15).— 2) **Отношение к христианству правительства.**— Положение вопроса в ученой литературе (17).— *Общие причины гонений на христианство со стороны правительства* (19).— Государственный характер религии в римской империи, консерватизм и формализм римского характера и религиозная поверхностность римлян (19).— Отношение к другим культам и к иудейству (24).— Отношение к христианству (26). *Юридические основания гонений на христиан* (29).— Преследование по форме (30) и по содержанию: обвинение в магии, в безбожии и в оскорблении величества (35).— *Формы судопроизводства над христианами.*— Суд в собственном смысле и coërcitio (42).— 3) **Отношение к христианству интеллигенции.**— Взгляд на христиан, как на врагов культуры и политической жизни (44).

3. История гонений 49
Разделение ее на периоды (49).
Период первый. Церковь sub umbraculo religionis licitae (judaicae)
Положение христиан до гонения при Нероне.— Неразличение язычниками христиан от иудеев (51).— *Гонение при Нероне.*— История и мотивы гонения (54).— Вопрос о кончине апостолов Петра и Павла (60).— *Гонение при Домициане.*— Характер его царствования и отношение к иудеям и христианам (60).— Вопрос о Флавии Клименте (63).— Предание об ап. Иоанне (64).
Период второй. Христианство как religio illicita
Век Антонинов.— Славная эпоха в истории римской империи (65) и перемена в положении христиан (69).— *Рескрипт Траяна*

и его значение.— Переписка Плиния с Траяном (70).— Значение рескрипта Траяна (75).— *Мученики при Траяне.*— Св. Игнатий антиохийский (79).— Симеон иерусалимский (82).— Климент римский (82).— *Рескрипты с именами Адриана, Антонина Пия и Марка Аврелия.*— Доверие христианских писателей к подложным рескриптам (84).— Рескрипты, приписанные Марку Аврелию (86) и Антонину Пию (87).— Рескрипт Адриана и его подлинность (89).— *Мученики при Адриане, Антонине Пие и Марке Аврелии.*— Вопрос о времени кончины св. Поликарпа смирнского (93) и рассказ о его мученичестве (97).— Мученики в Риме при Антонине Пие (101).— Мученичество св. Иустина Философа и его учеников (103).— Гонение при Марке Аврелии и мученики в Галлии (103).— *Положение христиан при Коммоде.*— Характер императора и влияние на него Маркии; улучшение положения христиан (106).— Мученики исхлиские (scilitani) (107).— Аполлоний (108).— Отношение к христианам проконсулов и других должностных лиц (109).— *Положение христиан при императорах восточного происхождения и их преемниках до гонения при Декии.*— Септимий Север и его отношения к христианам (111).— Мученики в Александрии (112).— Мученичество Перпетуи cum sociis (112).— Каракалла (115).— Гелиогабал (116).— Покровительство христианам Александра Севера (117).— Гонение при Максимине Фракиянине (119).— Положение христиан при Гордиане и Филиппе (120).

Период третий. Христианская церковь как общество, гонимое самим правительством

Гонение Декия.— Характер императора (120).— Эдикт против христиан и его выполнение (121).— Падшие; libelli (123).— Исповедники и мученики (125).— Удаление Киприана карфагенского, Дионисия александрийского и Григория неокесарийского (127).— Положение христиан при Галле (129).— *Гонение Валериана.*— Начало его царствования (130).— Эдикты против христиан (131).— Мученики и отношение к христианству языческого населения (132).— *Эдикт Галлиэна и положение христиан до гонения при Диоклетиане.*— Характер Галлиэна (135).— Эдикт в пользу христиан и его значение (136).— Положение христиан в дальнейшее время (141).— Аврелиан и его отношения к христианам (145).— *Гонение при Диоклетиане и его соправителях и положение христиан при их преемниках.*— Реформы Диоклетиана (147).— Влияние Галерия (148).— Начало гонения (150), эдикты и их выполнение (150).— Положение христиан после 305 года (155).— *Действительный характер гонения Диоклетиана и неудача попытки Максимина.*— Отношение к христианам языческого населения и властей (156).— Попытка Максимина продолжить гонение (161).

Христианство как религия дозволенная

Эдикт Галерия 311 г. (164).— Миланский эдикт 313 г. (166).

II. Апологии христианства и языческая полемика 169
Значение так называемых судебных апологий христианства (169).— Изменения во взглядах на христианство языческих противников его: западные писатели II века, Кельс, Флавий Филострат, Порфирий, Иерокл (170).

III. Борьба христианства с языческою мыслью в форме гносиса 174
Опасность для христианства со стороны гносиса (174).

1. Происхождение и общий характер гносиса 175
Прецеденты в классическом мире и в иудейской среде (175).— Религиозный и философский характер гносиса (179).— Гносис как философия пессимизма (185).

2. Схема содержания гностических систем и опыты их классификации 188
Дуализм гностических систем (188).— Классификация Гизелера и Неандера и других (190).

3. Важнейшие гностические системы 193
Офиты (193).— Офитские секты: наассены (193), ператики (194), сифиане (194), каиниты (195), Юстин (196), офиты (197), Πίστις Σοφία (199).— Разнообразие в учениях офитских систем (200).— *Василид* (203) и его система по Ипполиту (203) и Иринею (206).— Вопрос о подлинной системе Василида (208).— Смысл его системы (в изложении Ипполита) (210).— *Валентин* и валентинианский гносис (214).— История плиромы и смысл богословия Валентина (215); история кеномы и учение о спасении (224).— Школа Валентина (229).— *Карпократ* (229).— *Сатурнин* (Саторнил) (230).— *Маркион* (232).— *Приложение: Мандаиты (так называемые «христиане Иоанна Крестителя», «mughtasilah»)* (236).

IV. Распространение христианства 241

1. Источники сведений о распространении христианства в древнейшее время 241
Показания древних церковных писателей (Тертуллиан, Ориген) (241).— Апокрифические деяния апостолов (243) и вопрос о достоверности сообщаемых ими сведений о миссионерской деятельности апостолов (246).

2. Распространение христианства на востоке 254
Миссионерская деятельность апостолов в пределах Понто-Боспорского царства, Малой Азии и Парфии (в широком смысле). Христианство в Эдессе.— Разделение апостолов на группы (254).— Группы понтийская (255), асийская (258), парфийская (христианство в Эдессе) (258).— *Христианство в Египте, Ливии и Пентаполе* (263).— *Христианство в Персии* (266).— *Христианство в Аравии* (268).— *Приложение: Христианство в Эфиопии* (269).— Аксумское царство и сказание Руфина об Эдесии и Фрументии (270).— Вторичное обращение Эфиопии в христианство (монофиситство) (278).

3. Распространение христианства на западе 282
Христианство в Италии и Африке (282).— *Христианство в Испании* (283).— *Христианство в Галлии.*— Данные о распространении христианство в Галлии в древнейшее время (286).— Результаты исследований Дюшена (294).— Замечания об устройстве галльских церквей (295).— *Христианство в Германии и на Дунае* (298).— *Христианство в Британии и Ирландии* (299).

ОТДЕЛ ВТОРОЙ

Внутренняя жизнь церкви: выяснение догматического учения и начал церковной дисциплины и обряда

I. Раскрытие учения о Богочеловеке («богословская» стадия по преимуществу: учение о Св. Троице) 329
1. Учение о Христе как Боге и теория о Логосе 329
2. Монархианство. 333
Алоги (333).— Происхождение монархианства (334).— **А. Монархиане динамисты** (336).— **Б. Монархиане модалисты.**— *Праксей* (337).— *Ноит* (340).— *Савеллий.*— Начало савеллианства (340).— Вопрос о содержании доктрины Савеллия (342).— Два периода в истории развития его учения (345).
3. Учение о Св.Троице Тертуллиана и Оригена и общая схема построения этого учения в доникейский период 349
Учение Тертуллиана (349).— Учение Оригена (351).— Генетическая схема в изложении учения о Св. Троице в доникейское время (352).
4. Учение о человеческой природе Христа в доникейский период 355
Учение Иринея (356), Тертуллиана (356), Климента александрийского (357), Оригена (358).
5. Динамистическое монархианство Павла Самосатского . . 360
Соборы против Павла Самосатского (360) и его доктрина (361).— Вопрос о термине ὁμοούσιος (364).
II. Опыт системы христианского гносиса Оригена 367
Задача александрийских богословов в борьбе с нецерковным гносисом (367).— Учение Оригена о Боге (368), о мире и о происхождении зла (370), о спасении мира и воплощении Логоса (373), об апокатастасисе (376).
III. Монтанизм 378
Общий характер и причины появления монтанизма (378).— Монтан и распространение монтанизма на востоке (381).— Монтанизм в западной церкви (384).— Монтанистическая доктрина: признание «нового пророчества» (386) и содержание пророчеств монтанизма (389).— Аналогия монтанизма с гносисом (396).

IV. Споры о дисциплине и расколы в древней церкви 399
1. Раскол Каллиста и Ипполита 399
Каллист (399) и обвинения против него Ипполита (401).— Отделение Ипполита (404).
2. Расколы Новата и Новатиана 405
Раскол Новата и Феликиссима в Карфагене и борьба с ним Киприана (405).— Раскол Новатиана в Риме (411) и его распространение (413).
3. Спор о крещении еретиков 414
Вопрос о принятии в церковь гностиков, монтанистов, новатиан (414).— Спор между Киприаном и Стефаном (416).— Формальные основания и случайные мотивы для римской практики и ответ на них Киприана (418).— Догматическая сторона спора (419) и ссылки Киприана на Св. Писание (426).
4. Раскол донатистов 426
Начало раскола (426).— Обращение донатистов к Константину Великому и его меры к устранению раскола (432).— Донатизм при Константе (циркумцеллионы) (436) и Юлиане (441).— Разделения в среде донатистов (441).— Борьба церкви с расколом; collatio 411 г. (442).— Догматическая сторона в споре между кафоликами и донатистами (связь учения донатистов с воззрениями Киприана) (446).
5. Мелитианский раскол 453
Сообщения о расколе у Епифания и веронские документы (453).— Причина раскола (456).— Постановление Никейского собора (457).
V. Споры о времени празднования пасхи 460
А) Первая эпоха: разность между римскою и малоазийскою практикою 461
Приложение. Б) Вторая эпоха: разность между Александриею и Сириею. Вопрос о пасхе на Никейском соборе 466
В) Третья эпоха: разность между Александриею и Римом. . . 472
VI. Церковный строй в первые три века христианства 477
Вопрос о церковном устройстве в апостольские времена (477) и в начале послеапостольского периода (480).— Церковный строй с конца II в.— Клир в древней церкви (483).— Отличие мирян от клира и участие их в церковных делах (485).— Отношения между отдельными церквами.— Вселенская церковь как союз самостоятельных единиц (487).— Древняя парикия (488).— Начало митрополитанского управления (490).
Примечания 492
Именной указатель 524

История церкви в период до Константина Великого

Апостольский век — период основоположительный, век решения коренных вопросов в их основной постановке. Время послеапостольское разделяет с апостольским веком эту характеристическую особенность коренной постановки вопросов как а) в отношении ко вне, так и б) внутренних.

В первом случае церковь ответила и внешней силе государства (мученичество и судебные апологии) и языческой философии (научные апологии, борьба с гносисом), что христианство есть самостоятельная религия toto genere и ужиться на компромиссах с язычеством, принять маску одной из многих его разновидностей не может.

Внутренние вопросы, занимавшие христианских богословов этого времени, отличаются тем же характером фундаментальности: речь идет о целом, не о подробностях,— о посылках, не о выводах. Спрашивается: не отменить ли учение о Св. Троице во имя монотеизма? Не отказаться ли признавать Иисуса Христа Богом (а не только, как ставит дело арианство, единосущным Отцу)? Или не отвергнуть ли действительность Его человеческого естества, даже самого тела Его не признать ли призрачным (а не только, как у монофиситов: какие психические явления относятся к φύσις («природа») и какие к ὑπόστασις («ипостась»)? где границы между этими двумя понятиями?).— Но в это же время появляются зародыши того исторического образования, которое впоследствии получает такое важное значение, хотя и отрицательного свойства,— зародыши папства.

Отдел первый.
Христианство и мир языческий: борьба христианства с язычеством в жизни и мысли

I. ЦЕРКОВЬ ПОСЛЕАПОСТОЛЬСКАЯ И РИМСКАЯ ИМПЕРИЯ

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

1. МУЧЕНИЧЕСТВО

Борьба церкви с внешней силой государства нашла выражение в мученичестве. Церковь послеапостольского периода, ecclesia pressa, была церковь мучеников. Мученичество — в высшей степени характеристичное явление; что оно тесно связано с этим временем, видно из того, как трудно передать на других языках греческое понятие «μάρτυς». Древние восточные народы перевели его буквально, следовательно, без комментария. Греческое μάρτυς значит свидетель. Ему соответствует сирийское ܣܗܕܐ sohdô, testis, от глагола ܣܗܕ s'had, testatus est, арабское شَهِدٌ šahid шахид (Лук. XXIV, 48), témoin véridique, от глагола شَهِدَ шáхида, rendre témoignage de, эфиопское ሰማዒት самâъыт, послух, от глагола ሰምዓ самыъа (= евр. שמע) — услышал, ኣሰምዓ асмыъа — послушествовал = свидетельствовал, армянское vкαj (Лук. XXIV, 48) от глагола vкαjєλ свидетельствовать, грузинское, кажется,

мотцаме, т. е. также свидетель*. Новые славянские, не исключая и западных (чешское mučedlnik, польское męczennik), при переводе истолковали это слово, но не совсем верно. Напротив, западные народы, начиная с латинского, оставили греческое слово без перевода; латинское martyr перешло во все романские, до румынского включительно, и германские языки (немецкое Märtyrer), впрочем, с толкованием в славянском смысле (Marter = мучение, истязание, пытка), равно как и в мадьярский.

Слово «мученик», которым переводится у славян греческое μάρτυς — свидетель, передает лишь второстепенную черту факта и явилось как отзыв непосредственного человеческого чувства на повествование о тех ужасных страданиях, которые переносили μάρτυρες. Такой перевод указывает, что в мученичестве эти народы больше всего поражены истязаниями мучеников, а не их свидетельством за веру. Но христианин грек смотрел на явление с другой стороны. Мученики — это борцы (ἀθληταί) веры; их мучение — это «подвиг» с оттенком торжественности, ἀγών. Μάρτυς, следовательно, не пассивный (мученик a participio passivi) страдалец, а герой — деятель. В истории о мучениках нас, отделенных от начала христианства многими веками, поражают прежде всего те истязания, которым они подвергались. Но для современников, знакомых с римской судебной практикой, эти истязания были явлением обычным. Истязанию в известных случаях подвергался всякий человек — преступник, был ли то язычник или христианин. Пред римским трибуналом христиане, обвиняемые в нарушении общественного порядка, являлись как подсудимые, заслуживающие (в случае виновности) наказания и прежде всего подлежащие самому серьезному допросу. Пытки на римском суде являлись обыкновенным законным средством дознания. К тому же и нервы римского человека, привыкшего к возбуждению кровавыми зрелищами в амфите-

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

атрах, так были притуплены, что жизнь человека ценилась мало. Так, например, показание раба, по римским законам, только тогда имело значение на суде, если оно было дано под пыткою, и свидетелей-рабов пытали; в расчет не ставилось, если невинный раб, вся вина которого заключалась в том, что он знал нечто важное для другого свободного человека, выходил с изломанными членами и полуживой. Таким образом, то, в чем мы видим жестокость, тогда было обыкновенною подробностью судопроизводства. При том же христиане обвинялись в уголовном преступлении, «в оскорблении величества», а к подсудимым этого рода судьи имели законное право применять пытки в обилии. Поэтому страдания христиан для того времени были явлением выходящим из ряда тогда лишь, когда пытки были особенно утонченны и зверски или же нравственно возмутительны. Таким образом, выраженное в нашем термине понятие о мученичестве всего менее может уяснить истинный смысл мученичества.

Современное состояние филологической науки таково, что она пока удовлетворительно не может объяснить греческое «μάρτυς». Тем не менее, филологи высказываются в том смысле, что μάρτυς сродно с μαρμαίρω, блещу, сверкаю. Другие ставят в связь μάρτυς с μέρμερος, трудный (sorgenvoll); корень в μέρμερος — μερ, отсюда же и «μέριμνα»,— слово трудно переводимое; на русский язык оно передается неточно словом «забота», как и φροντίς*. Предполагают, что этот корень фигурирует в санскритском smarati, он помнит — но с таким оттенком, что самое памятование доставляет муку помнящему, т. е. это нечто такое, чего забыть нельзя. Это «помнит» соприкасается с латинским memoro, но не memini, которое происходит от корня mana. Разница между memini и memoro заключается в том, что первое означает приятное ощущение свободной и сильной памяти, а со вторым соединяется понятие терзания. Здесь же

* Отсюда мы находим, по-видимому, противоречие в Св. Писании: «*Аще кто о присных не печется, неверного горший есть*» (1 Тим. V, 8) пишет ап. Павел, а Христос говорит: «*не пецытеся на утрей*» (Мф. VI, 34). Но никакого противоречия здесь нет, стоит только обратиться к греческому тексту. У апостола стоит φροντίζω — слово, обозначающее простую заботу, а в Евангелии μεριμνῶ — слово, гораздо более тяжеловесное.

находят корень для немецкого smerza, означающего боль. Таким образом, μάρτυς означает того, кто знает что-нибудь и чувствует это во всем существе своем как тягость, и это он исповедует.

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

а) О высоте подвига мучеников в истории христианской церкви свидетельствует уже то, что Сам Иисус Христос благоволит называть Себя «μάρτυς» — *«свидетелем верным»* (Апок. III, 14, I, 5; ср. Eus. h. e. V, 2. 3) и мучеников — по славянскому словоупотреблению — Своими *«свидетелями»* (Апок. II, 13: Ἀντείπας [пергамский] ὁ μάρτυς Μου ὁ πιστός Μου, ὃς ἀπεκτάνθη παρ' ὑμῖν; ср. Апок. XVII, 6: ἐκ τοῦ αἵματος τῶν μαρτύρων Ἰησοῦ; Деян. XXII, 20 о Стефане). Но Христос называется также и *«апостолом исповедания нашего»* (Евр. III, 1) и на *апостолов* возлагает служение быть Его *свидетелями,* μάρτυρες (Деян. I, 8, ср. XXVI, 16. 22). И апостолы свою миссию называют «τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ» (Апок. I, 2). Итак, мученичество есть продолжение *апостольского служения* в мире.

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

язычество было такой противник, которому нельзя было дать генеральной битвы, потому что нельзя было принудить его серьезно обсудить ту глубокую разность, которая отделяла его понятия от христианских.

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

Религиозная поверхностность язычников, смотревших на свою религию более как на культ, чем как на веру, сделала возможным то явление, что христиан за убеждения преследовали люди индифферентных убеждений, преследовали холодно, без личного участия или озлобления. При легком отношении к своей вере государственные люди Рима не могли оценить значения христианства как факта совести, не могли понять тяжести того пожертвования, которого они от христиан желали, предполагая, что они требуют от них minimum. Из этого открывается, что жизненная задача христиан первых веков, смысл такого явления христианской истории, как мученичество, были в главном своем элементе положительны, а не отрицательны. Эта задача состояла не в том, чтобы разрушить какие-либо существующие религиозные воззрения тех язычников, с которыми

им приходилось иметь дело, но главным образом в том, чтобы пробудить уснувшую и исторически изжившуюся религиозную совесть окружающего христиан язычества, заставить их серьезнее взглянуть на свои религиозные обязанности, на свое религиозное положение, своим личным примером высокого самоотвержения показать окружающему их миру, что религия есть дело настолько важное, что в известных случаях приходится лучше пожертвовать самою жизнью, чем поступиться ею. Мученики были проповедниками христианства, продолжателями апостольского служения, и эту миссию они исполняли именно как μάρτυρες, т. е. являясь *свидетелями*.

б) Специальный смысл слова «μάρτυς» уясняется из установившегося в христианском словоупотреблении различия между μάρτυς = *«мученик»* = свидетель и ὁμολογητής = «исповедник». Мученики галльские (177 г.) отказываются принимать от верующих славное наименование «μάρτυρες» и смиренно называют себя «ὁμόλογοι (= ὁμολογηταί) μέτριοι καὶ ταπεινοί» (Eus. h. e. V, 2. 3). Имя «исповедник», согласно с их словоупотреблением, усвояется церковию тем верующим, которые исповедали Христа и даже подвергались жестоким пыткам за веру, но не умерли во время ἀγῶνος («состязания, борьбы»), а скончались естественною смертию. Но логический смысл того оттенка смирения, который дан в имени ὁμολογητής, выясняется только из лексического значения этого слова.

Ὁμολογητής слагается из ὁμοῦ и λέγειν и согласно со своим составом означает то лицо, которое имеет одно слово вместе с другим. Ὁμολογούμενον есть одно общее слово, общепризнанное, о чем нет различия мнений, в чем все согласны. Но по греческому словоупотреблению ὁμοῦ распространяется не на одно содержание, но и на факт одновременного произношения. Например, ὁμοκλή, от ὁμοῦ и καλέω, означает одновременное приветствие толпы (например, крик солдат: «здравия желаем») или угрозу неприятелю. Таким образом, «омологи» — те, которые говорят одно и то же и совместно. Эта последняя черта совместного произношения и легла в основу александрийского перевода выражения псалма CXXXV, 1. 2. 3: «исповедайтеся Господеви» — еврейского הודו словом ἐξομολογεῖσθε, «славьте вместе». Μάρτυς же выступает вперед пред другими и говорит, что другим неизвестно.

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

в) Таково именно было значение «свидетеля» на суде ветхозаветном. Девятая заповедь представляет его как лицо, которое может сделать maximum зла, какое только способен принести человек своему ближнему своим словом. Какая энергия нравственного убеждения требовалась от свидетеля судебного, какая тяжелая ответственность лежала на нем, видно из Второз. XVII, 7 и из того, что иудейский судья, по свидетельству талмуда, приглашая свидетеля взглянуть в лицо подсудимому, напоминал первому, что он обязан давать показание так, как будто пред ним в лице подсудимого стояло все человечество и судьба всего мира зависела от его, свидетельского, слова. Коротко сказать: ветхозаветный свидетель на суде нес две, ныне разделенные, ответственные обязанности: 1) *свидетеля* (ответ на вопрос о совершении подсудимым *факта)* и 2) *присяжного* (ответ на вопрос о *вменяемости* факта подсудимому, приговор о его *виновности*).

Эта последняя сторона, положение присяжного, особенно приближает миссию мучеников к нашему пониманию. Виновность не сознающегося в совершении преступления подсудимого почти всегда остается не вполне доказанною. В аргументации прокурора всегда остаются (еще более расширяемые усилиями защитника) пробелы, которые с точки зрения формальной логики делают доказательство более или менее нерешительным. Чтобы найти выход из этого неустранимого положения, закон от строгих правил формально-логических обращается к живому

нравственному чувству двенадцати избранных лиц, ставит их, после известного осторожного выбора, в положение, в котором нравственное чутье их должно развить всю свою энергию («приложу всю силу моего разумения, памятуя... что должен дать ответ...»), и их вердикт, так сказать суммированный итог *не логических* суждений, а *психологического* мышления, их различных откликов на всю совокупность фактов и мыслей, предъявленных на суде, принимает за юридическую истину.

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

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

2. ПРИЧИНЫ ГОНЕНИЙ НА ХРИСТИАН

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

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

1) Отношение к христианству простого народа

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

А что христиане были опасны, это для народа было несомненно, во-первых, потому, что на них падало обвинение в *безбожии* (ἀθεότης), не в юридическом смысле, а в буквальном, примитивном смысле — в смысле людей неверующих, не признающих богов. Это обвинение проистекало из того факта, что христиане не кланялись богам и не имели храмов. Затем следует обвинение в так называемых *тиэстовских вечерях* (θυέστεια δεῖπνα); выражение это имеет связь с известной легендой о царе Тиэсте, который, желая испытать всеведение Юпитера, предложил ему зарезать собственного сына. Это — народное представление о таинстве евхаристии. Передавали, что христиане питаются какою-то кровью, следовательно, они закалают младенцев. Если же они и говорят о каком-то хлебе, то это значит только, что они посыпают младенцев мукою, чтобы убить их более смелою рукою. Третье — самое гнусное обвинение — в *эдиповских смешениях* (οἰδιπόδειοι μίξεις). В основе термина лежит известная легенда об Эдипе и его позорном браке с матерью. Основой для обвинения христиан в этом преступлении послужили вечери любви. Подозревали, что христиане на своих собраниях предаются страшному разврату, дальнейшим последствием чего является уничтожение детей. Выходило, что они развратники, человеконенавистники, безбожники. Подозреваемые в таких преступлениях, христиане являлись в глазах простого народа ненавистными для богов и виновными отсюда во всех общественных бедствиях. В Африке даже сложилась пословица: «не дает Бог дождя, так пойдем на христиан». Разольется ли Тибр до городских стен — «христиан ко львам». Являлся вопрос: да может ли быть что-нибудь доброе от такого народа? не подлежит ли он истреблению?

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

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

Таким образом, по тем или другим основаниям, в меру своего умственного невежества и убожества, народ составил дурные представления о христианах [1]). Мало-помалу волна дурных представлений поднималась все выше и выше, из подземелий проникла в гостиные. Если бы народ имел свободные руки, то история христианства обратилась бы в уличную бойню, и христианство было бы истреблено без остатка. Но само государство поставило на первых порах свою державную силу между христианством и простым народом и свело ярость народа до minimum'а.

2) Отношение к христианству правительства

Вопрос об отношениях к христианству языческого правительства и в научной литературе небезынтересный. В 50-х годах нынешнего столетия этот вопрос никому не приходил в голову

в таком объеме, как теперь. Недавно умерший [1897] французский археолог *Леблан* первый обстоятельно исследовал юридический базис для преследования христиан в римской империи (*Le Blant*, Sur les bases juridiques des poursuites dirigées contre les martyres. Paris 1866). Его трудами воспользовался немецкий ученый *Франц Гёррес* (*Fr. Görres*), поместивший в Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer проф. Крауса (B. I, 1880) статью о преследованиях против христиан, в которой в коротких чертах выразил те результаты, к которым пришел французский исследователь. Результаты этих трудов были приняты во внимание в обстоятельном исследовании о состоянии христианства до Диоклетиана, принадлежащем перу *Нейманна* (*C. Neumann*, Der römische Staat und die allgemeine Kirche. I. Leipzig 1890). По-видимому, этот ученый получил солидное юридическое образование, так как он в юридических вопросах чувствует себя в своей сфере. Насколько важен его труд, видно из того, что знаменитый *Моммсен* счел нужным восполнить его при помощи своих колоссальных познаний в римских древностях и написал в свою очередь статью «О религиозном преступлении по римскому праву» (Der Religionsfrevel nach römischem Recht в Historische Zeitschrift 1890), которая составляет эпоху в исторической литературе о положении христиан в римской империи, как составляет эпоху все, что выскажет Моммсен в области римской истории. Таким образом, в этом отделе церковной истории труды Моммсена и Леблана не должны быть кому-либо неизвестны.

Взгляды, высказываемые в этих исследованиях, на незрелые умы способны производить то странное впечатление, что одним казалось, что христианам в римской империи жилось хорошо, так как к ним относились по закону, как будто понятие «закон» совпадает с понятием идеальной справедливости; другие вынесли то впечатление, что с христианами так и следовало поступать. Между тем все сводится к следующему: гонения не были ни уличной бойней, ни народной травлей; и не всякий встречный и поперечный мог делать что ему угодно; напротив, с точки зрения римского уголовного права, преследования были облечены в форму судебного приговора, а всякий суд с его модификациями совершался по закону. Следовательно, гонения были закономерным явлением и ничего более этого воззрение

Леблана и Моммсена не утверждало. Менее всего оно защищало римское государство, менее всего оно обвиняло христиан в том, что они вызывали гонения. Трагизм этой истории заключается в том, что христианство явилось в мир как царство не от мира сего, т. е. как Церковь. Оно не принесло с собой никакой политической программы, но в принципе должно было уживаться со всеми формами государственного устройства, потому что на знамени христианства было написано: «*несть власть аще не от Бога, сущия же власти от Бога учинены суть*» (Римл. XIII, 1). Государство не должно было сталкиваться с христианской Церковью, а между тем оказывается, что оно собственно и вело борьбу с церковью.

Общие причины гонений на христиан со стороны правительства

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

единственная причина преследования христиан заключается в отрицании ими римских богов.

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

История свидетельствует о скептическом отношении языческой интеллигенции к религии. Но, несмотря на скепсис, эти люди предпочитали лицемерие отпадению от прежней веры. Объяснять эту приверженность из корыстных мотивов нельзя (жрецы проходили часто и другие государственные должности, которые бывали важнее и жреческих). Причина этой приверженности к религии лежит в том, что языческая религия была *государственною* в преимущественном смысле слова. Рим не только признавал свою религию: идея государственности тесно переплелась у него с идеей религии. Все прошлое римского государства протекло sub auspiciis deorum («под руководством богов»); во времена же империи явился культ самого Рима и императоров: сама государственность, следовательно,

сделалась предметом религиозного почитания. Отмена религии, казалось, грозила падением славному римскому государству. Вот почему образованные люди считали необходимым поддерживать государственную религию; это было для них делом политической необходимости. Так, pontifex P. Mucius Scaevola (100 г. до Р. Х.) указывал три вида религии: 1) религию мифологии, которая годилась только для сценических сюжетов, 2) философскую религию, которая могла быть даже опасна для государственности, и 3) политическую религию, как поддержку существующих учреждений; она-то, по мнению Котты, и должна быть сохраняема. В этом смысле высказывался и Варрон (50 л. до Р. Х.). Сенека выразился, что во всяком случае мудрый человек должен соблюдать обряды не потому, чтобы они были угодны Богу, а потому что это предписывает закон. Таким образом, в государственном прошлом Рима были основания для поддержки языческой религии.

Другим мотивом к сохранению языческой религии был *консерватизм* римского характера, граничивший с крайним формализмом. У римлян было инстинктивное уважение ко всему преданному и во имя этого преданного они часто мирились с его неудобствами в настоящем. Нелюбовь к новшествам сказывалась даже в мелочах: так, для лиц, производящих государственный переворот, они не установили другого понятия, как rerum novarum molitores, а буквально это означает людей, вводящих новые вещи. Консерватизм сказывался даже в том, что когда римлянин подавал голос в каком-нибудь законодательном собрании, отвергая какой-либо новый законопроект, то он писал на черепке или на другом каком орудии, которым производилась подача голосов: «А» (т. е. antiquo), я отвергаю, отрицаюсь, буквально: я держусь за старое. В религиозной обрядности употреблялись устарелые выражения, мало понятные и самим жрецам. Религия стала политической силой и часто становилась средством борьбы в руках патрициев. Так, например, если нужно бывало отклонить какое-нибудь постановление народного собрания, то день, в который происходило собрание, объявляли днем несчастным; тогда плебеи, хотя понимали, что это ложь, но покорялись. Во время императоров часто религиозные побуждения угрожали народными восстаниями. Тиберий во время

одного наводнения не спросил Сивиллиных книг и тем подал повод к народному волнению.

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

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

Сама по себе *римская религия* поражает нас своей индивидуалистичностью в известном смысле. Кроме богов, так сказать, общегосударственных, были боги местные, лары и пенаты, простиравшие свое влияние только на известный род (gens), так что римлянка, выходившая замуж, оставляла культ своего gentis и принимала культ новой семьи и таким образом как бы переменяла свое вероисповедание. Каждая местность, каждый город

имели своих богов, так что боги Рима были богами только этого города и при том так, что не только не требовали поклонения со стороны неграждан, но даже исключали его. На праздничных торжествах ликтор пред принесением жертвы богам обыкновенно провозглашал: «hostis, vinctus, mulier, virgo exesto», т. е. чужестранец, узник, женщина, девушка пусть уходят прочь. И самые гимны, которые пелись после этого, исполнялись на древнем, устаревшем латинском языке. Hostis употреблено здесь не в смысле врага, а в смысле чужестранца, в том же смысле, в каком у нас в древности употреблялось слово «гость»; vinctus, т. е. человек несвободный; mulier и virgo не могли участвовать в торжестве как существа неполноправные. И если бы иностранец захотел чествовать, например, Юпитера Stator'а или Юпитера Капитолийского, то для этого он должен был просить дозволения сената; такой чести удостоен был, например, идумеянин Ирод. Вообще чтить римских богов имели право только римские граждане.

Но признавая религию государственною, римляне уважали и религии других народов и не претендовали на исключительное ее господство. Покоренным народам они оставляли их религию, всякие перемены здесь они считали святотатством; римские боги уживались наряду с другими богами. К тому же все политеистические религии не исключительны, и римляне отожествляли богов разных народов со своими богами, и если некоторые боги не могли быть отожествлены, то они были осмеиваемы, но не преследуемы (культ животных в Египте). История Рима представляет из себя историю постепенного развития civitas Roma от незначительной республики до степени обширной всемирной монархии. Для того, чтобы завоевать тот или другой город, римляне старались задобрить, так сказать, переманить в свой лагерь богов этого города, и по мере того, как завоевывались новые области, расширялось римское небо, римский пантеон. Юлий Цезарь о галльских, Тацит о германских богах говорят как о богах римского пантеона под римскими именами. Даже когда они подчинили себе Грецию, то и здешняя религия оказалась весьма сходною с римской, так что скоро получилось отожествление Юпитера с Зевсом, Минервы с Афиной Палладой и пр. Отсюда и утвердился навык — принимать богов побежденных народов в свой пантеон. Когда завоевания распространились

на восток, то отожествлять римских богов с богами восточных народов, у которых религия была весьма отлична от римской, стало делом трудным. Но римляне, не делая покоренных народов римскими гражданами, не обязывали их исповедовать и римскую религию. Считалось совершенно достаточным и того, если они остаются верными старым богам. Теми принципами, по которым жил Рим и руководился в своей внутренней жизни, он руководился и в отношении к покоренным народам.

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

Таким образом, *государственный характер* религии, *консерватизм* и *формализм* римского характера и римская *религиозная поверхностность* — вот опоры для борьбы язычества с христианством. Следствия, вытекавшие из таких воззрений на религию, для положения христиан в римской империи ясны [2]).

Все *другие культы*, кроме установленных государством, были терпимы, но не пользовались правом пропаганды в Риме. Египтя-

не, например, могли проповедовать свою религию между сирийцами; но совсем другое дело было, если пропаганда практиковалась в Риме: пропагандистов выгоняли из Рима. Так, в 170 году до Р.Х. был разрушен в Риме храм Исиды; в 132 г. фригийские жрецы были отправлены обратно. И вообще римлянин был против пропаганды в Риме. Если же такие случаи преследования за пропаганду повторялись не часто, именно в тех только случаях, когда пропаганда принимала скандальный характер, то это зависело от общего характера политеизма: многобожие вообще не ревниво. В сущности римлянин мог поклоняться Юпитеру и Минерве и вместе Исиде египетской и не считался отступником.

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

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

В конце концов все рассуждения римлян на счет христиан сводились к тому, что христиане не внесли в мир ничего хорошего, а только воплотили в себе самую дурную сторону иудейства — страсть к раздорам. Христиане представляли собою самый беспокойный элемент общества. И если бы не было культурного мира, то, по мнению римлян, они не замедлили бы перессориться между собою. Таким образом, христианство проигрывало в сравнении с иудейством. Как ни мало симпатично было иудейство, например Кельсу, но при сравнении с христианством он

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

Могли ли быть какие-либо основания у римского правительства к снисхождению в отношении к христианам? Христиане могли требовать веротерпимости или во имя истины, или во имя свободы совести. Но для правительства христианство оставалось религиею ложною: для римлян давность была одним из критериев истинности религии. Традиционной классической συνήθεια — давность — христианство противопоставило свою ἀλήθεια (истину); а мир стоял пред ним со своим скептическим вопросом: что есть истина? Следовательно, первое основание апологетов было лишь petitio principii с точки зрения язычников. А священное право свободы совести, которое так красноречиво защищал Тертуллиан, было слишком высокою и для римского правительства невозможною точкою зрения. Государство имело право устанавливать и узаконять религиозные культы. Христианство, отвергшее государственную религию, вместе с тем посягало на это право Рима. Требование им свободы личного убеждения в деле религии могло казаться требованием неразумным и непонятным с точки зрения классического мира. Если польский пан чеканил свою собственную золотую монету чудовищной величины, то это носило характер панской дури.

И претензии христиан в этом случае римским правителям казались подобными тому, как если бы в наше время кто-нибудь пожелал себе права чеканить свою монету; культ и религию устанавливает не индивидуум, а государство, подобно тому как право чеканить монеты принадлежит также государству. Таким образом, восставая против религии государственной, христиане становились виновными в государственном преступлении. Они — принципиально враги государства, qui puniendi sunt («которые должны быть наказаны»). Ясно, как можно было при таком взгляде на христиан освещать некоторые особенности их жизни: их ночные собрания, их ожидания царя, уклонение некоторых христиан от военной службы.

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

Но если христиане — враги государства: почему же гонения на них были относительно слабы? Так спрашивает и Тертуллиан: «Если ты христиан осуждаешь, то отчего же их не разыскиваешь? а если не разыскиваешь, то почему и не освобождаешь?» Действительно, это была логическая непоследовательность, но психологически легко понятная, с точки зрения человечности даже весьма почтенная, а в политике и весьма обыкновенная. В опасность со стороны христиан, в их действительную чисто политическую враждебность Риму, правительство в большинстве случаев просто не верило, как не доверяло и тем ужасам, которые рассказывала о христианах народная молва. Христиане враждебны империи, но лишь в области принципов. Но действительная жизнь по принципам составляет, можно сказать, идеал, к осуществлению которого народы только стремятся; чрезвычайно

редки моменты, когда народ живет принципами и принимает сознательно меры к проведению их без послаблений в выводах и без уклонений в частностях. С этой именно точки зрения объяснять нужно и тот факт, что положение христиан ухудшалось в эпохи политического оживления, было особенно тяжело, когда на римском престоле восседали лучшие люди Рима, одушевленные национально-политическими идеалами. Политически преступник был безвреден; кровавые меры не гуманны. Когда христиане входили в столкновение с государственным законом, их казнили (нужно было поддержать авторитет государства); но когда их можно было игнорировать, их игнорировали. Но собственно только религиозное воодушевление могло вызвать систематическое преследование христиан, а этого воодушевления и не было. Поэтому-то правительство в начале само не вело активной борьбы с христианами, а при столкновениях с ними народной массы оно являлось лишь судьей и при этом скорее сдерживало массы, чем возбуждало их.

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

Юридические основания гонений на христиан

Римская империя не представляла в себе места для свободного существования христианства. В чем же выразилось это отрицательное отношение римской государственности к христианству? Против христиан были издаваемы особые распоряжения. Но ближайшее рассмотрение правового строя империи выясняет, что христиане были бы гонимы даже в том случае, если бы

правительство их просто игнорировало. Римское право, сложившееся гораздо раньше появления христианства, содержало в себе немало таких подробностей, которые оказывались неблагоприятными для христианства и для всякого другого явления, в этом отношении с ним аналогичного. Если бы язычество могло выставить из своей среды таких людей, которые, признавая языческих богов, в то же время отказались бы чтить их жертвоприношениями, то подобная секта имела бы шансы быть гонимою почти так же упорно, как христианство. Это воззрение на положение христианства в римской империи, хотя элементы для него уже давно собирались в церковно-исторической науке, выставлено особенно твердо французским ученым Лебланом в упомянутом исследовании. Христиане могли подвергаться гонению независимо от какого-нибудь воздействия центрального правительства просто потому, что к ним можно было применить различные пункты общего действующего римского права.

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

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

Ночные богослужебные собрания христиан имели внешнее сходство с теми coetus nocturni (ночными сборищами), с теми haeteriae (скопищами заговорщиков), против которых издавна вооружалось римское законодательство. Уже один из законов 12 таблиц гласит: «si quis in urbe coitus nocturnos agitaverit, capitale esto». Этот закон на практике не раз применялся к различным религиозным обществам (например, к явившемуся в Риме культу

Бахуса, последователей которого заподозрили в заговоре, clandestinae conjurationes). С ночными собраниями в римском воззрении соединялось представление, что на них затевается что-нибудь недоброе. Тайные собрания шли в разрез с исконным правовым воззрением римлян, что там, где собирается римский народ, должен присутствовать официальный представитель этого народа и председательствовать на этом собрании. Поэтому даже во время республики римское правительство весьма неохотно давало разрешение вообще на устройство каких-нибудь корпораций, collegia licita.

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

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

С течением времени эта сторона, однако, утратила характер особой остроты: жизнь брала свое и побеждала упорство даже

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

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

Римляне всегда благоговели пред могилою, хотя бы это была могила государственного преступника. Могила была для римлян «locus religiosus». Чтобы понять смысл этого термина, нужно оценить тот момент, который входит в понятие религии. Сколько ни ухищрялись филологи придавать ему строго возвышенное значение, однако корень его в слове ligare — связывать, и религия, поэтому, означает нечто сдерживающее, как невидимая узда, прекращающая движение вперед, заставляющая иногда

отступить, иногда шарахнуться назад. Характер страха лежит, таким образом, в основе религии. Подобно этому, если человек характеризуется как «pius in matrem, religiosus in patrem», то и здесь это выражение имеет то же значение. Сын имеет право быть нежным, ласковым с матерью: она все это терпит по самому свойству женской натуры, требующей любви и полудетских ласк. Но отец представляет уже серьезную величину и требует, чтобы сын был по отношению к нему religiosus, т. е. не врывался бы в район действий отца, а благоговейно отступал бы. Отсюда религиозный характер храмов налагает сдерживающую узду, а выражение «religio est» значит «делать запрещено», наоборот «non est religio» — «делать разрешается». Таким образом, религия есть нечто отрицательное и сдерживающее, а loci religiosi — те места, которые заставляют человека отступать. Внося тело умершего в какое-нибудь место, говорят юристы, мы делаем это место священным и религиозным. Обращение подобного места для мирских целей составляет уже профанацию, оскорбление государственного культа. Это воззрение на места погребения, как священные, простирается решительно на все места, где были похоронены люди, бедные ли, иностранцы, или даже самые преступники.

На правах этого же привилегированного положения существовали коллегии под греческим названием θίασοι. Это чисто религиозные коллегии для чествования того или другого бога. Возникновение их было делом естественным. Рим справедливо назывался столицею целого света; приток иностранцев в нем был так велик, как представить себе невозможно. Ни в одной из столиц современных государств не замечается такого наплыва иностранцев. Кроме коренного населения, в Риме были таким образом и originarii, неримские уроженцы, где бы они ни имели domicilium и откуда бы ни несли свое origo. В самом Риме так назывались иностранцы, которые чтили своих богов. Они и послужили как бы зерном, из которого развились дальнейшие θίασοι. По примеру иностранцев, и рабы могли собираться для чествования национальных богов и с течением времени образовали из себя θίασοι. Для этого нужно было заявить полицейской власти, что учреждается θίασος в честь того или другого бога, что имеются предстоятели (ἐπίσκοποι) и старейшины (πρεσβύτεροι),

что собрания будут устраиваться такое-то количество раз в месяц и т. п. Все эти θίασοι делали добровольные взносы в кассу.

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

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

имущество не было конфискуемо), и как более тяжелое наказание, в случае отсылки на остров,— deportatio (deportatus терял все гражданские права, свое имущество и, таким образом, подвергался уголовному наказанию).

Преследование по содержанию. С этой стороны христиан можно было преследовать 1) на основании чисто случайных поступков. Римляне не поощряли вообще *магии*, колдовства, приравнивая их к таким зловредным деяниям, как veneficium (отравление ядом). Но многие явления христианской жизни были таковы, что могли подать повод к подозрениям. Необычайные факты мученического терпения во время истязаний были непонятны для язычников, которые не верили в нравственную силу мучеников и думали, что имеют дело с искусными магами, натирающимися какими-то мазями, которые делают их способными не испытывать страданий. Некоторые подробности мученических актов, как, например, обливание уриною, имели характер предостережения именно против магических действий. Самые священные книги христиан могли быть подводимы под понятие «книги магов». А римский закон угрожал конфискацией домам, где были бы найдены подобные книги; самые книги были сожигаемы, а маги распинаемы на кресте или отдаваемы на съедение зверям или сожигаемы. Подобные обвинения, имеющие случайные основания, могли вести к преследованиям христиан.

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

Греческое название преступления против религии — ἀθεότης, безбожие, не вполне выражает подлинный смысл этого понятия, которое передается латинским словом sacrilegium, святотатство,

нарушение религиознаго закона, оскорбление святыни. По римскому праву виновными в sacrilegium признавались те, которые бы ограбили святыни (publica sacra), признанные государственными. Это составляло уголовное преступление — judicium capitale, по которому в государстве становилось одной головой меньше, потому что виновный или убивался, или удалялся в изгнание — exilium. Exilium ставило человека в такое положение, когда возвращение для него было невозможно; государство навсегда лишало его воды и огня. Но sacrilegium, как уголовное преступление, допускало следующее смягчение: проконсул имел право принимать в соображение различие лиц, условий времени, пола и возраста и таким образом мог постановить из возможных приговоров или более мягкий или более тяжелый, но и самое легкое наказание было достаточно сурово.

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

Как известно, закон есть всегда закон. Назначая наказание за преступление, он вместе с тем намечает и форму оправдания. Когда христиане доказывали, в опровержение ἀθεότης, что они

не безбожники, что они чтут единого Бога и Единородного Сына Его, то они высказывали истину, которой закон не оспаривал. Но ἀθεότης в смысле sacrilegium было преступлением против римского культа. Оно обвиняло христиан в том, что они не чтут богов, и опровергнуть этот факт можно было только фактом, т. е. принесением *жертвы богам*, потому что римлянин понимал под религией не внутреннее убеждение, которое недоказуемо, а факт внешнего, обрядового почитания богов. Обвинение в безбожии легко могло падать и на самих язычников. Даже греки с понятием атеизма соединяли понятие римское и понимали атеизм как отказ от принесения жертвы. Известно, что Сократа обвиняли в безбожии, но из защитительной его речи ясно, что он чтил богов; следовательно, безбожниками признавали тех, кто отказывался приносить жертвы богам. Пифагор легко подвергнулся обвинению в безбожии, потому что, разделяя воззрения вегетарианцев, не хотел принести в жертву быка; но он вывернулся, потому что принес в жертву быка, сделанного из теста. Лукиан выводит некоего Демонакса. Когда на последнего пало обвинение в том, что он не чтит отечественных богов, он защитился только благодаря блестящей речи, в которой, между прочим, говорил: «Меня обвиняют в непринесении жертвы богине. Но я не принес ее, так как думал, что богиня в этом не нуждается». Речь вызвала взрыв рукоплесканий. Самый легкий субститут в деле оправдания от обвинения в безбожии есть *клятва именем богов*. Но раз подобная клятва была противна христианской совести, требование ее прямо вело христиан к смерти.

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

Под crimen laesae majestatis подводились те преступления, в которых предпринималось что-либо против римского народа и его безопасности,— те, вследствие которых вооруженные люди появлялись в городе и занимали места в храмах и других общественных учреждениях. Следовательно, понятие «crimen laesae

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

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

в провинции часто было опаснее, чем в самом Риме, ибо там crimen sacrilegii скорее могло перейти в crimen laesae majestatis и повлечь за собою большие пытки и терзания.

Эта сторона laesae majestatis, оскорбление величества в тесном смысле, обозначалась техническим названием *impietas*, ἀ σ έ β ε ι α — нечестие. Impietas было в высшей степени растяжимое понятие, под которое подходили иногда такие мелочные поступки, что более благородные правители (Веспасиан, Тит, Нерва, Траян, Пертинакс, Макрин, Александр Север) или вовсе отказывались принимать обвинение в impietas, или значительно смягчали наказание за эти преступления. Чтобы судить, до какой степени было мелочно применение этого пункта римского права, можно указать на один факт, что при Каракалле было осуждено несколько лиц за то, что они осмелились снять со статуи императора старый, увядший венок, чтобы заменить его новым. Клятва гением царствующего государя скоро стала одним из самых сильных заверений в устах верноподданного. Возливать вино и воскурять фимиам пред статуей императора делалось само собою разумеющимся долгом верноподданных. Например, даже гуманный Плиний вводил во вверенной ему провинции поклонение статуе Траяна, хотя этот государь был против политического культа и неблагоприятно относился к клятве именем кесаря, находя, что для римлян приличнее клясться именем Юпитера. Многие императоры, боготворимые при жизни, становились в ряд богов после смерти. И тем опаснее политический культ был в то время, когда на престоле восседали такие люди, как Калигула или Домициан. Калигула в свои последние годы не на шутку уверовал в свою божественность; он в храме становился между статуями Кастора и Поллукса и требовал подобающего себе служения, а в официальных документах титуловал себя Юпитером Лациума (Jupiter Latialis). Достойного подражателя себе он нашел в лице Домициана. Этот требовал, чтобы издаваемые им эдикты начинались словами: «Dominus et deus noster sic fieri jubet» [3]). Даже случайный пропуск, по забывчивости, этого божеского титула влек за собою весьма серьезные последствия. Одного наместника привлекли к ответственности за то, что во время общественных молитв Домициану он не назвал его «сыном Афины». Таким образом, в политическом

боготворении императоров мы имеем пункт, где государственное преступление сплетается в неразрывный узел с религиозным, где impietas in principem переходит в ἀθεότης.

Impietas вообще тесно сплеталась с преступлением против религии. Именно: а) кто не воскурял фимиама пред статуей государя, тот не признавал, следовательно, его богом (ἀθεότης) и оскорблял его как государя (impietas); б) кто отказывался чтить римских богов, тот не признавал их (ἀθεότης) и оскорблял государя непослушанием его закону (impietas). Но в значительной части случаев обвинение в impietas предваряло обвинение за «безбожие». При расшатанности религиозных верований, естественно, гнев кесаря казался страшнее гнева богов. Тертуллиан едко замечал, что язычники более боятся своих кесарей, чем богов, и поступают в этом случае совершенно логично, потому что живой бог страшнее мертвого дерева. При политическом характере преследования христиан за убеждения, преступление об оскорблении величества, по крайней мере в умах самих чиновников, предшествовало преступлению против религии, как более важное. Поэтому мученические акты представляют образчики таких рассуждений: 1) «honorate regem nostrum et sacrificate diis» [4]). 2) «Omnes christiani, relicta superflua superstitione, cognoscant verum principem, cui omnia subjacent, et ejus deos adorent» (быть христианином значит, следовательно, быть дурным подданным, поклоняться богам *императора* значит быть его верным подданным). 3) Мученика за отказ от жертвоприношения казнят как «hostem publicum» (*государственного* преступника) на том основании, что «sprevisse templa respuisse est principem» [5]) (т. е. ἀθεότης есть преступление потому, что оно есть impietas). 4) Консуляр Мартиан на допросе Акакия начал дело с политической его стороны, т. е. поставил вопрос так, что crimen laesae majestatis предшествовало преступлению sacrilegium. «Как верноподданный римского государя, живущий под римскими законами,— обратился он к епископу,— ты должен, конечно, любить своего государя». Епископ ответил: «Кто же больше любит римского императора, как не христиане, которые денно и нощно молятся о благоденствии государя, войска и всей римской империи?». «Хвалю за такое убеждение,— сказал консуляр,— но, чтобы твое верноподданничество сделалось для императора еще яснее,

принеси ему жертву». И, когда Акакий отказался от жертвы императору, выдвинут был вопрос о жертве богам.

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

Если бы какой-либо полуманиак в Венгрии пришел к мысли, что употребление марок ведет к оскорблению величества, так как оно сопровождается клеймением находящихся на них изображений государя, и предложил бы почтамту даже большие деньги за освобождение его писем от такого клеймения, то на его заявления не обратили бы никакого внимания. Такому лицу чиновники могли бы ответить, что они исполняют закон и его внутренним настроением нисколько не интересуются. Подобным образом римское государство относилось к христианам: ему не было дела, что христиане молятся за кесаря, считают себя верными подданными его, раз это не доказывалось обычным для него внешним образом, и наказывало христиан, когда они хотя бы формально являлись нарушителями закона. Но в действительности, как уже было сказано выше и как заметил это еще бывший, по заявлению Моммсена, юристом Тертуллиан,

отношение правительства к христианам страдало чрезвычайной непоследовательностью. С логической точки зрения Тертуллиан совершенно прав. Но подобные противоречия очень часто встречаются в жизни, и жизнь же решает их по-своему. Римское правительство считало борьбу с христианами игрой, не стоящей свеч. Ведь многие римляне знали, что были времена, когда человек погибал, как муха, когда император казнил супругу за одно переодевание перед его статуей, когда подвергались казни за то, что снимали увядший венок со статуи императора, чтобы заменить его свежим и т. п. С другой стороны, христиане совершенно не подавали повода, чтобы можно было обвинить их в бунте или мятеже. Но в то же время римлянин был приверженец формы и не терпел нарушения ее.

Формы судопроизводства над христианами

Все понимают, что за известное деяние суд определяет ссылку на каторгу или заключение в тюрьму, но все же знают, что, например, наш крестьянин готов лучше посидеть в тюрьме $1\ ^1/_2$ недели, чем быть высланным полицией на три месяца из Петербурга. Таким образом, здесь можно различать суд собственно суда и суд администрации. С этими двумя функциями приходилось считаться и римским христианам, и во многих случаях оказывалось, что христиане, которые проливали кровь за имя Христово, были жертвами не правосудия, а римской администрации, что выражалось на римском языке термином «jus coërcitionis» — право обуздания. Этот факт выдвинут в последнее время на вид Моммсеном в его указанной выше статье. Хотя всякое jus coërcitionis часто сопровождалось произволом, тем не менее оно для христиан было нисколько не тяжелее, чем строгое правосудие, так как допускало большую возможность смягчения наказания.

Суд в собственном смысле представлял неудобство по своему строгому формализму. Известен случай, что претор возразил человеку, представившему одного только свидетеля и указывавшему на достоинство последнего: «Там, где закон требует двух свидетелей, я не могу принять одного, хотя бы это был сам Марк Порций Катон». Не менее строго было и соблюдение формы

ведения дела. Истец должен был занести ad acta, что такой-то желает вести дело с таким-то по такому-то делу на основании такого-то закона. С этого времени он не мог уже прекратить дела. Судящиеся стороны с этого момента, по выражению римских юристов, «in actis haerebant», т. е. увязали в актах, и если бы истец намеренно ослаблял приведенные им раньше доказательства, то он подвергся бы суду за отступление на попятную. Нужно притом заметить, что судебный процесс, по римскому праву, мог быть возбужден не иначе, как на основании одного только закона, и нужно было быть весьма искусным юристом, чтобы видеть, какому из аналогичных законов следует отдать преимущество в известном случае. Притом же римский суд не знал такого должностного лица, на обязанности которого лежало бы преследование уголовных преступлений (прокурора). Уголовное преследование было делом частного обвинения и нужно было, чтобы совершилось что-нибудь слишком уж возмутительное, чтобы преследование было возбуждено без частного обвинения, по инициативе самого правительства. При этом возбуждение дела судебным порядком, по требованию римского права, могло быть производимо только одним частным лицом. Два обвинителя по одному и тому же делу не допускались.

Coërcitio — упрощенная во всех отношениях форма судопроизводства. Правда, соблюдение формальности, например предварительное заявление, и здесь требовалось, но истец от неточности формулировки не терял ничего, ибо от власти должностного лица зависело, как направить дело. Но что́ главнее всего, само должностное лицо имело право по собственной инициативе приступить к расследованию, которое производилось в таком объеме, в каком это лицо находило нужным; причем как в дознании, так и в мере наказания и в самом наказании производящая coërcitio власть не была связана законом. Поэтому здесь были иногда возможны явления, совершенно невозможные на суде. Лукиан рассказывает, как один проходимец явился перед трибуналом, объявляя себя христианином. Должностное лицо, узнав, что этот проходимец рассчитывает только произвести сенсацию, прогнало его от трибунала, и никакого исповедничества не получилось. Тертуллиан свидетельствует, что некоторые начальники провинций умели вести дело

так, что христиане в их провинциях жили в безопасности. Один из них даже сообщил под рукою формулу, как христианин должен был отвечать на суде, чтобы он (судья) имел возможность его освободить. Очевидно, дело касалось общих мест, которые показали бы, что далее дело вести не стоит.

Таким образом, в период гонений мы видим, с одной стороны, строго формальный суд, оканчивавшийся для христиан казнью или, по меньшей мере, ссылкой, а с другой — суд без соблюдения формальностей, всецело почти зависевший от произвола должностных лиц. Форма coërcitio применялась все более и более, когда выступило христианство. Начальникам провинций вменялось в обязанность преследовать таким путем разного рода вредных для общества людей; к категории последних относились, например, разбойники, люди, занимающиеся ловлей живых людей для продажи их в рабство и др. Поэтому для христиан весьма важное значение имели личные воззрения местных начальников той или другой провинции, а также и воззрения центрального правительства. И нередко случалось, что в то время, как в одной провинции воздвигалось против них лютое преследование, в другой они жили в полном спокойствии и безопасности. Случалось и так, что начальники провинций, и враждебно настроенные к христианам, не предпринимали против них никаких репрессивных мер, если знали, что настроение центрального правительства идет в разрез с их личным.

3) Отношение к христианству интеллигенции

Третьим фактором в преследовании христиан, заявившим о себе впоследствии, когда христианство давно уже существовало и когда уже составился определенный взгляд на него у общества, была интеллигенция. В огромном большинстве случаев она была враждебна к христианам, и на это были основания. Римскую культуру нельзя ставить низко: то, что поверхностный взгляд может приписать влиянию христианства, было подготовлено еще языческими писателями, ратовавшими в своих сочинениях за высокую гуманность и высказывавшимися против рабства. Например, у Сенеки так много светлых мыслей,

что некоторые лица из христиан, читая превосходные страницы его сочинений, по своей наивности, никак не могли допустить, что можно иметь столь возвышенные представления без всякого знакомства с христианством. Явилась переписка Сенеки с апостолом Павлом, конечно, подложная.

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

Христианство, действительно, было царством не от мира сего,— до такой степени оно отличалось от господствовавшего тогда духа культурного мира. Если образованный культурный человек изверился во всем, если у него не было религии, остались только обломки ее, все-таки он верил твердо в *римскую культуру*, могущество Рима, в высокое значение его для мира,

для цивилизации. Даже многие принявшие христианство были настолько проникнуты этой идеей, что известное место из послания к Солунянам (2 Сол. II, 6) объясняли таким образом, что антихрист не может прийти, пока существует Рим. Эта идея вполне выразилась в известном стихе Горация: «Пресветлое солнце, чтобы ты никогда не видело ничего выше Рима». Для подобного воодушевления было достаточно оснований. Не расположенный, правда, к христианству, но авторитетный во всем, что касается Рима, Моммсен справедливо заметил, что если бы ангел Божий подвел итоги истории человечества и сравнил все эпохи с точки зрения их культуры, то пальму первенства пришлось бы отдать концу II и началу III века, ибо никогда власть так не заботилась о благосостоянии и просвещении подданных, как в это время. Если аристократы стенали, что власть от них ускользает, то в провинциях охотно поклонялись богине Roma и богу кесарю, от которых лился на них источник благодеяний. Естественно, что античный человек мог дорожить римской культурой бесконечно; в христианах же он видел чужих для этой культуры людей, индифферентно или даже враждебно относившихся к ней.

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

существование Рима было только помехой. На христиан смотрели поэтому как на врагов культуры и политической жизни.

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

колебались, в глазах христиан был идеальным государем. Филипп Аравитянин, известный только тем, что в его царствование было отпраздновано тысячелетие Рима, считался христианами принадлежащим к их обществу. Галлиэн, стоявший на пути к тирании, был лучшим для христиан государем.

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

Ориген принадлежал еще к более мирной фракции христиан. Но были в среде христиан и такие проповедники, которые энергично стояли за полный разрыв с культурой. Тертуллиан восставал против поздравлений с новым годом. Далее, христиане шокировали себя в глазах языческого общества своими отказами участвовать в поминальных пиршествах. В самом деле, как могли

смотреть на людей, отказывавшихся отдать последний долг тому, кто при жизни пользовался общим уважением? Люди последовательные шли дальше: они стали отрицать возможность примирить христианство и существующий строй государственной жизни. Чем чаще слышались голоса о такой непримиримости, тем более вправе считали себя язычники смотреть на христиан, как на «genus tertium». Нужно было пройти десяткам лет, чтобы к христианам могли присмотреться и сами христиане могли пережить кризис и прийти к убеждению, что миру предстоит существовать долго; тогда только явилась возможность выяснить такие стороны в языческой культуре и в христианстве, которые открывали доступ к их взаимному объединению[6]).

Таким образом, христианство считалось с тремя враждебными силами. Провиденциальная сторона этого заключалась в том, что все эти силы не выступили против христианства разом, а поочередно, и как бы умеряли друг друга взаимным своим противодействием и нейтрализацией. Сначала народ, при равнодушии интеллигенции и сдерживаемый государственною властью, выступил против христианства. Потом выступило государство, при неопределенном отношении интеллигентного общества, говорившего, с одной стороны, что христиане — люди вредные, но, с другой, что меры против них излишни. Только уже при Диоклетиане мы имеем совокупное действие всех трех сил, но это был предсмертный удар умиравшего язычества христианству.

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

3. ИСТОРИЯ ГОНЕНИЙ

Теперь уже выходит из употребления державшаяся прежде схема, по которой гонений насчитывалось 10. Эта цифра не имеет под собою твердой исторической почвы (их можно насчитать и больше и меньше). Появилась она довольно давно,

но только потому, что число гонений хотели приурочить к 10 казням египетским или 10 рогам апокалипсического зверя. Далее, точно определить особенности преследования христиан в каждое известное царствование затруднительно. Но в общем все согласны, что христиане первоначально жили под покровом дозволенной иудейской религии и, как такие, со стороны правительства преследованию не подвергались. Это положение дела сменилось при Траяне тем, что христиане были признаны последователями религии недозволенной и в принципе объявлены подлежащими наказанию, но инициатива преследования предоставлена государством самому обществу. Наконец, последний период гонений, с Декия, характеризуется тем, что само правительство принимает на себя почин в преследовании христиан. Таким образом, история гонений на христиан распадается на три периода: первый простирается до времени Траяна, второй — до Декия, третий — до конца гонений.

Период первый. Церковь sub umbraculo religionis licitae (judaicae)[7])

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

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

Положение христиан до гонения при Нероне

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

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

В этом историческом свидетельстве чувствуется первый след прямого столкновения между императором и христианством, хотя, впрочем, такое толкование многими учеными оспаривается. Одни ударяют лишь на то, что свидетельство Светония по самому существу дела неясно. Светоний, несомненно, знал христиан как особое религиозное общество и высказался бы яснее, если бы имел в виду этих христиан в данное время. Другие предполагают даже, что в то время в Риме действительно явился какой-то бунтовщик Хрест, действовавший между иудеями. Это толкование самое близкое к букве текста известия;

но ни о каком таком бунтовщике не знает история. Поэтому значительное большинство ученых полагает, что под «Chrestus» разумеется именно Христос. Светоний писал тогда, когда христиане уже известны были под их собственным именем, но бесспорно, что Иисуса Христа называли иногда Хрестом. Такое название (Chrestus, а не Christus) объясняется колебанием между древним этацизмом и новым итацизмом. И во всяком случае, «Хрестос» (Χρηστός — полезный) в устах греков звучало понятнее, чем «Христос» (Χριστός). Еврейское «Mašiah» (מָשִׁיחַ) и сирийское «Mšiha» более соответствует греческому ἠλειμμένος — помазанный, тогда как χριστός значит натертый, обмазанный. Поэтому нет оснований предполагать, что дело идет о каком-то особом Хресте, а не об Иисусе Христе. Сделано вероятное и остроумное предположение, что в данном случае иудеи поплатились за апостольский собор (Langen). На этом соборе решен был вопрос о необязательности обрезания и произведен полный разрыв между иудеями и христианами; после этого вопрос о Христе очень оживленно дебатировался и в римских синагогах, и здесь громко произносилось имя Христа, давшее повод заподозрить среди иудеев появление какого-то агитатора; для прекращения этих волнений среди иудеев римские власти и принуждены были изгнать заодно и иудеев и христиан. Это происшествие падает на период времени между 51 и 54 гг. и вовсе не показывает, что в Риме имели в это время представление о христианстве и его характере и что в данную пору римское правительство вполне ясно отличало христиан от иудеев.

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

Первый случай, рассказанный в XVIII, 12–17, имел место в Коринфе. Апостол Павел, по обвинению иудеев, привлечен был к суду римского проконсула Галлиона. Иудеи обвиняли Павла в том, что он учит людей чтить Бога не по закону. Но проконсул не допустил Павла до защиты и отклонил от себя ведение

процесса, в котором он не хотел быть судьей. Он не усмотрел в поведении Павла ничего такого, за что должно было бы преследовать его законом. Все дело в глазах проконсула было религиозным спором в пределах иудейства, вмешиваться в который он не имел ни обязанности, ни охоты, и иудеи не разъясняли, что Павел стоит вне дозволенной религии иудейской.

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

Таким образом, в 58–60 гг. представители римской власти не только не знали наперед, но даже и после длинной процедуры

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

Гонение при Нероне[8])

Сохранившееся до нас более или менее подробное известие Тацита (Annal. XV, 44) о гонении на христиан при Нероне содержит в себе довольно много неясного. Это гонение воздвигнуто было по обстоятельству совершенно частному. В ночь с 18 на 19 июля (со среды на четверг, а не на иудейскую субботу, и притом в такое время, когда не могло быть новолуния) 64 года в Риме случился пожар. Вначале загорелись лавки, окружавшие Circus Maximus. 6 дней и 7 ночей неудержимо бушевало пламя, а последние вспышки затихли только через 10 дней. Из 14 частей города уцелели лишь четыре, три части выгорели дотла, а в семи остались немногие следы домов, сломанных и полуобгоревших. Нерона в это время не было в городе: он был в Антиуме и прибыл, когда пылал его золотой дворец. Он постарался облегчить участь пострадавших. Но несмотря на то, народная молва упорно обвиняла его самого в поджоге; носились слухи, будто Нерон с близлежащего холма наслаждался зрелищем пожара и под игру на лютне воспевал среди приближенных пожар Трои. Чтобы отклонить эту молву, Нерон указал других поджигателей и начал известный процесс против христиан. Комиссия открыла свои заседания спустя несколько недель после пожара.

«Чтобы заглушить эту молву,— рассказывает Тацит,— Нерон выставил виновниками людей, которых народ и без того ненави-

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

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

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

Напротив, другие (Schiller с последователями) доказывают как раз противоположное: что этот процесс был направлен про-

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

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

Исходным пунктом для автора известий, которыми пользовался Тацит, могла быть просто народная молва, обвинявшая в поджоге Нерона, который желал на развалинах Рима построить новую столицу по своему вкусу. Здесь возможно одно из двух: или Нерон действительно чрез подставных лиц поджег Рим, или же он не поджигал. Если он участвовал в поджоге, то не могло быть и речи о действительных виновниках пожара. Сам Нерон отлично понимал, что их найти невозможно, и если он давал приказы о розыске виновных, то единственно для того, чтобы отклонить молву о своей виновности и найти людей, в виновность которых толпа легко могла бы поверить. Но если Нерон и не поджигал, то он понимал, что нет основания думать, что народная толпа может отличить правого от виноватого; в виновность действительных виновников народ мог бы и не

поверить. Нужно было найти таких лиц, в виновность которых все легко поверили бы. Ясно, что о правосудии здесь не может быть и речи. Само собою разумеется, что если Нерон, поставленный в такое положение, в каком он оказался, отдал приказ найти виновных, то обвиняемые, хотя бы и невинные, должны были найтись. Нерон не настолько церемонился с правосудием, чтобы оставить дело без расследования за отсутствием виновных. Римская полиция должна была найти их, раз был получен приказ.

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

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

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

Таким образом, следует признать, что религия служила если не причиною, то, по крайней мере, юридическим основанием для начала этого процесса. Искали поджигателей; но для самой римской полиции того времени нужна была примета, по которой

можно было бы искать этих поджигателей, и их надеялись открыть в рядах последователей какой-то подозрительной религии, которые сами сознавались в принадлежности к этому обществу. Стало быть, при Нероне христиане пострадали за имя Христово. Но их могли привлечь к ответственности и как иностранцев. Их показание могло не быть прямым исповеданием христианства. И если они не скрывали того, что они христиане, то это служило только промежуточным звеном в их обвинении; ибо во всяком случае их обвиняли в поджоге. Озверевший народ обвиняемых в поджоге самих старается бросить в огонь; поэтому, во исполнение этой воли народа, их зашивали в осмоленные одежды и зажигали в виде факелов для освещения императорских садов во время народного гулянья.

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

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

* Найденная будто бы в Португалии напись на мраморе, в которой Нерон восхваляется «за очищение провинций от разбойников и от тех, которые хотели ввести новое суеверие», подложна. В 1862 г. на смену этой написи явилась другая, сделанная углем на стене в Помпеях, на которой разбирают слово HRISTIAN. Де-Росси на этом основании доказывает повсеместность гонения при Нероне. Он исходит из того предположения, что это указание написи нужно читать: «igni gaude christiane». Но другие ученые (F. Overbeck, Aubé, Görres, Langen, Schultze), которых также нельзя не считать компетентными, основательно указывают на то, что вся аргументация Росси и его последователей покоится лишь на слове «hristian», а из этого одного нельзя вывести ничего больше того, что в Помпеях

С гонением Нерона церковное предание ставит в связь мученическую кончину апостолов Петра и Павла. Хронология того и другого факта остается очень спорною. Те ученые, которые предполагают, что гонение ограничивалось стенами Рима и не продолжалось даже до 65 г., естественно вынуждаются относить мученическую кончину апостолов Петра и Павла к 64 г. Но те, которые склонны думать, что гонение продолжалось несколько лет, относят мученическую кончину одного Павла или обоих апостолов к следующим годам, чаще всего к 67 году. Самый вопрос о пребывании апостола Петра в Риме решается разно. Если католики держатся мнения о 25-летнем пребывании Петра в Риме, то старокатолики совершенно отрицают его пребывание там. Но факт мученической кончины Петра в Риме засвидетельствован так давно и столь многими свидетелями, что не представляется никакой возможности отрицать его. Что апостол Петр скончался в это время, это не невозможно, потому что самая форма его распятия вниз головою говорит об утонченной мучительности казни. Но относительно апостола Павла существует твердое церковное предание, что он скончался смертью римского гражданина; во время же той бойни, которая происходила при Нероне, едва ли кто-либо вспомнил бы о римском гражданстве тарсского иудея. Я думаю, что он умер гораздо раньше, в 62 г.[9]) То обстоятельство, что в наше время во всех церквах христианских память их совершается 29 июня, не может служить указанием времени их кончины, потому что эта дата обозначает перенесение мощей.

Гонение при Домициане

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

Тит Флавий Домициан принадлежал к числу самых подозрительных государей, которых знала римская империя. Он постоянно склонен был опасаться заговоров и, может быть, ни при

о христианах знали и, может быть, над ними смеялись; а может быть, вся эта напись не имеет никакого отношения к христианам и представляет не более, как объявление о продаже вин (одно слово разбирают как «vina»). Во всяком случае слово «igni» прочитано Де-Росси с большою натяжкою.

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

Другой характеристичной чертой царствования Домициана являются фискальные меры для пополнения истощившейся императорской казны. Истощение этой казны было естественно: одно царствование Нерона стоило Риму чрезвычайно дорого. Нерон хотел быть щедрым и щедрым до безумия. Одному своему любимцу за самую ничтожную услугу он подарил $2\,{}^{1}/_{2}$ миллиона динариев. Мать, желая удержать его от такой безрассудной траты, велела все подаренное серебро и золото собрать и показать его Нерону; но последний, увидев принесенную кучу и узнав, что здесь все подаренные деньги, сказал: «Я не знал, что здесь так мало,— добавьте еще половину». При таких безумных тратах необходимо было прибегнуть к таким мерам, как понижение курса монеты и наложение новых налогов. В числе новых налогов,

* Aureus Vespasiani = 7,30 g.= 6 руб. 28,611 коп. (при Александре III); ἐνναχισχίλια δηνάρια = 360 aurei = 2263 руб.зол. Πλέθρων τριάχοντα ἐννέα = 4,910548 hect. = 4,4947 десятины.

введенных в это время, является «fiscus judaicus», выродившийся из подати на храм иерусалимский, которую, собственно, должны были вносить лишь первородные, но в действительности вносили все евреи. Как бы в насмешку над религией евреев, их заставили вносить эту подать (дидрахму=50,2888 коп. зол.) на храм Юпитера Капитолийского. Чтобы избавиться от этой подати, многие отказывались от иудейства, хотя и были обрезаны. Во избежание таких, невыгодных для императора затруднений, предписано было подвергать заподозренных в иудействе медицинскому осмотру с целью выяснения: был ли обрезан он, или нет. Многие, вовсе не имевшие близких отношений к иудейству, вносили подать, лишь только были заподозрены в иудействе, лишь бы избавиться от осмотра. Такой порядок взыскания сделал эту подать ненавистною не только для иудеев, но и для всего римского народа, так что, по смерти Домициана, в честь преемника его Нервы, благодарный сенат выбил монету с написью: «За отмену клеветы из-за иудейского фиска» (fisci judaici calumnia sublata).

В интересах пополнения государственной казны Домициан и обратился к преследованию вообще тех, которые держались иудейской религии без заявления о том (improfessi judaicam viverent vitam, Sueton. Domit. 12). Таким образом, преследование не имело религиозного характера. Хотя с падением Иерусалима самый фонд для существования иудейской религии перестал существовать, однако правительство не предпринимало религиозного преследования против иудеев. Оно преследовало лишь тех, которые сбивались (ἐξοκέλλοντες, по Диону Кассию) в иудейство, не сделав о том предварительного заявления (improfessi). По всей вероятности, под этими «improfessi» разумелись не одни только иудеи (по происхождению), но и христиане, смешиваемые с иудеями, так что весьма возможно, что неприятная фискальная мера затрагивала постоянно и христиан. Те же, которые открыто признавали себя иудеями и беспрекословно соглашались делать взносы в храм Юпитера Капитолийского,— эти не подвергались преследованиям со стороны правительства. Таким образом, правительству нужно было разыскать лишь таких, которые вели иудейский образ жизни, не заявляя о том. Иудейский фиск взыскивался с обрезания. Христиане, как не

принадлежащие к обрезанным, понятно, отказывались платить, вследствие чего, естественно, на них было обращено внимание. Когда на следствии было выяснено, что многие из христиан были не семитического происхождения, что христианство жило не естественным ходом, но поддерживалось посредством прозелитизма, они подвергались преследованию.

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

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

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

Ученые нашего времени высказывают относительно этого Климента очень остроумные соображения. Так, некоторые отожествляют его с Климентом, епископом римским, от которого осталось известное послание к Коринфянам, предполагая, что христианское предание из этого Климента, консула языческого, сделало древнеримского епископа. Но признать, что церковное предание сделало это отожествление, значит допустить слишком большую свободу в объяснении фактов. Оставив в стороне

этих ученых, можно спросить, был ли этот Климент христианским мучеником?

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

С гонением Домициана церковное предание ставит в связь ссылку на остров Патмос Иоанна Богослова. Об этом говорится уже у Евсевия (III, 18), который ссылается в данном случае на

Иринея (Adv. haer. V, 30, 3). Предание о том, что предварительно апостол Иоанн при Нероне был вызван в Рим и, брошенный здесь в котел с кипящим маслом, остался невредимым, читается у Тертуллиана (De praescr. 36).

Период второй. Христианство как religio illicita [19])

Век Антонинов

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

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

Человек, уже прежде прославившийся военными подвигами, он своими гражданскими качествами превзошел свою военную славу. Его отличала необыкновенная ровность характера (inusitatae civilitatis), не изменявшая ему ни в столице, ни в провинции. Он был образцовым блюстителем старых римских прав и устано-

вителем новых прав. Любим народом он был необычайно; его боготворили еще при жизни. Три начала были положены им в основу своего правления: 1) добрый римский консерватизм, поддержка древних учреждений, не исключая и остатков римской свободы и влияния сената; 2) в связи с этим забота о реставрации прародительской римской религии, к которой Траян относился с добросовестностью и строгою внимательностью; и, наконец, 3) гуманность, отвечавшая природному характеру Траяна; он заявил ее, между прочим, и в том, что серьезно поддерживал благотворительные заведения Нервы, основал приют для призрения детей (alimentatio). В этом отношении характеристично сохранившееся до нас изображение Траяна, на котором он представлен окруженным детьми, призреваемыми его alimentatio. Для характеристики одушевлявшего его чувства права можно указать на слова, которые он сказал, вручая в первый раз государственный меч префекту претории: «употребляй этот меч в мою защиту, если я буду царствовать хорошо, и против меня, если я буду дурным государем». Вообще, Траян оставил по себе славу столь правосудного и доброго государя, что до самого IV века народ, приветствуя новопоставленного императора, обыкновенно восклицал: «Будь счастливее Августа и добрее Траяна» (felicior Augusto, melior Trajano)!

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

Но зато правление этого последнего составляет кульминационный пункт всей этой эпохи, которая поэтому и называется эпохою Антонинов. *Антонину* (138–161) усвоено название Pius, что значит не столько благочестивый в религиозном смысле, сколько деликатно нежный, человечный в отношении к людям.

Как характер, Антонин Пий представляется историками несравненным и почти безупречным. Все, что он делал, запечатлено необыкновенною мягкостью. Кровь в его царствование мало лилась и внутри империи и даже на границах. Поэтому и правление его запечатлено характером необыкновенного мира и процветания всех провинций. Гуманность его была такова, что он действительно возвышался даже до идеала «человека на троне», и своими подданными он любим был необыкновенно, так что хотя умер более чем 70-летним старцем, однако смерть его была встречена с таким горем, как если бы он скончался молодым юношею. Его апотеоза прошла без малейшего затруднения, потому что все наперерыв (certatim) принялись боготворить его.

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

кто-либо, обладавший средствами для приобретения изображения императора, тем не менее не имел его.

Таким образом, со стороны лиц, восходивших по преемству на престол, царствование Антонинов прошло блистательно. В сознании своих отдаленных потомков эти императоры остались представителями счастливой эпохи римской империи, и, может быть, это сознание последующих поколений лучше всего характеризует значительность этой эпохи в истории. Оказывается, что имя «Антонин» было любимо необычайно. Многим представлялось оно божественным именем, так что считали почти невозможным придумать в латинском языке имя более священное, чем Антонин. В усвоении последующими императорами этого имени видели нечто большее, чем блестящую политическую программу: находили в этом, так сказать, палладиум процветания римской империи под державою государя, который называется Антонином. Когда сын Марка Аврелия, Коммод, положивший конец блестящей эпохе Антонинов, вздумал усвоить себе имя Геркулеса, то его современники признали просто смешным, что он, нося имя Антонина, хочет принять еще другое божественное имя, а в Риме появилась эпиграмма на Коммода, который полагает, будто славнее быть богом (clarius esse deum), чем государем с таким блистательным именем, как Антонин. Избранный в 217 г. император Опилий Макрин счел нужным подкрепить свое положение на престоле обаятельным именем Антонина. Он чувствовал свое положение непрочным, пока в его фамилии не будет преемника в лице Антонина. Поэтому он решился своему молодому сыну Диадумену дать имя «Антонин». Когда его сын был признан войском императора Антонином, то отец от радости отправил своей жене такое письмо: «Счастие, которое выпало нам на долю, не поддается никакому описанию. Ты, может быть, подумаешь, что я говорю о том, что я сделался императором: не велико это счастие; ведь слепая судьба иногда возводила на престол и людей недостойных. Нет, я говорю о другом: я стал отцом Антонина, ты стала матерью Антонина». (Antonini pater factus sum, Antonini mater es facta). И когда войско приветствовало молодого императора этим именем (характерный возглас: «tu scis, Jupiter, Antoninus vinci non potest, Antoninum habemus, omnia habemus»[11])),

то его отец воскликнул: «Commilitones! За то, что вы признали моего сына императором, на каждого дарю по 3 червонца, а за имя Антонина — по 5 червонцев и производство в чинах вдвое!» Для довершения характеристики этого уважения к имени Антонина можно указать еще на то, что когда в 222 г. вступил на престол Александр Север, усвоивший себе в качестве императора имя Аврелия, то войско и граждане просили его усвоить имя Антонина на том основании, что, как он называется Аврелием, так должен называться Антонином. Новый император должен был выдержать необычайную борьбу с этим желанием народа, отказываясь единственно потому, что считал себя неспособным носить такое божественное имя (Antoninorum nomen, vel jam numen).

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

Падение Иерусалима для всех евреев, конечно, было событием весьма прискорбным. Между тем не так должны были смотреть на этот факт христиане. Они здесь видели новое свидетельство истории о божественном происхождении христианства, потому что в падении Иерусалима исполнилось с точностью предречение Спасителя. Таким образом, христиане и иудеи не могли не заявить о своей разности своим различным отношением к этому политическому факту. Правительство, быть может, заметило, что из предполагаемых иудеев одни смотрят на это событие как на факт прискорбный, а другие рассматривают его как собственную победу.

Затем, первоначально христианство в значительной степени распространялось между иудеями. Иудеи рассеяния были живым

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

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

Рескрипт Траяна и его значение

От Траяна с его высокочеловечным характером христиане, по-видимому, должны бы ожидать только хорошего. Но по совершенно фатальному стечению обстоятельств они были заинтересованы в том, чтобы римский престол занимали, напротив, люди недостойные. И если Тертуллиан говорит, что никто не преследовал христиан, кроме извергов человечества — Нерона и Домициана, то его выражение имеет лишь апологетический характер. Наилучшие императоры обращали серьезное внимание на ход государственных дел, но это-то и отзывалось неблагоприятно

на христианах. Последовательно проводимый принцип регулярности считал самое существование христианства недозволенным и создавал для христиан положение: non licet esse vos. В царствование Траяна, про которого сложилась легенда об освобождении его из ада, положение христиан если не изменилось к худшему, то получило такую легальную форму, которая применялась и в последующие времена. При нем в первый раз издан был тот эдикт, который надолго определил неправоспособное положение христиан в римской империи [12]). Дело идет о переписке между Каем Плинием Секундом и Траяном.

Подлинность этой переписки не всеми учеными признается бесспорною. Еще в XVIII веке два таких выдающихся ученых, как Гиббон и Земмлер, оспаривали ее достоверность. В новейшее время (1875) довольно громко заявлено было сомнение в подлинности ее французским ученым Обэ (Aubé), который, впрочем, не доходит до прямого отрицания достоверности этих памятников и после некоторого колебания пользуется ими как надежными историческими источниками. Большинство ученых, однако, не считает возможным заподозрить историческую достоверность этих документов и признает их подлинными. Не говоря о разных других ученых, которые в давнее и недавнее время касались этого вопроса, следует упомянуть об этюде по истории Плиниева гонения Арнольда (*F. Arnold*, Studien zur Geschichte der Plinianischen Christenverfolgung. Königsberg 1887) и о названном выше сочинении Нейманна о римском государстве и церкви. Эти два ученые обследовали вопрос и подвели итог всему, что сделано лучшего. Все возражения Обэ против подлинности у Арнольда признаны шаткими.

Вероятно, в конце 111 г. Кай Плиний Секунд, бывший консул 100 г., личный друг Траяна, прибыл в Вифинию в звании императорского наместника этой страны (legatus Trajani Augusti pro praetore consularis). Плиний был прекрасный юрист и оратор и, кроме того, хороший сельский хозяин. С Траяном он находился в самых близких, дружественных, можно сказать, отношениях. Траян мог положиться на него в чем угодно, как на такое лицо, которое не могло изменить ему. Как раз случилось, что в его время провинция Вифиния пришла в совершенный упадок. Вифиния принадлежала к императорским провинциям. Провинции

делились на сенатские и императорские; сенат заведовал давно покоренными и умиротворенными провинциями, в которых уже не могло быть восстания; император, как главнокомандующий римских войск,— пограничными и недавно покоренными. В сенатские провинции назначались проконсулы, а в менее важные преторы, а в императорские — legati Augusti pro praetore consulares. Вифиния имела несчастие попадать в руки дурных правителей. Смена их сопровождалась обвинением их со стороны вифинцев во взяточничестве — repetundarum (искаженное слово вместо repetendae). Из предшественников Плиния двое оставили по себе дурную память: вифинцы против них вели процесс в самом Риме. Естественно было для такого доброго государя, как Траян, позаботиться дать провинции достойного правителя. И выбор его пал на Плиния, человека гуманного, высокообразованного и пользовавшегося доверием государя. Это был человек безусловной честности, и Траян не мог опасаться процессов за взяточничество. Богатства его были колоссальны; он был образцовый хозяин, и сила его заключалась в финансовых дарованиях. Вот этого-то образцового хозяина послал император в провинцию, истощенную взяточничеством, экономические дела которой находились в страшном расстройстве. Здесь и пришлось впервые столкнуться Плинию с христианами и христианским вопросом в таком объеме, что он вступил в переписку с императором.

Плиний, вероятно в конце 112 года, обратился к Траяну с *письмом* следующего содержания:

«Считаю своим священным долгом обратиться к тебе, государь, за разъяснением тех вопросов, которые возбуждают во мне недоумение. Я никогда не бывал при процессах (intereram — собственно в качестве асессора) против христиан». Таким образом, Плиний здесь говорит, что ему не случалось присутствовать при процессах против христиан в качестве юридического асессора, но самые процессы он уже знает и указывает на них как на факты. Очевидно, эти процессы уже существовали до вступления Плиния в управление Вифиниею, или при Нерве, или при Траяне. Но нельзя думать, что здесь имелись в виду процессы при Домициане, потому что ссылаться на этого омерзительнейшего в глазах всех язычников императора значило бы

класть пятно на царствование такого гуманного государя, как Траян. «Поэтому я не знаю, о чем их обыкновенно допрашивают и за что и в какой мере наказывают. Я находился в немалом затруднении, признавать ли различие их по возрасту, или совсем не следует различать несовершеннолетних от более крепких, давать ли прощение за раскаяние, или тому, кто когда-либо был христианином, отречение от христианства не приносит никакой пользы, казнить ли их за самое имя (nomen ipsum), при отсутствии других преступлений, или за преступления (flagitia), стоящие в связи с именем». Flagitium нужно отличать от scelus. Первое обозначает преступление гнусное, омерзительное, позорящее лицо, к которому оно относится, но не устрашающее и не опасное для других, как scelus. Это последнее преступление имеет характер жестокости — facinus atrox. Заговор Катилины, как государственное преступление, есть scelus, а не flagitium. Следовательно, Плиний, обвиняя христиан в flagitia, разумеет тиэстовские вечери и эдиповские смешения. Очевидно, воззрения черни на христиан проникли уже в высшие слои общества.

«Между тем с теми, на которых мне доносили, как на христиан, я поступал следующим образом. Я допрашивал их, христиане ли они, и когда они сознавались, то я спрашивал их о том же второй и третий раз, пригрозив казнью. Тех, которые упорствовали, я приказывал отвести (видимо, на смертную казнь, duci jussi). Я не сомневался, что каково бы то ни было то, в чем они сознавались, их упорство и нераскаянность, конечно, заслуживают кары. Но кроме казненных, были другие такие же безумцы. Но так как это были римские граждане, то я предназначал их к отсылке в столицу. Но раз затронутое дело пошло дальше; встречались новые осложнения. В поданном мне безыменном доносе значилось в списке христиан много таких лиц. которые заявили, что они не христиане и даже никогда не были христианами. Когда они вслед за мною произнесли воззвание богам и воздали поклонение твоему изображению, которое я велел принести вместе со статуями богов, и прокляли Христа (действительных христиан, говорят, нельзя принудить ни к тому, ни к другому, ни к третьему), то я счел возможным отпустить их. Другие, значившиеся в списке, сознались, что были некогда христианами, но вышли из их общества, одни три года тому назад,

другие несколько раньше, а некоторые даже двадцать лет назад. Все они почтили твое изображение и статуи богов и Христа прокляли. Вся их вина, по их словам, состояла в том, что в известные дни, рано утром, они сходились вместе и пели песнь Христу, как Богу, что во имя религии (sacramento) они обязывались не на преступление какое-нибудь, но к тому, чтобы не красть, не грабить, не прелюбодействовать, честно держать свое слово и возвращать вверенные залоги, что после этого они расходились и затем собирались снова для вкушения пищи, впрочем, обыкновенной и невинной (видимо, слухи о thyestiae epulae и incesti concubitus известны были Плинию). Да и это они перестали делать после того, как я по твоему велению запретил гетерии. Тем не менее, счел я необходимым двух рабынь, которые назывались ministrae (очевидно, греческое αἱ διάκονοι — диакониссы), подвергнуть пытке, чтобы разузнать, что здесь справедливого. Но я ничего другого не нашел здесь, кроме суеверия грубого и безмерного. Поэтому, отложив дальнейшее разбирательство, я обращаюсь к тебе за советом». Далее, как на мотив, указывается на множество обвиняемых. Христиане распространились с быстротою заразы. Стали пустеть даже языческие храмы. Но принятые проконсулом меры уже отозвались на увеличении числа жертв. Снисходительностью к обвиняемым в христианстве он надеется восстановить прежние религиозные порядки.

Ответ Траяна Плинию следующий: «В разбирательстве дела о тех, на которых донесли тебе, как на христиан, ты поступил, дорогой мой Секунд, как должно, и невозможно в самом деле установить какого-нибудь всеобщего правила в смысле определенной и неизменной нормы. Разыскивать их не следует, но если их обвинят и уличат, то их должно казнить. Однако тот, кто не признает себя христианином и докажет это самым делом, т. е. поклонившись нашим богам, тот получит прощение за раскаяние, хотя бы прошедшее его было подозрительно. Но безыменные доносы не должны иметь места ни в каком процессе. Это было бы самым худшим примером и недостойно нашего века».

Таким образом, мы имеем факт закономерного обращения проконсула к государю и ответ на него императора. Ответ характеристичен во многих отношениях. Бывает, что человеку трудно выразить известное положение и он тогда прибегает

к методу остатков. Так и Траян: он не указывает, как нужно поступать, а говорит лишь о том, чего не должно быть.

Для разъяснения рескрипта сопоставим его с письмом Плиния. Прежде всего Плиний А) формулирует с точностью юриста *вопросные пункты*, прося разрешить его недоумение: nescio, quid et quatenus aut puniri soleat aut quaeri (я не знаю, за что и в какой мере принято допрашивать и наказывать). 1) *За что* (quid) *наказывать* христиан: а) за самое имя, при отсутствии других преступлений (nomen ipsum, si flagitiis careat), или же б) за преступления, стоящие в связи с именем (an flagitia cohaerentia nomini puniantur)? Потом 2) *в каком объеме* (quatenus) *наказывать*: а) делать ли различие по возрасту (sitne aliquod discrimen aetatum), б) или совсем не следует различать несовершеннолетних от более крепких (an quamlibet teneri nihil a robustioribus differant), в) давать ли прощение за раскаяние (detur me poenitentiae venia), или же г) тому, кто когда-либо был христианином, отречение от христианства не приносит никакой пользы (an ei, qui omnino christianus fuit, desisse non prosit)? Затем Плиний Б) описывал *общий ход процесса* и выставлял следующие подробности: 1) для удостоверения в том, что обвиняемые не принадлежат к христианству, он требовал трех доказательств: а) призывания богов и жертвы пред их simulacra, б) жертвы пред изображением (imago) императора и в) сверх того, проклятия Христу (maledicerent Christo); 2) он принял libellus sine auctore, и на основании его 3) сам начал (без обвинителя) расследование дела о перечисленных в подметном доносе.

Ответ Траяна А) по вопросу 1) quid несколько глух: не разыскивать, но, если их обвинят и уличат, казнить; но общий смысл его несомненен: император высказался за «nomen ipsum». По вопросу 2) quatenus пункт «аб» Траян обошел молчанием; он отнесся к этому пункту с гораздо большей холодностью, чем можно было ожидать от гуманного государя; eo ipso альтернатива разрешалась скорее в смысле «б». Но замечание, что общей для всех случаев нормы дать нельзя, для гуманных проконсулов могло быть и здесь дорого. Пункт «в» утвержден категорично: veniam ex poenitentia impetret. Государство не хотело ведаться с прошлым христиан и считалось с ними, как с сакрилегами, только в настоящем. Б) Форма процесса признана правильною. Но император удовольствуется лишь жертвою богам (а). Для хри-

стианской совести смысл остается тот же, но устранялся момент impietatis (б). Не настаивают и на последнем тяжком пункте (в), вероятно с целью облегчить возврат к язычеству. По пункту 2) решительное запрещение принимать анонимные доносы. В словах императора здесь слышен даже упрек. По пункту 3) запрещается разыскивать христиан (conquirendi non sunt).

Рескрипт Траяна имеет, таким образом, две стороны. Одной стороной он ограничивал преследование христиан. Ответ императора состоял в признании, что общей формы в суде над христианами быть не может, что процесс против христиан в общем должен быть coërcitio, т. е. процессом, сообразующимся с обстоятельствами. Но Траян в то же время ограничил применение coërcitio тем, что запретил принимать безыменные доносы и разыскивать христиан. Этим ограничивалась инициатива президов. Указано было на то, что преследование должно приближаться к уголовному судебному процессу, в котором должно быть названо обвиняющее лицо, обвиняемый, его преступление. Как известно, уголовный процесс в то время производился обвинительным порядком. Римское право не знало учреждения, вполне аналогичного с нашим прокурорским надзором, который, ex professo, по должности, преследует судом известные преступления. Лишь в исключительных случаях (в преступлениях или слишком важных или слишком возмутительных) обязанность вести обвинение возлагалась на должностное государственное лицо. Обыкновенно же дело могло начаться только тогда, когда какое-нибудь частное лицо выступало в качестве обвинителя. Инициатива («возбуждение») уголовного процесса принадлежала тогда не государству, а обществу, именно отдельным частным лицам. Основное юридическое правило гласило: «accusator ubi non est, ibi non est judex», «где не выступает обвинитель, там не может быть и судебного процесса» *. Обвинитель

* Законная форма процесса была следующая. 1) Он начинался с nominis et criminis delatio (ср. «si deferantur» в рескрипте). Частное лицо являлось пред трибунал презида и заявляло «ad acta» (с занесением в протокол) о своем намерении вести обвинение. Составлялся акт в такой форме: Consul et dies. Apud illum praetorem vel proconsulem. Lucius Titius professus est se Maeviam lege Julia de adulteriis deferre quod dicat («Консул и день. У такого-то претора или проконсула. Луций Тиций заявил, что по Юлиевому закону о прелюбодеянии, он изобличил Мевию, сказав сле-

признавался такой необходимостью для процесса, что его нельзя было вести не только по безыменному доносу, но даже по коллективному заявлению толпы, если никто из нее не хотел выставить себя лично в качестве обвинителя. «Innocens creditur cui defuit accusator, cum non defuerit inimicus» [13]). Следствия этого положения ясны. Христиан мог обвинять всякий (не infamis) даже по личной вражде к ним, но и всякого другого мог обвинять всякий: положение пред законом равное. Риск обвинения до известной степени ограничивал число обвинителей. Раз nomen delictum было произнесено, обвинитель становился доносчиком, а эта профессия процветала только при худших государях, после кончины которых обыкновенно кричали, приветствуя нового императора: «Доносчиков палкой!» Естественно, что выступать доносчиком было рискованно. При nominis receptio

дующее». Затем следовало показание, что преступление совершено тогда-то там-то). 2) Презид производил расследование, достаточно ли серьезно мотивировано обвинение, чтобы начать процесс, имеет ли право этот Люций Тиций выступать обвинителем, не утратил ли он этого права вследствие infamia. Если расследование было благоприятно для обвинителя, презид дозволял ему вести процесс (дозволение называлось nominis receptio) и назначал день судопроизводства. 3) Но с этого момента «haerebant in tabulis publicis reus et accusator» (обвиняемый и обвинитель указываются рядом в общественных документах), принятая последним на себя роль могла отразиться неблагоприятно на нем же самом. Он не мог отступиться от обвинения: за такое «tergiversatio» его ожидал штраф и infamia (бесчестье с лишением права впредь выступать обвинителем). Обвинитель мог не доказать своего обвинения. Но на суде выяснялось, что, обвиняя невинного, обвинитель добросовестно заблуждался. Тогда судья говорил ему только: «non probasti» (не доказано). Для обвинителя это вредных последствий не имело. Если же выяснялось, что он знал о невинности обвиняемого, но злонамеренно обвинял его, то судья говорил обвинителю: «calumniatus es» (ты оклеветал), и на него падала не только infamia, но часто даже talio (т. е. обвинителя подвергали тому же наказанию, которому подвергся бы обвиняемый, если бы он был действительно виновен). К чести римлян нужно сказать, что не было порока, который они ненавидели бы больше клеветы. Известно презрительное отношение Юлиана Отступника к обвинениям. Один городской житель обвинял своего соседа в государственном преступлении. Юлиан, занятый более важными делами, не обратил внимания на донос. Но обвинитель не успокоился: он продолжал беспокоить императора своими непрестанными просьбами расследовать обвинение его, так что император должен был решиться в конце концов кончить это дело. Расследование показало, что поводом к обвинению в государственном преступлении послужил обычай соседа носить красную шелковую одежду. Тогда император, обратившись к своему казначею, приказал ему выдать обвиняемому еще кусок этой материи, дабы он мог сделать себе и туфли.

некоторых мог отстранить сам судья. От безыменных доносов и «воплей толпы» христиане были (de jure) защищены, потому что поставлены под действие общих законов.

Но в главном рескрипт был против христиан: он устанавливал гонение на них. Христиане подлежали преследованию уже за «самое имя», nomen ipsum, т. е. за одну принадлежность к христианскому обществу. Это было авторитетное и категорическое разъяснение, что христианская церковь есть collegium illicitum. Благоприятное для христиан колебание президов по этому пункту было с этого времени невозможно. Обвиняемым за христианство предстоял выбор между отречением от своей веры — форму отречения, жертвоприношение богам, узаконил император — и смертью. Формула процесса против христиан сокращалась: не нужно было доказывать, что они sacrilegi, impii и т. п., достаточно было их признания, что они христиане. Правда, что уклониться от этого признания они не могли иначе, как доказав, что они не sacrilegi. За твердое исповедание христианства, за «непобедимое упорство», можно было осудить на смерть даже ребенка.

Своим рескриптом Траян, очевидно, не ввел ничего нового, а только санкционировал прежние преследования и казнь христиан; преступности же христианства он не устанавливал. Вопрос о flagitia император прошел молчанием; он не вменил проконсулу в обязанность расследовать именно этот пункт, смотреть на христиан, как на подозреваемых и в этих преступлениях: народной молве о христианах не дано веры. Но во всяком случае он относился к христианам не безразлично; процесс суда над ними был лишь упрощен при нем. Из последующей истории видно, что лица, судившие христиан, боялись произносить слово «христианин», потому что этим процесс оканчивался, и если употреблялись пытки, то только для того, чтобы вынудить к отречению.

Самое важное в этом рескрипте то, что инициатива у президов была отнята: они могли возбуждать процесс только тогда, когда являлся обвинитель. Этот последний пункт освещает всю дальнейшую историю отношений к христианам. Поэтому сразу можно видеть, почему явился рескрипт Адриана Минуцию Фундану. Серенний Граниан спрашивал, нельзя ли отменить ту подробность Траянова постановления, чтобы было сделано delatio. Римское право гласило, что тот не может быть подвергнут суду,

у кого были враги, но не было обвинителя. У христиан чрезвычайно много было врагов, но не оказывалось храбреца, который выступил бы обвинителем. Серенний и спрашивает, нельзя ли обойтись и без обвинителя, нельзя ли президу взять на себя инициативу преследования. Адриан ответил категорически. Он говорит, что если христианство и есть преступление, то и в этом преступлении нужно обвинить и доказать обвинение. Следовательно, необходим обвинитель и delatio. Практически этим открывалась возможность относительно спокойного существования для христиан даже в эпохи преследований. Только при этом ограничении и возможно такое положение, что, например, praeses тарраконский Эмилиан (259) епископа и диаконов отправляет на костер, а у себя дома терпит рабов заведомо христиан. Их никто не обвинял, и Эмилиан их не преследовал. Если бы явился обвинитель, praeses отправил бы и их на костер или ad bestias.

Некоторые выражают сомнение, каким образом рескрипт Траяна мог послужить руководственным началом во всей последующей практике. Ведь это частный ответ императора на частный запрос проконсула. Почему же распространять его на всех христиан?

Но, во-первых, нам неизвестна в полном объеме судьба этого письма. В конце концов, отчего не предположить, что с подобным же вопросом к Траяну мог обратиться и другой кто-либо, и тогда Траян мог разослать свое письмо в виде циркуляра. С другой стороны, ответ Траяна, как ответ на юридический вопрос, этим самым выделялся из ряда обыкновенных писем, и притом, попав в сборник такого юриста, как Плиний, он тем более имел шансов получить важное юридическое значение. Во всяком случае, поводов сомневаться в действительности этого письма нет никаких. История указывает отдельные частные случаи, в которых действие рескрипта продолжалось до времен Диоклетиана, несмотря на то, что в гонение Декия уже само правительство брало на себя инициативу в деле преследования христиан.

Мученики при Траяне

В царствование Траяна, по свидетельству Евсевия кесарийского, почили мученическою смертью епископы Игнатий анти-

охийский и Симеон иерусалимский, и по преданию, не подтверждаемому Евсевием и более древними авторами, сверх того, Климент римский.

В определении времени мученической кончины *Игнатия антиохийского*[14]) ученые колеблются между 104 и 116 гг., т. е. спорный период обнимает собою большую часть царствования Траяна, а в одном из новейших исследований (*A. Harnack*, Die Zeit des Ignatius und die Chronologie der antiochenischen Bischöfe. Leipzig 1878) высказана догадка, что Игнатий пострадал, быть может, даже не при Траяне, а при Адриане (полное имя Адриана — Imperator Caesar divi Trajani parthici filius, divi Nervae nepos. [Publius Aelius] Trajanus Hadrianus Augustus). Но это воззрение не встретило сочувствия среди ученых. В данном случае спор относительно времени смерти св. Игнатия вытекает из предубеждения против хроники Евсевия. Гарнак был поражен тем обстоятельством, что имена антиохийских епископов заносятся на четыре года спустя в сравнении с именами римских епископов. Он старался доказать, что это пикантное однообразие возможно лишь при подборе и корректуре годов. Но контрапроба Ляйтфута (*J. B. Lightfoot*, The Apostolic Fathers. Part II. S. Ignatius. S. Polycarp. Vol.I–III. London 1889²) показала, что однообразие цифр не должно смущать историка; он приводит в пример перечень кентерберийских епископов, в котором часто фигурирует цифра 10. Та же странность замечается и в гражданской истории, например, в последовательной смене правлений во Франции после революции (1793, 1804, 1814, 1824). Таким образом, попытка потрясти хронологию антиохийской церкви не привела ни к каким результатам. Тем более странно сомневаться в датах Евсевия, что этот последний прямо сознается в своем бессилии, где он не может указать настоящих дат, как, например, относительно иерусалимского епископата.

Подробности мученической кончины Игнатия Богоносца исторически очень смутны. До нас дошли два подробных сказания об его кончине (martyria), существенно различные друг от друга. По первой редакции (так называемое martyrium Colbertinum: «Ἀρτι διαδεξαμένου»), Игнатий в самой Антиохии императором Траяном осужден был на съедение зверям, и уже осужденный, отправлен в Рим, где и скончался мученически в цирке

в 107 году 20 декабря. По другой редакции (martyrium Vaticanum: «'Εν ἔτει»), напротив, предполагается, что почему-то Игнатий отправился в Рим еще до процесса над ним, здесь в Риме представлен на суд императора, посрамил императора и сенат, осужден и скончался мученически в римском цирке. Обе эти редакции согласно полагают мученическую кончину Игнатия в Риме. Но существует еще третье, смутное, правда, предание, записанное в одной сирийской рукописи и в хронике Иоанна Малалы, что Игнатий Богоносец скончался мученически в самой же Антиохии. На сторону этого последнего предания склоняется и Обэ. Но сохранившееся послание Игнатия к Римлянам и тот факт, что предание антиохийской церкви времени Златоуста говорит о мученической кончине Игнатия в Риме, отстраняют последнюю редакцию (в хронике Малалы). В конце концов приходится склоняться к тому, что встреча Игнатия Богоносца с Траяном произошла не в Риме, а в Антиохии. Требуется лишь отыскать, когда Траян был в Антиохии?

То и другое мученичество (Colbertinum и Vaticanum) указывают, как на время встречи Игнатия с императором, на 9-й год царствования Траяна, т. е. на 106 г. Отсюда предполагают, что и то и другое мученичество составлены по хронике Евсевия, где кончина Игнатия отнесена к 10 или, по некоторым спискам, к 9 году. Евсевий, может быть, выбрал этот год потому, что он представляет средину царствования Траяна. Однако 9-й год, принятый в martyrium Colbertinum и Vaticanum, не согласен с другими историческими известиями: нет никакой возможности по существующим в настоящее время историческим памятникам доказать, что в 106 или 107 г. Траян был в Антиохии. Присутствие императора в Антиохии несомненно падает на 114 и 115 гг. В октябре 113 г. он отправился в парфянский поход и в Рим не возвращался, потому что на обратном пути в 117 году скончался. Во время пребывания в Антиохии в 115 году, в январе или феврале, случилось страшное землетрясение. Один из консулов этого года, Marcus Vergilianus Pedo, погиб под развалинами какого-то здания. Сам император едва спасся в окно. Таким образом, наступило очень тревожное состояние умов и весьма возможно, что оно и послужило поводом к мученической кончине Игнатия. Ожесточенный бедствием народ мог потребовать смерти

«безбожникам», и антиохийская церковь должна была выставить из своей среды жертву — своего епископа. Траян отдал его на растерзание зверям в Риме: причины этого необъяснимы, но такова была воля императора. Во всяком случае, если бы Игнатий был осужден и проконсулом в Антиохии, то его отправка в Рим все-таки не совсем понятна: нет никакого основания думать, что Игнатий принадлежал к числу римских граждан, о которых проконсул не властен был произнести окончательное решение, как это видно из письма Плиния. Сам Игнатий к императору, несомненно, не апеллировал. Остается одно возможное предположение: не заявил ли апелляции за Игнатия кто-нибудь другой?

Таким образом, результат получается следующий: что антиохийский епископ скончался мученически, это несомненный исторический факт. Нужно принять за достоверное и то, что св. Игнатий скончался именно в Риме, а не в Антиохии. Но остальные подробности осуждения его на смерть остаются темными.

К 106—107 году Chronicon Eusebii относит и мученическую кончину епископа *иерусалимского Симеона*, 120-летнего старца. Он обвинен был пред проконсулом Аттиком как христианин и как давидит, т. е. претендент на иудейский престол. Что он после долгих истязаний был распят на кресте, в этом нет ничего невероятного. Но больше оснований предполагать, что временем преследования его были последние годы (115—117) Траяна, когда вспыхнуло восстание иудеев, и не только в Палестине, но и в Египте, Кирене, Кипре. В эту тревожную эпоху политическая подозрительность вполне понятна и происхождение от Давида должно было сильно отягчить положение престарелого епископа, принадлежавшего к христианскому (недозволенному) обществу. Но нужно относить к разряду мифов переписку между президом первой Палестины Тиберианом и императором Траяном. Первый указывал на малочисленность христиан и безвредность их для общества, и император ответил ему запрещением казнить их. Самыми своими техническими выражениями эта переписка доказывает, что она сочинена после Юлиана. Палестина является здесь разделенною на две провинции; христиане называются галилеянами.

Третье мученичество, которое относится ко времени Траяна, есть мученичество *Климента римского*. Предание о Клименте,

епископе римском, как мученике или исповеднике, одно из темных. Martyrium Clementis — позднего происхождения (comes officiorum, упоминаемый уже там, в действительности является впервые лишь при Юлиане). Предание о мученичестве Климента засвидетельствовано в первый раз в 398 г.: Руфин называет его «martyr». Иероним говорит, что в Риме была ecclesia sancti Clementis. В 417 г. папа Зосим в послании Аврелию карфагенскому говорит, что собор, рассматривавший дело пресвитера Целестия, заседал «in sancti Clementis basilica, qui [Petri apostoli disciplinas] etiam martyrio consecraret». Но с другой стороны, Евсевий в истории говорит только, что Климент в третий год Траяна скончался, и в хронике Евсевия о мученичестве его также не упоминается. В особенности важно молчание св.Иринея лионского, который, перечисляя римских епископов (III, 3, 3), лишь об одном Телесфоре († 135–137) замечает: «ὃς καὶ ἐνδόξως ἐμαρτύρησεν», «который славно засвидетельствовал» (мученичеством свою веру), и не упоминает о мученичестве Климента, тогда как это был бы первый мученик на римской кафедре. Чтобы устранить молчание Иринея, делают особенное ударение на слове «ἐνδόξως», чем предполагается, что пострадали и другие, но не так славно, как Телесфор. Очевидно, это объяснение отзывается искусственностью.

Ввиду такого состояния исторических данных не только протестантские, но и католические ученые по вопросу о Клименте колеблются. Протестанты иногда ставят вопрос весьма круто и предполагают, что или предание о Клименте епископе римском образовалось из предания о Клименте консуле, который казнен при Домициане, или Климент консул явился из Климента, епископа римского. Но такая радикальная постановка вопроса несправедлива ввиду того, что, с одной стороны, консул Климент был личностью слишком заметною, так что о нем осталось свидетельство в языческой истории, и все же черты христианства его недостаточно ясны, чтобы переделать его в епископа, а с другой, и Климент епископ засвидетельствован весьма твердо, известно и его послание к коринфской церкви. Поэтому речь может быть лишь о том, ссылка епископа Климента «в Понт» не есть ли переделка (по недоразумению) известия о ссылке Флавии Домитиллы на остров Понтию.

Судя по древним календарям, нет никаких оснований предполагать, чтобы в Риме чествовали память Климента мученика. В карфагенском календаре упоминается мученик Климент, но он не называется епископом, что делается относительно Ксиста, Киприана и др. Более древнее «Depositio martyrum» упоминает также о мученике Клименте, но под другим числом (в ноябре месяце) и снова без слова «епископ». В римском «Liber pontificalis» говорится, что Климент скончался в Греции в марте. Ввиду всего этого, естественно, что вопрос о месте мученической кончины Климента приходится считать темным и неразрешимым на основании древних исторических памятников. Что касается того, что первоучители славянские нашли в Крыму мощи Климента и его ученика, то это без сомнения было для того времени, в которое они жили, фактом. Но сами по себе нетленные мощи не удостоверяют исторической личности, если не сохранилось других преданий, и факт принесения мощей из Крыма св. Константином нисколько не устраняет сомнений, возникающих из отсутствия нужных свидетельств в древней христианской литературе. История Крыма совсем не такова, чтобы предания могли здесь храниться неповрежденными; это могли быть мощи какого-нибудь другого Климента, пострадавшего здесь с учеником своим и отожествленного с Климентом римским. Что местные жители называют его «римским» епископом, в этом нет ничего удивительного. Это могло тем скорее случиться здесь с другим лицом, что Крымский полуостров был заселен различными народностями. Прочно с римской империей жители его не были связаны; естественно, что присланного сюда иностранца мученика они назвали «римским». Также и то, что и в Риме встречают его, как епископа, неудивительно: историческая эрудиция папы Николая I была очень невысокой пробы, даже касательно событий ближайшего времени, а тем более касательно древних преданий.

Рескрипты с именами Адриана, Антонина Пия и Марка Аврелия

Дальнейшим вопросом, который приходится разрешать в истории гонений, является вопрос о подлинности некоторых рескриптов императоров в пользу христиан, которые сохранились до нашего времени.

Положение христиан, установленное при Траяне, весьма долго не подвергалось переменам. Непосредственные преемники Траяна шли в своей политике в отношении христиан по тому же пути. На римском престоле находились императоры вообще лучшие, каких только знает история этих веков. Все, по-видимому, чувствовали себя как нельзя более довольными их правлением. Между тем христиане подвергались гонению, и гонению за одну только принадлежность к обществу, которое не было признано правительством. Образованные христиане постарались изменить такое юридическое положение своей Церкви и начали прямо обращаться к императорам со своими апологиями. Так сделали Кодрат, Аристид, Мелитон, Иустин Философ. Но их апологии, как известно, не произвели для христиан благоприятного действия, т. е. указ Траяна и установившаяся практика не были отменены. Положение христиан представлялось до того искусственным, что истинное представление о нем затемнилось у христианских писателей.

Уже Тертуллиан, подвергавший такой острой критике непоследовательность Траяна, дает такое тенденциозное освещение истории христиан. Он говорит, что для христиан весьма лестно, что их гонителями выступают такие люди, как Нерон или Домициан. Нерон был государем до такой степени дурным, что нет сомнения, что он мог преследовать только весьма хорошее. Между тем лучшие императоры нисколько не считали христиан вредными для общества. Например, Траян до такой степени убежден был в невинности христиан, что запрещал даже разыскивать их. И при последующих императорах положение христиан нисколько не изменилось к худшему; напротив, они стараются облегчить их положение: так Марк Аврелий строжайшим образом запретил обвинять христиан только за христианство. Последующие христианские писатели понимали дело не более этого. Например, Евсевий, знавший о рескрипте Траяна Плинию, в таких чертах представляет положение дел. Первоначально Траян издал эдикт о повсеместном преследовании христиан. Но потом, когда из донесения Плиния узнал, что христиане являются пред трибуналом во множестве, и убедился, что они безвредны, запретил разыскивать христиан и, однако, приказал казнить их, если только они попадутся. Martyrium Ignatii Vaticanum извращает

эти слова Евсевия и утверждает, что Траян приказал разыскивать христиан, но запретил их казнить. Наконец, Метафраст идет еще далее в этом направлении: христиан всюду разыскивают, но разыскивают не для того, чтобы подвергать их казни, а для того, чтобы познакомить с ними самих язычников; христианам было только запрещено занимать государственные должности.

При таком положении дела христиане, естественно, относились доверчиво к слухам о том, что императоры издают ограждающие христиан от преследования черни эдикты. Таких эдиктов до нашего времени сохранилось три: Адриана (у Евсевия и Руфина, IV, 9, и в первой апологии Иустина, с. 68), Антонина Пия (у Евсевия и Руфина IV, 13 и в приложении к апологиям Иустина) и Марка Аврелия (в приложении к первой апологии Иустина). Степень исторической достоверности этих эдиктов различна.

Рескрипт *Марка Аврелия* несомненно подложен. Император здесь рассказывает сенату, что во время его похода против квадов в 174 г. вся римская армия во время бездождия подвергалась смертельной жажде. Но по молитве христиан к Богу пошел дождь. В благодарность за это император запрещает вовсе преследование против христиан и приказывает сожигать живыми тех, которые станут обвинять христиан за то только, что они христиане.

Вопрос, возбуждаемый этим эдиктом Марка Аврелия в пользу христиан, имеет две стороны. Речь может идти 1) о факте, которым этот эдикт будто бы вызван, и 2) о содержании самого эдикта. Что касается факта, то о нем исторически можно сказать только то, что во время войны с квадами в 174 году Марк Аврелий с войском действительно подвергался опасности от жажды, но вовремя пошедший дождь избавил римлян от бедствия. Но император-философ далеко не был расположен приписывать такой счастливый исход дела христианам; напротив, существуют даже два варианта языческого предания об этом факте, и по одному из них дождь пошел вследствие заклинаний египетского мага Арнуфиса, его молитв к воздушному богу Гермесу, а другой вариант приписывает этот дождь действию молитвы самого императора Марка Аврелия. Невероятно и то, чтобы христиан было так много в войске Марка Аврелия, что они не только могли составить целый легион, но и действительно все состояли в одном

легионе. Один из самых древних свидетелей об этом происшествии, Аполлинарий иерапольский, говорит, что в честь этого события легион получил название «молниеносного». Ученые, занимавшиеся римской военной историей, выяснили, что действительно двенадцатый легион носил это название (legio duodecima fulminata); но это был один из девятнадцати легионов, существовавших еще при Августе. Такое название он носил уже давно, несомненно, при Нерве и Траяне (вообще римские легионы, кроме цифры, носили еще какое-нибудь прозвание, например, legio VI victrix, legio V alauda (жаворонок), legio VII Claudia). «Этот легион в 68 г. находился в Сирии, принимал участие в завоевании Иерусалима при Веспасиане, при Траяне стоял в Каппадокии. Из слов Аполлинария можно заключить, что в его время этот легион стоял в городе Мелитине, т. е. в Каппадокии же (буквально Аполлинарий говорит лишь, что κεραυνοβόλος λεγεών назывался прежде Μελιτηνή, Eus. V, 5). При Александре Севере legio XII fulminata стоял все еще в Азии. Что он в 174 г. был вызываем на Дунай, серьезных доказательств не представлено.

Таким образом, Марк Аврелий не видел повода издавать эдикт в пользу христиан. Затем содержание эдикта выходит из границ правдоподобия: доносчиков на христиан предписано сжигать живыми, начальникам провинций запрещено лишать христиан свободы, отвращать от веры, обращать к прежней (языческой) вере,— и это в эдикте, выставленном на форуме в Риме! Такой документ не мог бы исчезнуть бесследно, не отозваться на положении христиан: гонение в Галлии в 177 г. было бы во всяком случае невозможно.

Заглавие предшествующего этому рескрипта сохранилось в поврежденном виде, так что вопрос, какому из двух императоров этот документ приписывается, остается спорным. Одни читают имя *Марка Аврелия* и находят, что выражение: «вы гоните христиан до смерти», характеризует именно царствование Марка Аврелия; другие (большинство) относят рескрипт к *Антонину Пию*, потому что проще поправить ошибку в дате на 158 год. Этот рескрипт представляет несколько более тонкую работу, чем рассмотренный выше. Евсевий принимает его как подлинный. Но нетрудно подметить в нем христианскую руку, и неудивительно, что еще в 1781 году (Haffner) основательно доказана его

подложность. Впрочем, некоторые ученые (например, Wieseler) и в настоящее время отстаивают его подлинность. Спасти подлинность этого документа пытался в недавнее время А. Гарнак (Texte und Untersuchungen, XIII, 4, 1895), но, по моему мнению, недостаточно основательно. Он предполагает, что в основе этого документа лежит действительная подкладка, искаженная христианскою рукою. Но из всякого подложного документа таким способом можно выжать подлинное содержание, если уничтожить в нем все подделки.

Рескрипт адресован πρὸς τὸ κοινὸν τῆς Ἀσίας, т. е. к народному сейму или собранию муниципальных представителей передней Азии, собиравшемуся в Ефесе, и выставлен был будто бы в этом городе. Текст рескрипта, как он читается после апологий Иустина, представляет позднейшие характерные интерполяции в сравнении с текстом в истории Евсевия (ниже они отмечены чрез add.). Содержание рескрипта следующее:

«Я уверен, что сами боги заботятся о том, чтобы христиане всем сделались известными, и сами боги скорее вас наказали бы тех, которые не хотят им поклоняться [add.: наказали бы, если бы могли]. Вы беспокоите христиан, обвиняете их в безбожии [add.: и в некоторых других преступлениях, которых не можете доказать] и своими преследованиями только укрепляете их в их религиозных убеждениях. Ибо что может быть для них почетнее сознания, что их обвиняют за то, что они готовы скорее пожертвовать жизнию, чем жить отрекшись от своего Бога? Поэтому-то они одерживают над вами верх, скорее соглашаясь пожертвовать своею жизнию, чем послушаться вас. Что касается землетрясения, то вам следовало бы поучиться у христиан надежде на Бога. Вы забываете богов, не радеете о них и даже до смерти преследуете тех, которые чтут Бога. Об этом писали многие президы мне и моему отцу. И он предписал им, чтобы они нисколько не беспокоили этих лиц, если только не окажется, что они что-нибудь затевают против римской империи. Писали и мне, и я ответил им в том же смысле. Итак, если кто-нибудь вздумает привлекать их к ответственности именно за их религиозные убеждения, то человек, привлекаемый к суду, должен быть освобожден от суда, если бы даже оказалось, что он действительно христианин, а тот, кто доносил на него, должен подлежать наказанию».

Таким образом, автор рескрипта читает проповедь самим язычникам. Христиане поставляются им в пример по своей надежде на Бога, по крепости религиозного убеждения; доказывается самым основательным образом, что гонения только укрепляют христиан в их религиозном убеждении, и делается ссылка на целую серию эдиктов, в которых запрещается преследовать христиан за их религию. Таким образом, этот эдикт дает щедрою рукою то, чего напрасно домогались все апологеты, жившие во II и даже в III веке.

В отличие от этих двух рассмотренных рескриптов, подлинным нужно признать третий из названных выше документов, рескрипт *Адриана*, хотя и его подлинность подвергается подозрениям. Адресован он на имя проконсула Каппадокии Минуция Фундана. Он сохранился в двух редакциях, которые в некоторых пунктах между собою разнятся: в греческом переводе у Евсевия и на латинском языке у Руфина. Этот латинский текст, по мнению одних, есть только обратный, не совсем точный перевод из Евсевия, по мнению других — подлинник рескрипта, каково бы ни было его происхождение. Содержание этого рескрипта следующее:

«Минуцию Фундану.

Я получил послание светлейшего Серенния Граниана, твоего предшественника, и не считаю возможным оставить этот доклад без ответа [Евс.: без расследования], чтобы и людей [Руф.: и невинных людей] не подвергать тревоге, и клеветникам не дать повода грабить [Евс.: делать зло]. Если жители провинции желают открыто вести дело против христиан и в состоянии будут на суде уличить их в чем-нибудь, я этого не воспрещаю им. Но только просьбы и только вопли не дозволяются. Во всяком случае, если кто пожелает обвинить их, то гораздо справедливее тебе расследовать взводимые на них обвинения. Таким образом, если кто-нибудь обвинит вышеупомянутых людей и докажет, что они делают что-нибудь противозаконное, то ты наложишь наказание смотря по силе преступления. Но если кто-нибудь обвинит кого-нибудь из них и окажется клеветником, то, клянусь Геркулесом, ты обязан строго наказать его за такое негодное дело».

Прежние ученые не сомневались в подлинности этого рескрипта. [В новое время сторонниками подлинности являются

Wieseler, Funk 1879, Lightfoot, Uhlhorn, Mommsen 1890, Ramsay 1893, Harnack 1895, Schultze 1899]. Впервые высказал сомнение в 1856 г. Keim и остался до конца жизни защитником этого мнения. На его сторону стали Baur, Lipsius, Hausrath, особенно Overbeck (1875), молча примкнули к ним Hase, Herzog; [не признают рескрипта подлинным также Veil 1894, Schubert 1897]. Весьма подробно критикует рескрипт Aubé (Histoire des persécutions de l'église. Paris 1875), и свое мнение формулирует так: «в конце концов мы сильно сомневаемся в подлинности рескрипта». Основанием для сомнения служат:

1) Форма, в которой рескрипт сохранился. Он начинается прямо: «Минуцию Фундану». Императоры не писали так бесцеремонно: они ставили и свой титул и титул проконсула. Имена обоих проконсулов не совсем верны. Serennius Granianus, consul suffectus в мае 106 г., в действительности назывался Q. Licinius Q. f. Silvanus Granianus Quadronius Proculus: a Minucius Fundanus, consul suffectus в мае 107 г., носил имя C. Minicius Fundanus.

2) Повод, по которому рескрипт издан. Relatio Граниана, азийского проконсула в 123–124 гг. до нас не сохранилась, но, судя по рескрипту, проконсул спрашивал: дозволять ли народу без всякой судебной процедуры требовать христиан на смерть? «Как! — возражает Обэ.— С вопросом об этом проконсул обращается к тому императору, который в своем edictum perpetuum полагает кару тем, кто подбивает толпу к чему-нибудь преступному, т. е. возбуждает ее воплями кого-нибудь обвинять или просить кому-нибудь помилования!» Сам Адриан был против уступок воплям этого imperitum vulgus: он, чтобы не вторгаться в права собственности другого, не согласился освободить, по желанию народа, одного раба — искусного возницу. А проконсул спрашивает, можно ли, по простому капризу толпы, бросить несколько человек на съедение львам или на костер! Исконное римское правовое воззрение всегда было то, что vanae voces populi non sunt audiendae, что на основании этих воплей нельзя ни виновного освободить от суда, ни осудить невинного. И христианские императоры от языческой эпохи заимствовали тот превосходный принцип, что нужно признавать невинным того, против кого есть враги, но нет обвинителя.

3) Содержание рескрипта. В нем проводится то воззрение, что христианство само по себе не есть подлежащее каре преступление, что, вопреки рескрипту Траяна, наказуется не nomen ipsum, а только flagitia cohaerentia nomini, по размеру которых и назначается наказание. Между тем Траян полагает за одно только твердое исповедание христианства смертную казнь.

Все эти доводы, однако, недостаточно сильны, чтобы на основании их признать рескрипт неподлинным.

1) Нет никакой необходимости отстаивать, что рескрипт у Евсевия и Руфина сохранился дипломатически точно. Как из Minicius явился Minucius, так Silvanus могло быть испорчено в Serennius. Но возможно и то, что в рескрипте из нескольких имен Граниана выбрано не то, под которым он был более известен. В эту пору римляне носили по множеству имен, так что нелегко составить их полный список. Например, consul ordinarius 169 года носил 38 имен: 1) Quintus Pompeius Quinti filius Senecio Roscius (5) Murena Coelius Sextus Julius Frontinus (10) Silius Decianus Caius Julius Eurycles (15) Herculaneus Lucius Vibullius Pius Augustanus (20) Alpinus Bellicius Sollers Julius Aper (25) Ducenius Proculus Rutilianus Rufinus Silius (30) Valens Valerius Niger Cl. Fuscus (35) Saxa Uryntianus (?) Sosius (38) Priscus. Сокращенно он назывался Q. Pompeius Senecio Sosius Priscus, или Q. Sosius Priscus Senecio, или Q. Sosius Priscus, наконец просто Priscus. Ошибка в выборе имени более употребительного при таком количестве их легко понятна.

2) Жизнь нередко представляет уклонения в сторону от юридических принципов, даже самых ясных. Уже одно то, что закон против vanae voces populi не раз возобновлялся, говорит о том, что imperitum vulgus часто заставлял делать себе уступки в этом пункте*. Граниан, вероятно, находился в том положении,

* При официальном появлении императора и сановников народ приветствовал их своими благожеланиями (acclamationes, вместо нашего «ура!»). К благожеланиям часто присоединялись и изъявления желаний самого народа (preces), которые могли переходить и в угрожающие вопли. Для примера — приветствие Александру Северу в 222 г.: «Alexander imperator, di te servent, di te nobis dederunt, di conservent!» Или отрывки из возгласов в Риме 31 декабря 192 г. по смерти Коммода и при избрании Пертинакса. Acclamationes: «Juppiter optime maxime, serva nobis Pertinacem!.. Exercitibus romanis, feliciter! Pietati senatus, feliciter»!

высшая степень которого описана в Матф.XXVII, 23–26, и в своем докладе испрашивал позволение в подобных случаях для предотвращения общественных беспорядков казнить виновных без соблюдения судебных формальностей.

3) Последнее возражение наиболее сильное; но оно дает такое толкование рескрипту, которого нельзя назвать ни бесспорным, ни единственным. Император требует лишь, чтобы христиан судили и осуждали с соблюдением законных формальностей. Совсем не так ясно, что nomen ipsum уже не считается преступлением, что быть христианином не значит еще для Адриана поступать противозаконно. Слово «christiani» в рескрипте может означать просто «обвиняемые в принадлежности к христианскому обществу». Градация наказаний по степени преступности не невозможна и на почве рескрипта Траяна: принадлежность к христианству могла быть осложнена отягчающими обстоятельствами (христианина могли обвинять еще в одном из flagitia). Таким образом, текст рескрипта допускает толкование, какое дают ему оспаривающие его подлинность: опровергнуть такое понимание невозможно, но его можно отстранить, потому что оно не есть единственно возможное, и тогда этот рескрипт можно принять как подлинный.

В конце концов выводы ясны. Серенний Граниан был поставлен в такое положение, что против христиан являлось много врагов, но не было доносчиков. В так называемых mandata principis, т. е. в инструкциях, которые давали государи правителям отдельных провинций — проконсулам, президам, повелевалось наряду с latrones преследовать motu proprio и сакрилегов. Положение должностных лиц было довольно затруднительное: на вопли толпы, чтобы против христиан принимались меры строгости, они, за отсутствием доносчиков, не должны были в силу указа Траяна обращать внимания, хотя бы сами принципиально были убеждены, что крик против безбожников не есть преступление. Поэтому они обратились к императору, чтобы он

Preces: «Rogamus, Auguste, parricida trahatur! Exaudi, Caesar, delatores ad leonem! Gladiatoris statuae undique! Delatores de senatu, delatoribus fustem! Parricidae cadaber unco trahatur! Gladiatoris sadaver unco trahatur! Omnes censemus unco trahendum! Omnia scis, omnia emenda»! [1]) (требовали поруганий над трупом Коммода, низвержения всех его статуй, исключения из сената доносчиков, казни до-

изменил практику Траяна и разрешил им motu proprio преследовать христиан. Но Адриан не желает отступить от практики своего предшественника, не дозволяет coercitio в смысле права инициативы самого правителя в преследовании христиан, но настаивает на формальном, судебном разборе дела. Само собою разумеется, что, с точки зрения императоров, само христианство есть преступление; но раз расследование велось судебным порядком, то проконсул соблюдением различных формальностей мог затормозить дело. Рескрипта Траяна Адриан не отменяет, а подтверждает лишь тот его пункт, который предписывает и христиан судить не иначе, как по законам. Что рескрипт Траяна отменен не был, это бесспорно: его действие нетрудно проследить в истории последующих гонений.

Мученики при Адриане, Антонине Пие и Марке Аврелии

О гонении при *Адриане* есть лишь одно достоверное известие: епископ римский *Телесфор* в 135 или 137 г., по словам Иринея, скончался мученически. Ириней есть единственный свидетель об этом, и ничего более о мученичестве Телесфора неизвестно.

На царствование *Антонина Пия* (10 июля 138–7 марта 161 г.) падают два мученичества: епископа Поликарпа в Смирне и нескольких мучеников в Риме.

Дата мученической кончины *св. Поликарпа* весьма спорная. Это мученичество, собственно говоря, составляет крест для хронологов; по этому вопросу исписано очень много бумаги и, однако, его нельзя считать подвинутым к окончательному решению. По Eus. hist. eccl. IV, 15, св. Поликарп пострадал при Марке Аврелии (7 марта 161–17 марта 180), но год царствования не определяется. По Eus.— Hieron. Chron., мученическая кончина его была в 7 год М. Аврелия (167–168). Прежние ученые относили это мученичество приблизительно к 166 году. Но в 1867 г. вышло сочинение французского ученого Ваддингтона (*Waddington*, Mémoire sur la chronologie de la vie du rhéteur Aelius Aristide), которое произвело переворот в науке: кончину св. Поликарпа стали относить к 155–156 г. В настоящее время замечается отлив в сторону прежнего мнения. К Ваддингтону

примкнули: Renan, Aubé, Lipsius, Hilgenfeld, Gebhardt, Harnack. Против Ваддингтона: *Keim* (1878), Wieseler, Langen, Reville, Uhlhorn, А. П. Лебедев. Образовалась целая литература по вопросу об этой спорной дате. Взгляд Кейма, очевидно, можно назвать традиционным; его противники полагают, что свидетельство Евсевия не может иметь решающего значения.

Св. Поликарп пострадал или α) около 155 г. (A. Harnack, J. B. Lightfoot: 23 февраля [суббота] 155 [при вруце-лето ϡF]), или β) около 166—167 г. (Chronicon Paschale: 26 марта, в великую субботу, 163 г.; но в 163 году вруце-лето ϡC, 26 марта было в пятницу).

Вопрос о дне и годе мученичества св. Поликарпа есть прежде всего материальный вопрос о наших хронологических источниках. Μαρτύριον св. Поликарпа (послание смирнской церкви к церкви филомилийской во Фригии) состоит α) из текста, который почти сполна принят в церковную историю Евсевия (IV, 5), и β) из хронологического приложения (appendix: «Μαρτυρεῖ δὲ»), которого Евсевий в церковной истории не приводит. Сторонники Кейма эту прибавку или прямо отказываются принимать, как позднейшую, или не придают ей полного значения. Сторонники Ваддингтона признают свидетельство этой прибавки надежным и заслуживающим полного внимания.

α) Если достоверен только *текст* мученичества, то мы знаем, что св. Поликарп пострадал

1) при неназванном по имени proconsul Asiae,
2) при асиархе Филиппе,
3) ὄντος σαββάτου μεγάλου [NB: без члена].

β) Если же достоверен также и *appendix*, то мы знаем, сверх того, что св. Поликарп пострадал

1) при проконсуле Статии Квадрате (Στατίου Κοδράτου),
2) при архиерее Филиппе Траллиане,
3) σαββάτῳ μεγάλῳ,
4) 2-го ксанфика (μηνὸς ξανθικοῦ δευτέρα ἱσταμένου),
5) 23-го февраля (πρὸ ἑπτὰ καλανδῶν μαρτίων).

Авторитетные ученые решают, что достоверен и appendix. В самом деле, из написей видно, что Γ[άϊος] Ἰούλιος Φίλιππος Τραλλιανός был ἀσιάρχης ὀλυμπιάδι ΣΑΒ (след. в 149—153 гг.); он же в написях называется и ἀρχιερεύς.

Спрашивается: насколько решение первого вопроса (материального) в смысле альтернативы β подвигает нас в решении вопроса о годе мученической кончины св. Поликарпа? Это ставит нас лицом к лицу с вопросом экзегетическим.

1) По точным словам св. Иринея, Поликарп сам говорил, что он «обращался с Иоанном и прочими (τῶν λοιπῶν), видевшими Господа». Сам Ириней пишет: «Поликарп не только бывший учеником апостолов (ὑπὸ ἀποστόλων μαθητευθείς) и обращавшийся со многими (πολλῶν), видевшими Христа, но и от апостолов поставленный (ὑπὸ ἀποστόλων κατασταθείς) в Асию епископом (ἐπίσκοπος) в смирнской церкви» (III, 3, 4).

2) Сам св.Поликарп (в *тексте* мученичества) говорит: «восемьдесят шесть лет я служу Христу», ὀγδοήκοντα καὶ ἓξ ἔτη δουλεύω αὐτῷ. Это значит —

ааа) или: «мне 86 лет от рождения»,

ббб) или (вероятнее): «уже 86 лет, как я христианин».

I. Если Поликарп пострадал в 155 году, то в 69 году он (ааа) родился и около 100 года мог быть поставленным апостолами епископом в Смирне. Еще проще дело, если он в 69 году обратился в христианство (ббб).

II. Но если он пострадал в 166 году, то лишь в 80 году он (ббб) принял христианство, а может быть, только еще родился (ааа) и лишь около 110 года стал епископом. Quaeritur: αα) мог ли в 110 году он быть поставлен апостолами? ββ) родившись в 80 году, мог ли он обращаться (допустим с 92–95 г.) со *многими* видевшими (60 лет тому назад) Господа? Следовательно —

III. Уже *текст* предрешает вопрос скорее в пользу 155 года.

IV. Асиархат — архиерейство Филиппа Траллиана благоприятствуют дате около 155 года.

V. *По-видимому,* этому же году благоприятно и проконсульство Статия Квадрата. В 1867 г. французский академик Waddington в исследовании «О жизни ритора Элия Аристида», на основании данных в ἱεροὶ λόγοι этого ритора сделал вывод, что «Статий Квадрат был проконсулом Асии в мае 154 или 155 г. (самое раннее: 153 г.)». Но в *действительности*, как показал W. Schmid в статье об Аристиде в Rheinisches Museum B. 48 (1893), вся хронология у Ваддингтона не тверда (Аристид родился, вероятно, в 129, не в 117 году) и в ἱεροὶ λόγοι Аристида имя Статия

Квадрата *вовсе не названо*. Следовательно, поверье ученых, будто ἱεροὶ λόγοι как либо «освещают» вопрос о годе кончины св. Поликарпа, не основано ни на чем. Но и допуская, что вычисления Ваддингтона не вполне точны, нужно отдать предпочтение более ранней дате (ок. 155 г.). Известно, что Lucius Statius Quadratus был consul ordinarius еще в 142 году. В то время каждый год сменялось по три пары консулов. Естественно, при таком количестве не все консуляры могли получить место проконсулов, поэтому провинции давались им по жребию. Но во всяком случае легче допустить, что Ст. Квадрат получил провинцию через 12 лет после своего консульства, чем предполагать, что он ждал очереди около 25 лет. Следовательно, год проконсульства Статия Квадрата устанавливается на основании appendix'a, не наоборот: не год кончины св.Поликарпа на основании проконсульства Статия Квадрата.

На основании всех этих данных можно признать, что св. Поликарп пострадал или *в 155*, или *около 155 года*.

Остается еще вопрос о дне его кончины.

То совершенно бесспорно, что

ааа) 2 ксанфика по общеасийскому календарю соответствует 23 февраля = ante diem septimum kalendas martias. Но я считаю (в виду того, что в тексте мученичества проходит ясное сопоставление кончины Поликарпа с крестною смертью Христа) бесспорным же, что

ббб) «великая суббота» была *15 нисана*, т. е. день *пасхи* (не забудем, что св. Поликарп был «четыренадесятник»). А следовательно, св. Поликарп пострадал

ввв) уже потому *не 23 февраля* (в субботу) 155 года, что в 155 году полнолуние (и даже лунное затмение, видимое в Смирне!) приходилось лишь на ночь с 6 на 7 марта: а следовательно, 23 февраля приходилось, вероятно, на третий день лунного месяца, не на 15-й. И притом, как бы иудеи ни заблуждались в своих календарных расчетах, я считаю совершенно невероятным, чтобы

ггг) иудейское 15 нисана во II веке когда-либо могло пасть на 23 февраля, т. е. на целый месяц раньше весеннего равноденствия.

Выход, вероятно, заключается в следующем: св. Поликарп пострадал 15-го нисана 2-го ксанфика, но *не* по *общеасийскому* календарю, а по местному *смирнскому*. Уже одно соответствие

2 ксанфика с 15 нисана доказывает, что в Смирне тогда считали не по лунным, а по солнечным месяцам. Но какому юлианскому числу соответствует смирнское 2-е ксанфика, это неизвестно никому из ученых (разумеется, πρὸ ἑπτὰ καλανδῶν μαρτίων я считаю *позднейшею* вставкою в appendix). Следует лишь не забывать, что в Антиохии 1-е македонского месяца Δῖος (которое по асийскому календарю искусственно подогнано к 23 сентября) приходилось на 1-е ноября и 1-е ксанфика на 1-е апреля. В Смирне могли македонские лунные месяцы (при переходе к солнечному году) сблизить с римскими так же, как уравняли их в Антиохии. Все дело здесь зависело от постановки интеркаляционного месяца, ἐμβόλιμος μήν. Если в Смирне эмволимическим месяцем был Δύστρος, то 1-е число следующего за ним ксанфика должно было колебаться в пределах 29 дней, и легко могло случиться, что в год, когда в Смирне ввели солнечный календарь, 1-е ксанфика пришлось на 1-е апреля. Не невозможно поэтому, что св. Поликарп пострадал *в субботу 2 апреля*, 15 нисана (астрономическое полнолуние), *158 года*. Но это одна из многих возможностей, и хронологический вопрос о *дне* кончины св. Поликарпа пока следует считать научно неразрешенным и неразрешимым[16]).

Мученичество св. Поликарпа первое в истории, о котором имеются надежные сведения. Поэтому на нем следует остановиться с особым вниманием.

В Смирне были отданы зверям 12 христиан из Филадельфии. Один из них, Квинт, сам явившийся пред трибунал, увидев зверей, испугался и отрекся от Христа. Но другой, Германик, обратил на себя общее внимание своим мужеством. Геройская смерть Германика только возбудила ярость толпы. Послышались голоса: «Смерть безбожным (αἶρε τοὺς ἀθέους)! ищите Поликарпа!» За Поликарпом отправлены были сыщики. Смирнский епископ хотел было остаться в своем доме в Смирне. Но его приближенные убедили его уклониться от опасности, и он удалился в одно поместье, лежавшее недалеко от Смирны. Сыщики между тем действовали. По убеждению тех же друзей Поликарп решился перейти в другое поместье. Но тогда полиции удалось захватить двух рабов, их подвергли пытке, и они открыли местопребывание Поликарпа. С значительным отрядом

солдат, вооруженные, явились сыщики в то место, где находился Поликарп. Он оставался в верхней горнице и мог бы и на этот раз избегнуть их рук. Но он предпочел остаться на месте и, сказав: «Воля Господня да будет»,— вышел навстречу сыщикам. Когда те увидели достопочтенного старца, им стало стыдно за свое собственное оружие, которым они запаслись, выступая как бы против разбойника. Епископ предложил им ужин,— это было в пятницу в поздний час, а сам попросил позволения помолиться. Два часа он молился за всех христиан, за всю вселенскую церковь. Наступило уже утро, когда явившиеся арестовать его повезли (на осле) в Смирну. На дороге они встретили коляску, в которой ехал один из муниципальных начальников смирнских, так называемый иринарх, вместе с отцом. Они попросили епископа сесть в коляску и начали убеждать его уклониться от угрожающей опасности: «что худого сказать: κύριε καῖσαρ, принести жертву и тем спасти жизнь?» Епископ ответил: «Я не сделаю того, что вы мне советуете». От убеждений эти муниципальные сановники перешли к угрозам и ругательству и, наконец, вытолкнули Поликарпа из кареты. Преклонный старец повредил ногу, но спокойно продолжал идти по направлению к городу.

В великую субботу Поликарпа привели на стадию. По всей толпе пронеслась весть: «Поликарпа арестовали». Поднялся такой шум, что невозможно было расслышать ясно ни одного слова. Поликарп предстал пред лицо находившегося здесь проконсула. Он начал допрос: «Ты ли Поликарп?» Когда епископ признал себя Поликарпом, проконсул обратился к нему с обыкновенными словами: «Пожалей твой почтенный возраст и не доводи дело до своей погибели; поклянись гением кесаря, одумайся, скажи: смерть безбожным». Поликарп грустно и строго осмотрел сидевшую в цирке бушующую толпу, указал на нее рукою и произнес, обращая глаза к небу: «αἶρε τοὺς ἀθέους». «Поклянись гением кесаря,— продолжал проконсул,— и похули Христа». Поликарп ответил: «86 лет служу я Ему и никакой обиды не потерпел от Него; как же я могу похулить Царя моего, Который спас меня?» Проконсул продолжал склонять Поликарпа к отречению: «Поклянись же гением кесаря, и я отпущу тебя». Тогда Поликарп заметил: «Напрасно ты делаешь вид, что не понимаешь меня, предлагая поклясться гением кесаря. Если ты не

хочешь понять меня, я скажу тебе ясно: слушай: я христианин. А если желаешь узнать, что такое христианин, то назначь особый день и выслушай меня». Проконсул взглянул на сидевшую в цирке толпу и сказал: «Убеди народ». «Лишь тебе,— ответил епископ,— оказываю я честь говорить с тобою, уважая в тебе представителя Богом поставленной власти, а этих я не считаю достойными, чтобы я стал оправдываться перед ними». «У меня есть звери,— сказал проконсул,— я им отдам тебя, если не отречешься. А если зверей не боишься, то я сожгу тебя». Поликарп ответил, что огонь временный, который через несколько часов погаснет, не страшен по сравнению с огнем вечным. «Что ты медлишь? делай, что тебе угодно». Тогда проконсул приказал объявить чрез глашатая: «Поликарп признал себя христианином». Услышав это, толпа разразилась криками ярости: «Поликарп — учитель нечестия, отец христиан; он отвергает наших богов». К язычникам присоединились и иудеи, находившиеся в тот праздничный день в цирке.

Народ требовал, чтобы на Поликарпа выпустили льва. Но для игр в цирке постановка льва обходилась дорого. Поэтому асиарх Филипп ответил, что игры, назначенные для предшествующего праздника, кончены и что потому львам Поликарп отдан не будет. Тогда народ закричал, что Поликарпа следует сжечь. В этом смысле и состоялся приговор проконсула. Язычники и иудеи стали носить горючие материалы и складывать их в костер. Скоро костер был готов. Для христиан было трогательно видеть, что престарелый епископ, раздевшись, сам стал снимать и обувь (прежде разували его верующие). Когда он разделся, его хотели пригвоздить к столбу. Но Поликарп, отклонив это, сказал: «Оставьте меня так. Тот, Кто дает мне силу терпеть огонь, даст мне силу и без гвоздей остаться на костре неподвижным». Затем он произнес краткую благодарственную молитву за то, что Господь удостоил его чести мученичества. По окончании молитвы зажгли огонь. Но пламя образовало дугу вокруг Поликарпа и не касалось тела мученика. Тогда по приказанию проконсула confector заколол Поликарпа мечом. Тело его решились не отдавать христианам и сожгли на костре, так что верные могли собрать лишь некоторые драгоценные останки своего уважаемого епископа.

Святой епископ от начала до конца остается высоким образцом нравственной силы. Каждое действие его отмечено замечательным спокойствием. В его отношении ко власти не имеется ничего вызывающего или раздражающего. Он не хочет напрашиваться на мученичество и, насколько это возможно в пределах христианской совести, старается отклонить опасность. Составители мученических актов Поликарпа воспользовались его мученическою кончиною для того, чтобы дать в ней урок против того возбуждения умов, которое было вызвано монтанизмом. Замечательно и то священное благородство, с которым он отказывается защищаться пред таким трибуналом, который не имеет над ним законной власти и не расположен выслушать справедливую защиту.

Представитель власти держится вообще нейтрального положения и скорее сдерживает толпу, чем поощряет ее. Проконсул, предлагая Поликарпу убедить народ, кажется, хочет дать понять, что сам лично он ничего не имеет против его освобождения; можно сказать даже, что и местные муниципальные власти и самый проконсул с уважением относятся к личности маститого старца. Поликарп, с точки зрения основоположения римского права, осужден невинно: у него были враги, но не было обвинителя; а такой человек объявляется по римскому праву невинным, innocens. Процесс против Поликарпа имеет тот неправильный вид, о котором, вероятно, говорилось в донесении Серенния Граниана императору Адриану. Не имея налицо обвинителей, власть под давлением воплей толпы сама принимает на себя инициативу процесса. Это против положения рескрипта Траяна, где говорится, что христиан не должно разыскивать, хотя, с другой стороны, это не против более общего заключения, по которому на обязанности проконсула лежало sacrilegos conquirere. Поликарп тонко дает понять, что проконсул поступил не по закону, если отдал дело на суд народа.

Дальнейшая процедура имела характер закономерного процесса и управляющею линиею является известный рескрипт Траяна. Начинается дело строго официальным обязательным вопросом: «Ты ли Поликарп»? Далее поставлено было обвинение в нарушении религиозных законов, crimen sacrilegii, может быть, потому, что так было законнее, потому что в силу рескрипта

Траяна процесс против христиан должно начинать только тогда, когда есть обвинитель налицо. Что Поликарп — христианин, это выясняется уже в дальнейшем развитии процесса. Проконсул даже избегает формулировать этот обвинительный пункт, который должен был приблизить процесс к его роковой развязке. Он как будто намеренно предлагает наиболее мягкую форму отречения от христианства. Он требует от Поликарпа не жертвы богам, а лишь клятвы гением кесаря, в которой муниципальные представители не видели ничего худого. Вместо поклонения богам для очищения от подозрения в безбожии проконсул предлагает лишь сказать: «смерть безбожным», т. е. предлагает такую формулу, какую в своем смысле мог повторить и Поликарп. Я даже склонен думать, что martyrium Поликарпа не совсем точно передает ход его процесса и требование: «похули Христа», было высказано проконсулом лишь тогда, когда сам Поликарп разъяснил, что он христианин. Здесь можно усмотреть все почти моменты того процесса, который установил Плиний, кроме разве одного жертвоприношения. Здесь есть предложение одуматься, поклясться гением кесаря и похулить Христа; есть и угроза. Сознание Поликарпа в том, что он христианин, здесь заменяет самый смертный приговор; о нем объявляется толпе чрез герольда. Таким образом, проконсул опасается констатировать факт, но когда он обнаружился, то осуждение признано неизбежным. Nomen ipsum punitur; o flagitia здесь нет речи. Самая, может быть, достопочтенная личность маститого епископа делала немыслимыми обвинения в столь грязных преступлениях, или власти Рима достаточно убедились со времен Плиния в том, что слухи подобного рода лишены всякого основания, или, может быть, авторитетное молчание Траянова рескрипта слагало с властей обязанность производить следствие по подобному подозрению. Таким образом, Поликарп осужден вследствие такого юридического процесса, который прямо предполагает действие рескрипта Траяна, или, если угодно, такого процесса, которым был вызван рескрипт Адриана.

На предпоследний год царствования императора Антонина падает новое мученичество в самом *Риме*. Дело происходит в последний месяц 160 г. или в первые два месяца 161 г. Об этом процессе рассказывается во второй апологии Иустина Философа,

потому что этот процесс дал повод к написанию ее. Этот процесс интересен в том смысле, что он выясняет, как столкновения личные могли приводить христиан к мученичеству.

Одна знатная римлянка, еще будучи язычницею, вышла замуж за чрезвычайно развратного человека и некоторое время была достойною его парою. Но после обращения в христианство она раскаялась, изменила свое поведение и выразила недовольство поведением мужа, прося его изменить образ жизни. Ее просьбы оказались безуспешными, и она решилась требовать развода. Оскорбленный этим муж выдвинул против нее обвинение, что она христианка. Обвиняемая, прежде чем отвечать на это обвинение, обратилась к императору с прошением о дозволении ей устроить предварительно свои домашние дела. Разрешение это последовало. Потерпев и здесь, по крайней мере, временную неудачу, муж в раздражении повел обвинение в христианстве против учителя своей жены, Птолемея. Последний немедленно заключен был в темницу и после довольно продолжительного заключения представлен на суд префекту столицы Квинту Лоллию Урбику, который только спросил его, христианин ли он, и когда тот признал себя христианином, осудил его на смертную казнь. Присутствовавший при этом судопроизводстве христианин Лукий сейчас же обратился к префекту с протестом: «Ты поступаешь недостойно наших императоров, одного благочестивого, другого — философа; ты осудил на казнь человека, которого ни в каком преступлении не обвиняют, ни в грабеже, ни в убийстве, осудил только за то, что он признал себя христианином». Префект в ответ на это только спросил: «Мне кажется, что и ты христианин»,— и когда тот признал себя христианином, осудил на смертную казнь и его. Выступил третий, признавший себя христианином, и тоже был казнен.

Таким образом, выясняется, как формула Траяна, обрекавшая на казнь за nomen ipsum, применялась при процессах против христиан. Само правительство, видимо, ни в каком особом преступлении христиан не подозревает, потому что этим только можно объяснить ту высочайшую милость, которая предоставлена была христианке отсрочкою для нее судебного процесса для устройства ее домашних дел. Однако признание в христианстве считается совершенно достаточным для окончания процесса.

На первые годы царствования императора *Марка Аврелия*, именно 163–167, вероятно, на 165 г. падает мученическая кончина самого *Иустина Философа* и 6 его учеников. Следствие над ними производит префект столицы Квинт Юний Рустик, один из образованнейших людей своего времени, учитель Марка Аврелия. И может быть, его философскими склонностями объясняется и то, что он, видимо, интересуется христианством, ставит обвиняемым вопросы, выходящие из тесных юридических границ, намеченных Траяном (вопросы: где христиане собираются? к какой философской школе Иустин принадлежит? в чем состоит учение христиан?). Но как сам Иустин, так и все его ученики осуждены на смерть за то, что исповедали себя христианами. Таким образом, и их martyrium представляет собою применение рескрипта Траяна против nomen ipsum.

Первые годы Марка Аврелия не представляют в положении христиан никакой перемены. Действует, видимо, только рескрипт Траяна. Но последние годы правления Марка Аврелия отмечены какими-то не дошедшими до нас распоряжениями, которые произвели существенную перемену в состоянии христианства. Апологеты христианства (например, Мелитон) жалуются на какой-то новый указ, которым христиане подвергнуты гонению и отданы на жертву всем проходимцам и клеветникам, которые пользуются процессами против христиан, чтобы нажиться на счет их имущества, и гонение имеет повсеместный характер. Оно затрагивает переднюю Азию и Галлию. Кельс, живший в то время, прямо говорит, что христиан разыскивают всюду, чтобы отдавать их на смерть. О положении христиан в то время мы почерпаем особенно обстоятельные сведения из послания галльских церквей — *лионской* и *виеннской* к церквам асийским и фригийским (Eus. V, 1). Процессы против христиан падают на летние месяцы 177 года (17 год правления Марка Аврелия).

Христиане объявлены были в этих галльских городах лишенными всех гражданских прав. Для них были закрыты дома, бани и общественные рынки; запрещено им даже показываться на улицах. Где только они ни появлялись, в них бросали камнями, их грабили и подвергали всевозможным притеснениям. За отсутствием презида (legatus Augusti pro praetore) в Лионе, когда все общественные порядки были нарушены, комендант города и муни-

ципальные власти, наконец, решились принять на себя формальное вмешательство в дело христиан, чтобы положить конец анархии. В ожидании презида начались аресты в громадном количестве. Гонители христиан, не различая гражданского их положения, забирали рабов и свободных, знатных и незнатных; после предварительного допроса с пытками христиан заключили в темницы. Наконец praeses прибыл. Опять начались пытки.

Между христианами особенно обращал на себя внимание Санкт, диакон виеннской церкви, и Аттал, происходивший из Азии, но считавшийся одним из столпов лионской церкви. Во время истязаний, которым подвергали христиан, один молодой человек, хорошо образованный, Веттий Эпагаф, предложил выступить защитителем христиан и доказать, что они не делают ничего худого, что в безбожии, непочитании к государю обвиняют их совершенно напрасно (μηδὲν ἄθεον μηδὲ ἀσεβές ἐστιν ἐν ἡμῖν, «нет ничего безбожного и ничего нечестивого среди нас»). Но praeses в ответ на это предложение спросил его: «Не христианин ли и ты?» И когда Веттий отвечал утвердительно, причислили к мученикам и его. Вследствие весьма жестоких истязаний весьма многие умерли исповедниками, но оказалось и до 10 человек отпадших. Но что особенно характерно для данного времени, отпадшие не были освобождены, как того требует рескрипт Траяна, но заключены в те же темницы, в которые были посажены и твердые в христианстве. Это совместное заключение для многих отпадших послужило поводом к раскаянию и обращению в христианство. Это, по-видимому, объясняется тем, что в это время в Лионе особенно сильно было подозрение, что на собраниях христиан творятся всевозможные беззакония (thyestiae epulae et incesti concubitus); поэтому отрекшихся от христианства все-таки пытали, чтобы добиться от них обвинения против христиан в этих flagitia. Так как вместе с христианами захватили рабов, не имевших ничего общего с христианами, то они, избегая пытки, просто-напросто повторяли слова, которые диктовали им солдаты, и таким образом, формальное основание для обвинения христиан в подобных преступлениях уже было.

Вместе с многими христианами был взят и престарелый епископ лионский Пофин. Когда его допрашивал презид и когда он объявил себя чтителем христианского Бога, то презид

спросил: «Кто такой Бог христианский?» По личному ли характеру, менее мягкому, чем характер Поликарпа, или, может быть, вследствие изменившихся отношений гражданской власти к самому христианству, Пофин дал ответ не столько благосклонный, как Поликарп. Он сказал: «Узнаешь, если будешь достоин». Это привело грубого солдата, каким был презид, в дикую ярость, и он отдал Пофина живым на поругание черни. Находившиеся здесь солдаты подвергли Пофина различным истязаниям, а те, которые стояли вдали, бросали в него черепками, осыпали всевозможными ругательствами. Отведенный после того в душную темницу, через два дня после мучений Пофин скончался.

Но здесь христиане наблюдали то замечательное явление, что от духоты в темницах умирали лица, в первый раз заключенные, которые, как не испытанные, подвергались большей опасности отречься от христианства во время истязаний. Напротив, те, которые возвращались с растерзанными членами, оказывались выносливее. Например, Санкт во время самых бесчеловечных и продолжительных пыток (он на все вопросы об имени и о происхождении не говорил ничего, кроме двух слов: christianus sum) был растерзан и обезображен так, что не походил на человека, но когда через несколько дней его представили снова для истязаний, он оказался как будто здоровым. В среде христиан особенное опасение возбуждала христианка раба Бландина, за которую опасались, что она по молодости не выдержит жестоких истязаний. Но она в продолжение целого дня выдерживала целый арсенал пыток, так что утомленные палачи объявили, что она одолела их. Во время самых жестоких истязаний она ничего не говорила, кроме слов: «Я христианка, и у нас ничего не делают худого» (видимо, в ответ на известные подозрения).

Аттал выдержал все истязания геройски. Но так как он заявил, что он римский гражданин, то презид не счел себя вправе осудить его на казнь и обратился к императору с двумя вопросами: как поступать с римскими гражданами и как поступать с теми, которые отпали от христианства и которые оставались верными своему вероисповеданию? Император ответил: твердых в христианстве казнить, римских граждан мечом, прочих отправить ad bestias, а отступников отпустить на свободу. Этот рескрипт и был приведен в исполнение, с тем исключением, что самого

Аттала в угоду народу президент все-таки отдал зверям. Пятнадцатилетний брат Бландины Понтик и прочие мученики скончались в амфитеатре. Их останки были сожжены и брошены в Рону.

Ответ Марка Аврелия был совершенно в духе рескрипта Траяна. Это показывает, что Траянов рескрипт имел и в это время значение основного закона; новый эдикт Марка Аврелия (которым открылось гонение) не отменял его, а лишь дополнял и видоизменял. В ответ президенту лионскому Марк Аврелий отменил свое временное распоряжение, и рескрипт Траяна остался по прежнему во всей силе.

Положение христиан при Коммоде

Со смертию Марка Аврелия в 180 году в положении христиан наступила перемена к лучшему. На римский престол вступил сын императора философа *Коммод Антонин* (180–192), положивший конец блестящей эпохе Антонинов. Коммод был одним из самых недостойных кесарей, человек, который по капризу судьбы вместо того, чтобы родиться гладиатором, родился императором. Он действительно считал самыми славными деяниями свои подвиги в цирке. Одаренный от природы исполинской силой, он выходил в одиночку на льва и копьем пробивал насквозь слона. Одним из главных занятий сената при Коммоде была запись в государственные акты цирковых подвигов императора. В обращении его с людьми тоже сильно выступает черта жестокости. В особенности он показал себя страшным для жрецов языческих религий, которые обязаны были, по обрядам своих культов, подвергать себя истязаниям; на деле они позволяли себе в этом некоторые послабления. Но Коммод распорядился, чтобы жрецы Беллоны серьезно обрубали себе руки, а жрецы Исиды били себя в грудь до смерти.

Несмотря на такой характер Коммода, положение христиан при нем оказалось более сносным, чем в предшествующее время. До известной степени это зависело от того, что он не обращал внимания на государственные дела и еще менее заботился о римской религии. Притом в последние годы на него приобрела большое влияние конкубина его, христианка *Маркия* (φιλόθεος παλλακή, «боголюбивая наложница», как называет ее Ипполит).

Конкубинат имел тогда особенное социальное значение: это был, так сказать, брак с левой руки, теперешний морганатический. Многие лица находили для себя неудобным законный брак, некоторым сословиям он был запрещен, например солдатам. Даже и такой государь, как Марк Аврелий, в нравственности которого не может быть сомнения, когда овдовел, несмотря на то, что недостатка в невестах не было, счел для себя неприличным жениться вновь и дать своим детям мачеху и предпочел конкубинат. Веспасиан имел конкубину, а не супругу. Положение таких конкубин было настолько почетно, что они получали звание императриц и пользовались большим влиянием. Следовательно, положение Маркии ничего скандального для христианства не представляло, явление это было тогда даже нормальным и неизбежным. Эта Маркия благоприятно влияла на императора для судьбы христиан. Она из полудикого императора делала все, что хотела, и потому при ней совершилось редкое явление: христиане, сосланные за веру в рудники, получили освобождение. От римского епископа Виктора (189–198) потребован был список этих христианских исповедников, и все значившиеся в нем были возвращены из места ссылки.

Таким образом, благодаря тому, что дела империи ухудшились, положение христиан улучшилось. Но царствование Коммода показало, что одно дело — общее течение, а другое — единичные факты. Ни Маркия, ни император не могли изменить положение христиан радикально. Были случаи и кровавого гонения на христиан. Рескрипт Траяна оставался в силе и при Коммоде; поэтому и в его царствование были случаи мученичества. Благосклонное отношение центрального правительства отражалось на провинциях лишь тем, что президы не видели поощрения к преследованию христиан; но рескрипт Траяна открывал полную юридическую возможность этого гонения для президов, если они хотели преследовать христиан: а в некоторых случаях президы и не могли освободить христиан от суда и казни.

В первый же год царствования Коммода (17 июля 180) пострадали в Карфагене *исхлиские мученики*, из местечка в Нумидии с финикийским названием Ἰσχλή, по-латыни Scili, *martyres scilitani*. Этот процесс, к сожалению, сохранился в актах только

в окончательной стадии, так как мученики предстали пред карфагенским трибуналом только в исходе его, чтобы получить осуждение. От них требовали клятвы гением кесаря, приглашали одуматься и давали для этого срок в 30 дней. Но мученики все отказались воспользоваться этой отсрочкой, твердо исповедали себя христианами и были за это осуждены на смерть. О flagitia их не допрашивали. Проконсул только спросил Сперата: что за книги найдены у них в шкафе? Особенную остроту вопросу об актах этих мучеников и придает в науке то обстоятельство, что вместе с мучениками были захвачены и священные книги, относительно которых христиане дали неясные указания. Протестантская критика строит целые вавилонские башни на этом факте о состоянии священного канона в 180 году[17]).

В самом Риме при Коммоде пострадал высокообразованный христианин, видимо, сенаторского сословия, *Аполлоний*, по Иерониму — вследствие доноса раба (a servo [alia lectio: a Severo] proditus). Пред префектом претории Перенниem (Perennis 183—186 г.), который замечателен тем, что при полудиком Коммоде делал для благоденствия государства все, что возможно для первого министра, Аполлония обвинили в том, что он христианин. Аполлоний признал это. Перенний передал суд над ним, как над сенатором, сенату. Здесь Аполлоний сказал блестящую речь в защиту христианства. Если прежние законы в известной степени могли быть применяемы к христианам, как темным личностям, нуждающимся в опеке, то когда выступил человек образованный, с положением сенатора, представился вопрос: не следует ли ему предоставить свободу в деле суждения о религии, тем более, что римляне в это время не были сторонниками репрессий в отношении религиозных убеждений. Но было решено, что принадлежность к христианству должна быть рассматриваема как преступление даже и в отношении к сенатору, и Аполлоний был осужден. Сенат остался на почве «древних законов» (рескрипта Траяна). Но, прибавляет Евсевий (V, 25), казнен был по закону, запрещавшему такие доносы, и сам обвинитель: ему, по приговору Перенния, переломлены были голени.

В этой прибавке кроется какое-то недоразумение. Некоторые ученые полагали, что доносчик казнен по закону Нервы, запрещавшему рабам доносить на своих господ. Но уже Гизелер

показал несостоятельность этого объяснения. Неизвестно, был ли доносчик раб (servus), или его только звали Севером. Затем, по закону Нервы, можно было или казнить доносчика, и тогда не могло быть и речи о казни обвиняемого, или признать донос раба (это дозволялось в causa majestatis), и тогда, если донос оказался (как здесь) справедливым и казнен обвиняемый, не могло быть и речи о казни обвинителя. Другие ученые (Keim) предполагают, что Евсевий введен был в заблуждение подложным эдиктом Марка Аврелия сенату, в котором доносы на христиан запрещались под страхом смертной казни.

На мученичество Аполлония особое внимание обращено лишь в недавнее время, хотя давно уже были изданы эти мученические акты в армянском переводе. Но к армянскому языку может быть приложено изречение: Graeca sunt, non leguntur (по-гречески не читается), с изменением: Armeniaca sunt, non leguntur (по-армянски не читается). Поэтому, когда английский ученый Конибир (*F. C. Conybeare*, The apologie and acts of Apollonius. London 1894) перевел эти акты, то о них заговорили все, хотя много света на историю они не пролили. Кем Аполлоний был предан на смерть — армянские источники не разъясняют.

В провинциях положение христиан зависело весьма часто от личного произвола президов. У Тертуллиана собрано несколько примеров, что проконсулы Африки нередко ограждали христиан от ярости черни. Один из этих проконсулов (Cincius Severus) сообщил христианам формулу, как должны были отвечать обвиняемые пред его трибуналом христиане, чтобы быть освобожденными. Другой (Vespronius Candidus) отказался удовлетворить желание народа, требовавшего на казнь одного христианина, и мотивировал свой отказ тем, что удовлетворить подобное требование значит только поддерживать общественные беспорядки. Третий (Asper 197 г.), когда к нему представлен был один обвиняемый христианин, ограничился лишь тем, что подверг его легкой пытке и, не доводя дело до смерти и жертвоприношения, освободил его, заявив своим асессорам, что для него крайне неприятно ввязываться в подобные процессы. Наконец, о четвертом (Pudens) рассказывается, что к нему, проконсулу и пропретору, поступило для окончательного решения дело об одном христианине. Он уже признался в принадлежности

к христианству, и документ об этом поступил к этому судье. Проконсул произвел второе дознание, после чего выяснилось, что обвинению христианина предшествовало concussio, т. е. вымогательство к этому, что считалось бесчестным с точки зрения тогдашней этики. Тогда проконсул разорвал этот документ, заявив, что не станет судить человека при отсутствии обвинителя, и на этом основании освободил обвиняемого христианина.

Все эти факты доказывают, что правительство могло сделать для христиан довольно много. Такое покровительство христианам, как бы оно ни было ограниченно, во всяком случае приходится ценить ввиду особенного положения христианской церкви в Африке, потому что ярость народа там давала себя знать, кажется, сильнее, чем в других местах, и крики: «christianos ad leones» («христиан ко львам»), раздавались там чаще, чем где-нибудь. Самого ничтожного повода было достаточно для возбуждения ярости черни против христиан. Так, тот же Тертуллиан передает, что по случаю торжества императора Севера над своими соперниками Альбином и Песценнием в Карфагене давались гладиаторские игры. Несмотря на то, что христиане свое верноподданничество заявили полнее, чем язычники, потому что в Карфагене можно было насчитать более язычников, чем христиан, не украсивших своих дверей лавровыми венками и свечами, однако за отказ христиан участвовать в зрелище толпа стала кричать, что они «hostes populi romani, irreligiosi in caesares» («враги римского народа, не почитающие цезарей»). Таким образом, от произвола проконсулов и даже низших должностных лиц зависело и начать гонение и прекратить его. Некоторые шли предупредительно по отношению к требованиям народа или даже возбуждали народ. Например, префект Цецилий Капелла, сторонник Песценния Нигра, в осажденной войсками Севера Византии жестоко преследовал христиан, вероятно, им приписывая свои военные неудачи, и когда Византия в 196 г. должна была отворить ворота войскам победителя, Капелла воскликнул: «Ну, ваше счастье, христиане (christiani, gaudete)!» От произвола проконсулов зависел и род казни христиан. Например, проконсул Скапула в Африке проконсульской осуждал христиан на сожжение, между тем как в это же время презид Мавритании только обезглавливал их.

Положение христиан при императорах восточного происхождения и их преемниках до гонения при Декии

После смерти императора Коммода в короткое время сменились два императора. Затем (с 13 апреля 193 г.) императорская корона перешла к *Септимию Северу* (193–211), который одержал верх над своими противниками. Это был тоже optimus imperator, один из лучших, каких только знала римская империя, человек чрезвычайно деятельный, справедливый. Происхождения Север не римского: это был чистокровный пуниец, родом из Триполя (причислявшегося к латинской Африке). Его сестра, приезжавшая к брату императору в Рим, до такой степени плохо знала латинский язык, что императору становилось за нее стыдно. Жена его была тоже сирийского происхождения. Подобного рода положение представляет ту опасность, что характеры слабые, попадая в него, стараются нередко разыгрывать роль дворянина и могут наделать много такого, что заставило бы забыть их плебейское происхождение. Но Септимий Север был человек с твердыми нравственными устоями. Так как этот государь был тесным образом связан с востоком, то, естественно, не должен был иметь того предрассудка в пользу римской религии, какого держались императоры чистокровные римляне. Может быть, еще до получения императорского престола, как правитель Африки (но по Uhlhorn'у уже в Риме), Север доказал свою справедливость в отношении к христианам тем, что освободил нескольких высокопоставленных лиц сенаторского звания (clarissimas feminas et clarissimos viros), признавшихся в христианстве, и не обратил внимания на яростные вопли черни, требовавшей их казни.

Относительно положения христиан в первые 10 лет его царствования ничего определенного неизвестно. Тертуллиан уверяет, что Септимий Север был благосклонен к христианам потому, что один христианин, вероятно раб, Прокул, исцелил его елеем от болезни. Но 10-й год его правления отмечен поворотом в его политике в отношении к христианам. В этот год Септимий Север издал закон, не сохранившийся до нас, о котором известно только то, что он, под страхом тяжкого наказания, воспрещал принимать как иудейскую, так и христианскую религию

(judaeos fiere sub gravi poena vetuit, idem etiam de christianis sanxit) [18]). Таким образом, христиане здесь могли быть замешаны в чужой истории. Если иудеи могли заявлять себя успешной пропагандой и этим обращать на себя общественное внимание, то репрессия делалась необходимой и сам собою выдвигался тот принцип, что каждый должен следовать отечественной вере, а не менять ее по произволу. Этот принцип должен был распространить свое действие и на христиан, для которых проповедь евангелия являлась священным долгом. Может быть, одновременно с этим же законом Септимий Север издал предписание о том, что обвинения против лиц, принадлежащих к недозволенным коллегиям (collegia illicita), должны поступать в Риме на рассмотрение префекта столицы. Действие этого закона, или совместно обоих, по-видимому, не было особенно широко. Но, во всяком случае, оно затронуло несколько местностей и в Европе, и в Азии, и в Африке. Удар этот для христиан был так внезапен и происшедшее гонение показалось современникам до такой степени жестоким, что один из церковных писателей (Иуда), объяснявший в то время седьмины Даниила, полагал, что наступило пришествие антихриста.

Для *Александрии* это, сколько известно, было первое гонение, в которое александрийская церковь выставила из своей среды мучеников. Из лиц, пострадавших в то время, можно упомянуть, с одной стороны, Леонида, известного тем, что он был отец знаменитого Оригена, и затем христианскую девственницу Потамиену, которая медленно облита была кипящею смолою от самой подошвы до головы.

Это гонение отразилось довольно сильно и на *Африке*, где был проконсулом Скапула. 7 марта (вероятно) 203 г. в Карфагене пострадали несколько мучеников, вероятно, вследствие указа Севера против христианской пропаганды, так как эти мученики были из числа оглашенных. Акты этих мучеников (Passio Perpetuae et Felicitatis cum sociis) вполне достоверны: первая часть их — запись самой мученицы Перпетуи, вторая — запись очевидцев кончины их. Характерно здесь то, что большая часть мучеников была захвачена в состоянии оглашения, так что крещены они были уже в темнице проникшими туда пресвитерами. В общем, эти мученики производят такое высокое впечатление,

что могут быть поставлены в уровень с Поликарпом и галльскими мучениками.

Между этими мученицами особенно выдаются женщины, прежде всего свободная, хорошо образованная матрона Перпетуя и молодая раба Фелицитата. Запись Перпетуи знакомит нас с ее духовным настроением: она прежде своей казни выдержала тяжкую внутреннюю борьбу со своими семейными привязанностями. Когда все эти христиане были взяты, еще до допроса явился к Перпетуе отец ее — язычник и умолял ее не признавать себя христианкою. Но Перпетуя отклонила этот совет чрезвычайно просто. Она указала отцу на стоявший вблизи какой-то кувшин (urceolus) и спросила: «Отец! можно ли эту вещь называть иначе, чем urceolus?» Тот отвечал: «Нет». Тогда Перпетуя сказала: «И я точно так же не могу сказать о себе ничего другого кроме того, что я христианка». Этот решительный отказ до того взбесил отца, что он готов был выцарапать ей глаза, и он решился подвергнуть дочь одному из самых утонченных нравственных мучений: она была замужем и еще кормила грудью сына; отец решился не давать ей ребенка. И в темничном заключении, непривычном для женщины благородного происхождения и своею духотою и теснотою, самою тяжкою пыткою для нее была именно мысль, что сын ее остается в то время голодным. Когда, наконец, благодаря посредству христианских диаконов, которые давали денежные подарки страже, мученики были выведены на тюремный двор подышать свежим воздухом и был принесен младенец, то Перпетуя обрадовалась до того, что забыла всю тяжесть своего положения, а когда ей дозволили взять его в темницу, то этот мрачный острог вдруг превратился для нее в самый роскошный из дворцов.

Она и взятые с нею под арест находились еще в предварительном состоянии до окончательного допроса. Перед допросом опять посетил Перпетую ее отец, но уже чрезвычайно смягченный и растроганный. Он теперь думал не угрожать, а умолять свою дочь. Старик плакал, умолял пощадить свои собственные седины и положение всей семьи, которая не перенесет такого позора, что из их рода будет человек, казненный как уголовный преступник. Он умолял вспомнить о сыне, который может жить только ею. Он бросался к ногам дочери, обливал их слезами

и целовал ее руки, называя ее не дочерью, а госпожою (domina). Но Перпетуя стояла твердо и на все увещания отвечала: «Воля Господня да будет, когда я буду находиться на катасте» (catasta — место допроса, нечто вроде скамьи подсудимых).

Наконец допрос состоялся; отец присутствовал здесь. Он сначала показывал сына и умолял сжалиться над ним. И сам судья (procurator) убеждал Перпетую пожалеть отца и младенца и совершить жертвоприношение во здравие императора. Но Перпетуя сказала: «Non facio». «Ты христианка?» — спросил тогда прокуратор. Она ответила: «Christiana sum». Таким образом, участь Перпетуи и всех с нею взятых была решена. Уже в тюрьме все эти оглашенные удостоены были святого крещения, потому что предстоятели христианской церкви находили возможность проникать даже чрез тюремные запоры.

Все мученики осуждены были на борьбу со зверями в день торжества по случаю рождения сына императора. Раба Фелицитата в то время была беременна, и одним из самых тяжких ее мучений было опасение, что по закону казнь ее, как беременной уже 8 месяцев, будет отложена и ей не придется пострадать вместе с прочими. Но, к ее счастию, это положение разрешилось ее преждевременными родами. Эти роды были чрезвычайно трудны, так что присутствовавшие тут солдаты сжалились над нею и говорили: «Если теперь ты так страдаешь, то что же будет с тобою, когда отдадут тебя зверям»? Она отвечала: «В настоящее время я страдаю потому, что терплю за себя, а тогда я буду страдать за другого, и этот другой будет во мне и будет страдать за меня». Младенец Фелицитаты был взят на воспитание христианами.

С наступлением дня торжества все мученики, оставшиеся в живых, должны были быть отведены в цирк. По существовавшему тогда обычаю мужчин хотели одеть в костюмы жрецов Сатурна, а женщин в костюмы жриц Цереры. Но мученики протестовали против этого. Они сказали: «Мы явились сюда добровольно, мы решились пожертвовать жизнью, чтобы только не делать ничего подобного, сохраните же нам нашу свободу». Эта просьба была уважена. Присутствовавшие христиане отмечают как особую милость, что каждый из мучеников был избавлен от того рода смерти, который был им особенно неприятен. Так, например, Сатур готов был подвергнуться когтям всякого зверя, но для него

не было ничего омерзительнее медведя. Несмотря на то, после того, как он побывал без вреда в когтях леопарда, приказано было выпустить на него медведя. Но случилось, что медведя никак не могли выгнать из берлоги. Перпетуя вместе с Фелицитатой были отданы на растерзание свирепой корове (ferocissima vacca), и здесь христианская мученица заявила в себе необыкновенную идеальную чистоту женщины. Перпетуя умирала с тем достоинством, с каким умирали самые высокие женские образы классической поэзии. Эта корова бросала несколько времени Перпетую рогами, и, наконец, она упала на арену. Но хотя она была ранена и обливалась кровью, ее первая мысль была о том, что рога коровы разорвали ее тунику и обнажили ее тело, и потому с необыкновенными усилиями воли она оправила разорванную одежду и прикрылась. Затем она вспомнила еще, что у нее растрепались волосы. Так как растрепанные волосы были символом траура, а она считала мученическую кончину особенно радостною, то она собрала настолько силы, что поправила свои волосы и приколола их булавкою. Затем, когда она могла подняться, то подошла к Фелицитате и, подав ей руку, помогла встать.

Все мученики зверями были ранены, но не до смерти. Поэтому, по требованию народа, приказано было с ними «покончить». Для этого существовал особый гладиатор, называвшийся «confector»; существовало для этого и особое место. Но кровожадная толпа закричала, чтобы с ними покончили на средине, чтобы смерть их была всем видна. Мученики дали друг другу последнее «лобзание мира». Сатур с необыкновенной твердостью первый взошел на место смерти. Еще молодой и неопытный гладиатор, на которого выпало покончить с мучениками, дрожащею рукою нанес Перпетуе несколько ран и, наконец, она сама собралась с силами, чтобы направить нож в свое горло.

Гонение в царствование Септимия Севера продолжалось, вероятно, до самого конца его царствования и местами отзывалось еще при сыне его *Антонине Каракалле* (211—217). Сам Каракалла в своем детстве был настолько близок с иудейством и, вероятно, с христианством, что историки упоминают об одном товарище его детских игр, который был наказан розгами за принадлежность к иудейству. От этого императора лично, вовсе не принадлежавшего к числу достойных носителей римской коро-

ны, христиане не подвергались никакому преследованию. В таком же положении они оставались при его преемниках *Макрине* (217–218) и *Антонине Гелиогабале* (218–222).

Этот последний носил имя Гелиогабала (вернее Elagabal) потому, что, родившись, вероятно, на востоке, он был жрецом в Эмесе в храме бога Эль-габала (под этим именем у финикиян известен был бог солнца, хотя самое это имя значит «горный бог»). Солдатам римским, находившимся на востоке в походе, этот Гелиогабал понравился своею стройною фигурою, и его родство с домом Севера открыло ему дорогу к престолу. В лице Гелиогабала вступил на римский престол один из самых деморализированных императоров, каких только знала история. В этом отношении он не только не уступал своим предшественникам Каракалле и Коммоду, но превзошел их. Различие его натуры от природы Коммода заключалось лишь в том, что последний отличался чертами гладиатора, а Гелиогабал напоминал собою только скомороха. Коммод губил людей жестоко и свирепо (например, он хотел сенаторов одеть в костюмы с крыльями и затем перестрелять их, как стимфальских птиц). Напротив, Гелиогабал губил приближенных разве в шутку. Например, говорят, что на паразитов, которых он удостоивал чести разделить царскую трапезу, вдруг по его приказу сыпался дождь цветов и они задыхались от их аромата. Или: иногда своих товарищей оргий он оставлял во дворце ночевать, запирал в комнате и вдруг ночью выпускал на них львов, леопардов, медведей; некоторые из них умирали со страху, не подозревая, что звери были ручные.

Подобный император, как правитель, не был опасен для христиан чем-нибудь, хотя он хорошо знал об их существовании и пропаганде. Но в голове Гелиогабала была одна серьезная идея, которую он и выполнял в продолжение своего царствования. Он хотел уничтожить не только римскую религию, к предметам культа которой относился чрезвычайно небрежно и оскорбительно, но даже во всем свете ввести почитание своего бога Эль-габала. Он хотел объединить все религии под верховным главенством Эль-габала. Языческие святыни из восточных храмов привозили в Рим в храм Эль-габала. На евреев, самарян и христиан Гелиогабал особенно рассчитывал: id agens, ne quis Romae deus nisi Heliogabalus coleretur; dicebat praeterea, judaeorum

et samaritanorum religiones et christianam devotionem illuc transferendam, ut omnium culturarum secretum Heliogabali sacerdotium teneret[19]). Таким образом, если бы этот император царствовал дольше и окончательно утвердился в своей мысли заставить и иудеев и христиан исповедовать тот монотеизм, которого он был представителем, то, конечно, положение христиан в его царствование изменилось бы к самому худшему. Этот император, губивший людей даже в шутку, поднял бы такое жестокое гонение, на которое не способен был ни один из лучших императоров Рима.

Когда этот позорный император был убит, престол перешел к его двоюродному брату *Аврелию Александру Северу* (222–235). Это был человек восточного, вероятно, сирийского, происхождения. Мать его Юлия Маммея также родом была с востока. Александр Север по своим убеждениям был также эклектик, но более благородного типа, чем его двоюродный брат. Он вовсе не мечтал о какой-либо насильственной ассимиляции всех культов под главенством одного божества и не представлял других богов то кубикуляриями, то рабами, то спутниками своего бога. Поэтому первым актом его царствования было возвращение по своим местам тех предметов культа, которые были свезены в Рим Гелиогабалом. Римская религия выглянула в его царствование значительно очищенною от этой посторонней примеси.

Тот религиозный синкретизм, которому был предан этот император, походил на так называемый культ гениев. Признавая вообще божество, он не отвергал предметов ни одного культа. В его собственной домашней молельне находились бюсты не только богов, но и тех замечательных представителей человечества, которые начинали собою какую-нибудь важнейшую эпоху в религиозной истории. Так, например, в его молельне, наряду с бюстами Аполлония тианского и Орфея, находился, говорят, и бюст Христа и бюст Авраама. Христа Александр Север думал принять в пантеон языческих римских богов, руководствуясь тою же мыслию, какую будто бы имел в виду Адриан (Адриан, строя храмы, в некоторых не ставил изображений богов, и впоследствии сложилась молва, что он намеревался посвятить эти храмы христианскому Богу). Но это языческое обожествление Христа Александром Севером не состоялось из опасения будто бы, что тогда все примут христианство. Его влиятельная мать, дававшая чув-

ствовать свой авторитет над сыном везде и всюду, даже более, чем было бы желательно для империи, может считаться решительною покровительницею христианства. Во время своего пребывания в Антиохии, вероятно в 226 г., она слушала христианские беседы знаменитого Оригена.

При Александре Севере христиане могли выступать и в Риме довольно открыто. Его биограф передает, что он чрезвычайно любил одно общее и христианской и иудейской религии изречение: чего не желаешь себе, того не делай и другому. Этот девиз выставлен был на многих общественных зданиях. Христиан он рекомендовал римским избирателям на общественные должности в пример того, что нужно выбирать на подобные общественные места лиц наиболее достойных. Когда в его царствование в Риме поднялся какой-то спор из-за права владения каким-то участком в Риме между христианами и представителями различных общественных харчевен (popinarii), то император, до которого доведен был этот спор, решил дело в пользу христиан, говоря, что лучше, чтобы здесь находилось место для почитания какого бы то ни было бога, чем харчевня. Таким образом, этот император был решительным покровителем христиан, хотя в то же время не издавал никакого закона, который бы легализировал их положение в римской империи. Поэтому все его действия имели характер лишь временных распоряжений правительства, а не каких-либо органических постановлений, обязательных для всей римской империи.

В сущности, благоприятное для христиан царствование Александра Севера явилось для них предвестником будущего неудобного положения. Язычники все более и более знакомились с христианами. Это, с одной стороны, было благоприятно для них,— так как различные предубеждения против них постепенно падали. Но, с другой стороны, неблагоприятно было то, что язычники узнавали внутренний строй христианской церкви и могли поэтому нанести ей самый существенный вред. Распоряжение Септимия Севера, произведшее на христиан такое впечатление, что его приняли даже за антихриста, было страшно тем, что оно ударяло в самую сущность христианства. Если прежде действовал только закон «non licet *esse* vos» («не подобает вам быть»), то теперь правительство поняло, что христиане, несмотря на это, «делаются» (fieri), что христианство органически живущее существо.

Ввиду этого и стал возможен удар, о котором прежде не думали; это являлось серьезным препятствием против распространения христианства. Прежде маленький человек, переходя в христианство, рассчитывал, что его не скоро заметят, а теперь стало ясно, что правительство различает классы христиан. Септимий Север направил гонение против менее твердых элементов — новообращенных, хотя последние наиболее могли быть воодушевлены религиозною идеею. Подобною чертою отличается и гонение Максимина Фракиянина.

Александр Север 19 марта 235 г. убит был лицом, им облагодетельствованным, именно главнокомандующим всеми войсками *Максимином* (235–238), родом из Фракии, человеком, отличившимся многими воинскими подвигами. Этот грубый преемник престола Александра Севера с особенною ненавистью относился ко всему, что напоминало ему об его предшественнике. Так как Александр Север относился к христианам благосклонно, то Максимин обнаружил против христиан особенную ненависть, как лиц, стоявших на стороне ненавидимого им его предшественника. Нужно, впрочем, отдать справедливость, что это гонение против мнимых или действительных приверженцев Александра Севера обратилось не на одних только христиан, но и на самих язычников. Все сторонники прежнего режима подвергнуты были жестокому преследованию, многие казнены, другие лишены всего имущества. Гонение Максимина замечательно тем, что от него пришлось спасаться бегством знаменитому Оригену, который особенно подвергался в это время опасности ввиду своей близости ко двору Александра Севера вследствие сношений с его матерью. Впрочем, гонение это имело только местный характер, так что даже в Каппадокии, где оно было тем опаснее, что совпадало с движением народа против христиан вследствие землетрясений, христиане могли все-таки спасаться, потому что преследование не велось во всех местах одновременно. Император Максимин царствовал очень недолго (убит в мае 238 г.).

В мотиве, по которому Максимин поднял гонение против христиан, было очень мало религиозного. Как иностранец родом, он не был предан римской государственной религии и ознаменовал свое царствование систематическим грабежом римских капищ. Все, что было в них драгоценного, отбираемо было

в казну и переплавляемо в монету. Но одна подробность из его гонения поневоле останавливает на себе внимание исследователей: этот император отдал распоряжение, чтобы преследовали преимущественно τοὺς τῶν ἐκκλησιῶν ἄρχοντας, «предводителей церквей» (Eus.VI, 28). Нет оснований полагать, что оно было направлено исключительно против предстоятелей церквей, но вообще против выдающихся лиц в христианском обществе. Несмотря на то, что во всю эту эпоху мы встречаем мученичества на основании эдикта Траяна, распоряжения Септимия Севера и Максимина обнаруживают все большее и большее знакомство с христианством. Если эдикт Септимия Севера ударяет на ту сторону, которая составляет жизненную силу христианства, именно на его пропаганду, то Максимин обнаруживает знакомство с устройством христианской церкви, правительство уже умеет отличать христиан новых от христиан прежних, христианскую иерархию от обыкновенных мирян. Гонение Максимина по этой черте и имеет значение как предвестие приближающегося шторма; но по самому выполнению оно имело спорадический характер и затронуло далеко не всех христиан, а потому для многих мест время Максимина было лишь продолжением той сравнительно мирной эры, которая наступила для христиан со смертию Септимия Севера.

То же самое положение дела продолжалось при двух преемниках Максимина — *Гордиане* (238–244) и *Филиппе* (244–249). Этот последний был аравийского происхождения и к христианам настолько был благосклонен, что существовала легенда, что он сам был христианин. Но тем ужаснее был переворот в положении христиан, когда корона перешла в конце 249 г. к Декию.

Период третий.
Христианская церковь как общество, гонимое самим правительством

Гонение Декия

Декий (249–251) оставил по себе славу хорошего государя. Но черты его не совсем ясны, потому что он не имеет специального биографа между scriptores historiae augustae. Во всяком слу-

чае, с значительною вероятностью можно признать, что он был по характеру романтик и задавался мыслию вернуть к жизни невозвратное прошлое, восстановить силу и славу древнеримских учреждений и, таким образом, положить прочное основание римскому могуществу. О том, насколько он был предан римской религии, ничего достоверно неизвестно. Но несомненно этот государь заботился как немногие о восстановлении древней римской чистоты нравов. О его собственной чистоте свидетельствует одна монета с написью: «pudicitiae Augusti» (целомудрию Августа). Точно так же эту черту он чрезвычайно ценил и в других. Человек, живший уже в ту эпоху, когда принципат успел пустить крепкие исторические корни, он тем не менее думал поддерживать во всем значении такое республиканско-аристократическое учреждение, как сенат. Он хотел даже восстановить цензуру со всеми ее широкими древнеримскими правами, для надзора за нравственностью римлян. Аристократический сенат отнесся к этой мысли сочувственно. Выбор сената пал на одного безупречного сенатора, Валериана, но этот последний сам отказался принять на себя эту должность, находя, что права, с нею соединенные, превышают компетенцию частного человека и время настолько уклонилось от древней старины, что не благоприятствует возобновлению подобной должности. Это во всяком случае показывает, что Декия можно по праву характеризовать как императора древнеримского типа, и в этом отношении имеет свою ценность одно краткое замечание историка (Vopiscus), что Декий со своим сыном жил и умер как древний римлянин. Царствование его было кратковременно. Оно началось с конца 249 г. и в конце 251 г. он погиб во время похода. Но все оно почти наполнено гонением на христиан.

Вероятно, в конце 249 г. или, во всяком случае, в самых первых числах января 250 г. издан был *эдикт* против христиан. Действие его на христиан было тем более ужасно, что это был первый эдикт, предписывавший повсеместное по всей римской империи гонение на не почитающих римской религии. Преследование христиан вменялось в обязанность президам провинций. Правительство, таким образом, теперь решительно выступило на путь преследования непризнанной религии, само взяло на себя инициативу гонения. Текст самого эдикта до нас не сохранился.

Но из подробностей гонения можно понять, что в то время прежде всего подвергались опасности предстоятели церквей, и затем всем держащимся христианства вменено было в обязанность явно отречься от него и доказать свое отречение жертвоприношением богам. Для этого в различных городах государственным начальством назначены были выборные лица, до 5 человек, которые должны были заведовать приведением христиан к жертвоприношению. Назначен был определенный день, в который все, исповедовавшие христианство, должны были явиться и заявить о том, остаются ли они при своей вере, или желают возвратиться к римской религии. В первом случае они подвергались всей тяжести эдикта; тому же они подвергались, если бы не явились пред общественною властию. В последнем случае они должны были доказать свое отречение решительно. Правительство теперь не довольствовалось одним заявлением об отречении от христианства. Принимаемы были все меры к тому, чтобы христиане, по меньшей мере особенно выдающиеся, непременно были приводимы к жертвеннику для принесения жертвы богам.

Действие этой меры на христиан было самое подавляющее. Долговременная эпоха мира в значительной степени ослабила то нравственное напряжение, под которым жили христиане первой эпохи гонений. Со своим положением многие из христиан до того свыклись, что не предвидели для себя никакой опасности. Усыпление нравственности, почти совершенный сон религии характеризовал многих христиан того времени. Но следует прибавить и то, что христианская церковь в то время значительно увеличилась в составе своих членов, потому что христианство в мирную эпоху расположены были принимать и такие, у которых недостало бы мужества примкнуть к этой религии в эпоху преследования. Поэтому гонение Декия отмечено было в некоторых церквах множеством падших. В особенности это известно о Карфагене и Александрии. В первом месте состояние верующих описано епископом Киприаном, во втором — епископом Дионисием. Киприан рассказывает, что многие пали во время этого гонения еще до сражения. С позорною поспешностью в назначенный день многие из христиан спешили к жертвеннику. Одни шли совершенно добровольно и с напускною наглостью заявили, что никогда даже и не были

христианами. Другие, состоявшие в какой-нибудь гражданской должности, вынуждены были явиться пред трибуналом по самому своему званию. Наконец, третьих почти насильно тащили друзья и родственники, вынуждая их отречься. Рассказывают, что один муж насильно привел свою жену к жертвеннику и принес за нее жертву, хотя она кричала: «Не я сделала это, а ты». Некоторые приносили даже своих грудных детей и им давали капли жертвенного вина. Многие приступали к жертвеннику с такою трусостью, что возбуждали насмешки в язычниках. Некоторые, наконец, храбро выдержали первый удар гонения и были взяты в темницу, но не выдержали тюремного заключения и отреклись от христианства.

Итак мы видим, что правительство изменило свою тактику по отношению к христианам. Прежде оно не желало, чтобы христиане попадались на глаза и не отыскивало их, а теперь оно занялось обращением христиан к язычеству, не казнило их, но принуждало к отречению посредством всевозможных пыток. Этим объясняется факт многих отпадений.

После этого гонения явилась особая классификация самих отступников, так называемых падших. Когда по утишении этого гонения предстоятели церквей поставили вопрос о церковной дисциплине касательно падших, то смотря по виновности падших они установили такие категории их. Наиболее виновными были признаны те, которые отреклись от христианства без всякого принуждения, не претерпев даже никакой угрозы, отреклись, следовательно, добровольно; менее виновными — те, которые отреклись по немощи человеческой, не выдержав пыток до конца. Затем обращали внимание на самую форму отречения. Самую высшую степень падения представляли а) *thurificati et sacrificati*, т. е. те, которые собственною рукою приносили жертвы, закалали жертвенных животных или сожигали на алтаре фимиам. б) Но некоторые пошли на компромисс между жестоким требованием закона и своею собственною совестию; они жертв сами не приносили, но только получали от заведовающего этим делом чиновника особые виды, так называемые libelli, которые удостоверяли, что предъявители их жертвы римским богам принесли и потому от преследования должны быть свободны (*libellatici*). в) Наконец, падшие третьего класса сделали

еще меньше. Они не выправляли даже этих фальшивых свидетельств, но посредством подарков или влиятельных связей добивались того, что их имена в их отсутствие вносились в списки тех, которые совершили жертвоприношение. Это были так называемые *acta facientes*. На всех их были наложены различные степени церковного наказания.

В настоящее время мы имеем точные представления о тех libelli, какие были выдаваемы во время Декиева гонения отрекавшимся от христианства лицам. В Египте найдены наряду с разными другими документами, писанными на папирусе, и экземпляры этих libelli на греческом языке (из Фаюма и Оксиринха). Форма их следующая:

«Избранным ради жертв деревни Александрова острова, от Аврелия Диогена, сына Сатавута, из деревни Александрова острова, 72 лет от роду, над правою бровью рубец. Я и всегда приносил жертвы богам и теперь в вашем присутствии, согласно с эдиктом (κατὰ τὰ προστεταγμένα), я принес жертву и совершил возлияние и вкусил жертвенных мяс. Прошу вас подписаться. Желаю благополучия. Аврелий Диоген подал прошение. *Аврелий Сир свидетельствую в качестве участника [в жертвоприношении], что Диоген принес жертву вместе с нами.* В первый год Самодержца Кесаря Гаия Мессия Траяна Декия благочестивого благополучного Августа. Епифи 2 [= июня 25]».

Отсюда мы видим, что эдикт был самый строгий; приняты были меры, чтобы не пользовались чужими libelli: указывается здесь и полное имя, и лета, и внешние приметы. Все libelli были одинакового типа; в канцеляриях заготовлялось неимоверное количество их по известной форме. Прекрасным канцелярским почерком написаны общие места формы, собственный же почерк предъявителя уже не так красив. Кроме libelli отдельным лицам, выдавались libelli коллективные; форма их та же самая с соответствующею заменою «я» на «мы». «Избранным ради жертв деревни Филадельфии, от Аврелиев Сира и Пасвия, брата его, и Димитрии и Сарапиады, жен наших, загородных (ἐξωπυλειτῶν). Мы и всегда приносили жертвы богам» и т. д. *

* Частое употребление в этих документах имени «Аврелия» объясняется тем, что в 212 г. издана была constitutio Antonina, по которой всем без исключения, да-

В западной литературе существует мнение, что эти libelli выдавались только христианам, но лучше думать, что их получали и все язычники, потому что в сущности не было никаких наружных признаков, по которым можно было бы отличить христианина от язычника, и в устах язычника заявление, что он «и всегда приносил жертвы богам» звучало совершенно искренно. Этим объясняется многочисленность libelli. Христиане, желая получить libelli, прибегали иногда к подкупам чиновников[20]).

Историки признают, что гонение Декия дало христианской церкви сравнительно более исповедников, чем мучеников. Далеко не столь повсеместное гонение при Севере, может быть, дало более мучеников, чем формально поднятое и строго проводимое преследование при Декии. Это объясняется тем, что правительство было теперь убеждено, что христиан, как таких, нужно считать добрыми гражданами и что губить их нет побуждений. Вместе с тем долговременный опыт предшествующей эпохи показал, что невозможно остановить развитие христианства путем пассивного сопротивления ему, осуждая на казнь по рескрипту Траяна только тех, которые попадутся сами или будут уличены в христианстве. Поэтому, взяв на себя инициативу преследования христиан, правительство заботилось не о том, чтобы как можно более истребить христиан, а о том, чтобы заставить их отречься от христианства. В выборе средств для этого не стеснялись: пущены были в ход в громадных размерах пытки, и некоторые правители областей в своей собственной жестокости пошли дальше непосредственных предписаний императорского эдикта. Во всяком случае в различных местах, видимо, представители власти соревновали друг другу в том, чтобы принуждать христиан к отречению и не доводить дело до мученической смерти.

же не состоявшим на государственной службе, усвоялось это имя, подобно тому, как в последующие времена, после Константина Великого, лица, состоявшие на государственной службе, и сами императоры носили название «Флавия». Эти имена в исторической критике имеют важное значение при оценке подлинности различных исторических документов. Так, например, позднейшие сочинители мученических актов, не будучи в состоянии отрешиться от обычного современного им имени Флавия, применяют его и к императорам периода гонений, чем явно изобличается позднейшее происхождение этих актов.

В *Риме*, правда, было не так: там 20 января 250 г. епископ *Фабиан* скончался мученически, и его смерть произвела такое ужасающее впечатление на христиан, что его кафедра оставалась незамещенною более года. Но в других областях даже те епископы, на которых выпала честь сделаться исповедниками Христа, умирали в темницах. Так, например, *Александр*, епископ *иерусалимский*, после доблестного исповедания скончался, после того как отослан был в темницу. С *Вавилою*, епископом *антиохийским*, было то же самое. В это время и знаменитый *Ориген*, находившийся в Тире, подвергнут был пытке. Но тем не менее praeses позаботился о том, чтобы не делать из него мученика; поэтому он, уже старик, измученный страданиями, отослан был в темницу. Но и в самом Риме вообще держались той же самой системы; например, пресвитер римский *Целерин* не раз был исповедником Христа в присутствии самого императора, и его подвергали пыткам, мучительным, но не опасным для жизни. В продолжении 19 дней он находился в темнице, растянутый на различных орудиях пытки; но дело кончилось тем, что его отпустили на свет живым. О другом римском пресвитере *Моисее* известно, что в продолжении 11 месяцев и 11 дней, находясь в темнице, он подвергался различным истязаниям. Вследствие продолжительных мучений этот пресвитер скончался. В самом Риме гонение, вероятно, уже в конце 250 г. затихло и ослабело, в особенности, когда императору пришлось выступить в поход. В это время Целерин несомненно был на свободе, и между клиром римской церкви и карфагенской завязались довольно частые сношения.

В *Карфагене* держались той же системы утомления живых христиан продолжительными мучениями. Так, например, один, находившийся в темнице, исповедник *Лукиан* пишет: «По указу императора нас велено морить голодом и жаждою: 8 дней тому назад нам в последний раз дали, тоже после 5 дней совершенного поста, немного хлеба и мерку воды». Эта сторона гонения Декия в Карфагене довольно значительно увеличила количество отпадших. При пылком африканском темпераменте некоторые из христиан держались по отношению к язычникам вызывающим образом, надеясь на скорую казнь за исповедание имени Христова, но продолжительных пыток не выдерживали и отрекались.

Что касается *Александрии*, то этот город перенес гонение Декия, по-видимому, с большей доблестью, хотя отпадения и здесь были. Нужно признать, что христиане в Александрии были подготовлены к этому в особенности происшедшими в городе беспорядками. Еще за год до объявления эдикта Декия о преследовании христиан явился в Александрии какой-то поэт и волхв, который возбуждал народ, и чернь вздумала принуждать христиан к отречению от христианства. Сначала их заставляли произносить какую-то священную языческую формулу и отказывавшихся подвергали самым жестоким истязаниям: их влачили по всему городу, по дороге, устланной камнями, били палками и, наконец, заваливали камнями. В это время многие принуждены были бежать. Дома христиан были подвергнуты разграблению; опасно было показываться на улицах. В Александрии возникали другие частые политические беспорядки, от которых христианам также приходилось терпеть. Таким образом, внимание христиан было уже напряжено до известной степени. Поэтому, когда при префекте Сабине эдикт Декия стали приводить в исполнение, здесь выступило достаточно христиан, заявивших себя твердыми исповедниками. Между ними особенно обращают на себя внимание 4 женщины, из которых одна претерпела самые жестокие пытки, а остальные 3 по приказанию Сабина были казнены без всяких предварительных мучений. 15-летний отрок *Диоскор* заявил себя точно так же твердым исповедником христианства, несмотря на угрозы и мучения остался верным христианству, но сам Сабин, принимая во внимание его слишком молодой возраст, оставил его в живых.

Киприан, епископ карфагенский, счел благоразумным скрыться от ярости язычников и, удалившись в какое-то неизвестное место, продолжал управлять своею церковью. Точно так же, впрочем, почти поневоле, должен был скрыться и *Дионисий*, епископ александрийский. Он, точно описывая обстоятельства своего так называемого бегства, сообщает нам одну драгоценную черту, из которой видно, что в данную пору гонителями христиан являются лишь официальные представители власти. Напротив, народ, еще так недавно враждовавший против христиан под влиянием случайного возбуждения, уже помирился, так сказать, с их существованием.

Как епископу, Дионисию предстояла наибольшая опасность. Сабин немедленно по получении предписания императора поручил какому-то сыщику (frumentarius) отыскать Дионисия. К удивлению, этот сыщик искал Дионисия всюду, кроме того места, где его можно было найти: именно, Дионисий целые три дня оставался в своем доме, тогда как его искали по всем дорогам. Наконец, на четвертый день Дионисию представилась возможность удалиться из Александрии. Он скрылся в пригородное селение, но там был отыскан с четырьмя спутниками, по-видимому, пресвитерами, и взят под стражу. Пятый его спутник, некто Тимофей, в это время был в отлучке. Явившись после, он к своему ужасу заметил, что епископа с его спутниками уже нет в доме, что их взяли под стражу и к дому приставлена стража. Испуганный этим, Тимофей бросился бежать и на дороге натолкнулся на нескольких поселян, которые отправлялись в одну деревню на свадьбу: по обычаю той местности, они намерены были провести ночь в пиршестве. Они спросили Тимофея, в чем дело, и он рассказал им все. Эти люди явились в тот дом, где была свадьба, и рассказали об этом происшествии гостям. Те вдруг, точно по сигналу, повскакали со своих мест и побежали по направлению к городу, в котором находился под стражей Дионисий с спутниками. Была уже темная ночь. Епископа и четырех взятых с ним спутников стерегли солдаты. Поселяне набросились на дом, где был Дионисий, с таким криком, что солдаты пустились бежать. Поселяне ворвались в дом. Епископ был в одной льняной тунике, лежал на голых досках. Предполагая, что на него напали разбойники, он предлагал им снятую с себя одежду. Но его попросили встать, и когда он, недоумевая, в чем дело, не решался последовать их просьбе и даже просил, чтобы еще до суда отрубили ему голову, те подхватили его на руки, посадили на осла и увезли в близлежащее место. Кажется, нужно предполагать, что эти поселяне были не христиане, а язычники, потому что их Дионисий упрашивал, чтобы они предупредили солдат и отрубили ему голову — просьба по отношению к христианам невероятная. Таким образом, этот факт показывает, что без посторонних возбуждений языческое население относилось к христианам спокойно и даже сочувственно. После этого неожиданного спасения из-под стражи Дионисий удалился

в какое-то неизвестное место. Многие епископы Египта точно так же последовали его примеру и удалились в пустыню, где некоторые из них скончались неизвестною смертию.

Из числа епископов, удалившихся от гонения, наиболее известен еще *св. Григорий неокесарийский*, который со своей паствою, еще слишком молодою, чтобы вынести такое жестокое испытание, удалился в пустынные понтийские места и оставался там до тех пор, пока гонение не окончилось.

Гонение Декия, постепенно затихавшее уже в его царствование, совершенно прекратилось при его преемнике *Галле* (251–253). Но в 252 г. или в самом начале 253 г. последовала новая вспышка со стороны язычников. В это время всю римскую империю посетила жестокая моровая язва, которая по местам держалась в продолжении 15 лет. Ужасное опустошение, производимое эпидемией, побудило римское правительство серьезнее взглянуть на свои религиозные обязанности, и император предписал всем своим подданным совершить очистительные жертвоприношения богу Аполлону-спасителю (Apollo salutaris). Принуждаемые к этим жертвоприношениям, должны были в различных местах страдать и христиане. В Карфагене ярость народа против христиан возбуждена была до того, что снова послышался жестокий крик: «Cyprianum ad leonem». Впрочем, это разрешилось тем, что язычники стали относиться к христианам с большей толерантностью.

Когда опустошительная эпидемия коснулась Карфагена, то языческое общество, как совершенно деморализованное, показало себя с самой жесточайшей стороны. Каждый эгоистически заботился только о своей собственной жизни. Узы родства и дружбы, прежде самые тесные, были порваны. Всех заболевших без жалости выбрасывали из домов на улицу; те, которые погибали, оставались на улицах без погребения, и, таким образом, скопившаяся груда разлагающихся трупов угрожала кроме эпидемии новым бедствием от заражения воздуха. В это время Киприан обратился к верующим в Карфагене с проповедью, в которой напоминал им, что в это время искушения они должны показать себя достойными своего звания, должны показать, насколько крепки связывающие их узы братской любви; мало этого, должны обратить свое сострадание и на самих язычников.

Под влиянием убеждений Киприана в Карфагене произошло такое нравственное возбуждение, что богатые стали жертвовать своим имуществом, бедные охотно предоставляли в распоряжение руководителей церкви свои услуги. Таким образом, в короткое время улицы Карфагена были очищены от заразительных трупов, которые были похоронены, и, таким образом, новая опасность от заражения воздуха прошла сама собою. Эта мера произвела на язычников благотворное действие.

Одновременно с Карфагеном та же самая язва свирепствовала и в Александрии. Здесь благодаря убеждениям Дионисия христиане также показали себя достойными своего звания и также выгодно отличаются от бесчеловечной жестокости язычников, которые и здесь выбрасывали заболевших и умерших на улицу. Христиане обращались с больными как с братьями, умирающих одевали в погребальные одежды и хоронили. Многие помирали при исполнении этого долга братской любви. Но не было недостатка и в тех, которые и им оказывали последнюю честь. Здесь опять также христианский героизм произвел благотворное влияние на язычников.

Гонение Валериана

Гонение на христиан после Декия возобновилось еще при императоре *Валериане* (253–260). Это был тот самый Валериан, который, как избранный всем сенатом, возведен Декием в должность цензора, но отказался от нее. Как высокий характер, как государь, он принадлежал к числу благороднейших явлений своего времени, и если римские историки не считают его в числе «лучших императоров», то лишь потому, что конец его был слишком несчастен, так как в 260 г. во время персидского похода он был взят в плен персидским царем Сапором и здесь подвергнут был жестоким истязаниям. В плену же он и погиб.

В первые годы правления Валериана христиане пользовались таким миром и благополучием, что время правления Валериана могли считать даже лучшим для себя, чем правление тех императоров, которых легенды называли христианами. Но в 257 г. последовала перемена, объяснить которую не удается, несмотря ни на какие усилия. Дионисий александрийский относит эту

неблагоприятную перемену к влиянию на ум Валериана его любимца Макриана. Но это объяснение по самому существу оказывается внешним, так как неизвестны те мотивы, которыми этот сановник подействовал на Валериана и склонил его изменить свою политику в отношении христиан. До сих пор христиане пользовались миром и благополучием. Даже в собственном императорском доме между прислугою находилось немало христиан. Теперь вдруг последовало предписание преследовать христиан.

Гонение было объявлено повсеместно и поведено в стиле и направлении гонения Декия. Правительство обнаружило совершенное понимание особых условий существования христианства. Эдиктов, изданных Валерианом, было два. *Первый эдикт*, в 257 г., лишь строго запрещал христианам собираться на богослужение и посещать так называемые усыпальницы, места для погребения (κοιμητήρια). Тех, которые будут посещать места богослужения после этого запрета, ожидала казнь.

30 августа 257 г. проконсул Африки Патерн пригласил к себе в secretarium *Киприана*, епископа карфагенского, и объявил ему, что получен императорский указ, предписывающий, чтобы те, кто не держится римской государственной религии, возвратились к ней и принесли жертвы. «Что ты на это скажешь?» — «Я христианин и епископ,— ответил Киприан,— я не признаю никаких других богов, кроме единого Бога».— «При этом намерении и остаешься?» — «Да».— «Так не угодно ли (poteris) отправиться в ссылку в город Куруби?» — «Отправляюсь».— «Указ касается не только епископов, но и пресвитеров. Кто пресвитер в этом городе?» — «У вас есть прекрасный закон, запрещающий доносы, и я не стану доносить об них. Наше учение (disciplina) не позволяет им явиться самим, да это и тебе было бы неугодно (tuae quoque censurae hoc displiceat). Но когда начнется о них розыск, они найдутся».— «Я найду их. Воспрещаю также под угрозою смертной казни составлять молитвенные собрания (conciliabula) и посещать кимитирии».— «Делай, что тебе приказано»,— ответил Киприан. *Дионисий* александрийский в это же время был приглашен на суд александрийского префекта, который предложил ему совершить римские церемонии и затем уже объявил, что воспрещено христианам собираться в кимитирии или места общественного богослужения, и что за этим будут смотреть,

и сослал епископа, на основании императороского эдикта, в одну из отдаленных местностей.

Но эта мера, видимо, не оказала ожидаемого язычниками действия; поэтому в августе 258 г. издан был *второй эдикт*, более жестокий. Он прямо предписывал всех предстоятелей церквей, епископов, пресвитеров, диаконов, которые окажутся твердыми в исповедании веры, казнить. Высокопоставленных граждан, сенаторов, egregios viros, затем всадников, прежде всего, за исповедание Христа лишать римского гражданства, отбирать их имущество в казну, а если и после этого они останутся твердыми в вере, то их казнить. Высокопоставленных матрон за исповедание Христа лишать имущества и ссылать в отдаленные места. Тех, которые состояли на императорской службе (так называемые caesariani), за исповедание Христа лишать имущества, записывать в крепостное состояние и ссылать в дворцовые имения.

В это гонение скончался мученически 14 сентября 258 г. Киприан, епископ карфагенский, и 21 января 259 г. Фруктуоз, епископ тарраконский. Еще ранее, 10 августа 258 г., пострадал Ксист, епископ римский, и его диакон Лаврентий.

Киприана через год снова вызвали в Карфаген. Здесь он уже не застал Патерна; проконсулом был Галерий Максим. 14 сентября к нему представлен был Киприан. «Ты Таский Киприан?» — «Я».— «Ты папа сакрилегов?» — «Я».— «Императоры приказали тебе принести жертву (caeremoniare)».— «Не сделаю (non facio)».— «Подумай о себе (consule tibi)».— «Делай, что приказано. В деле столь справедливом нечего раздумывать (fac quod tibi praeceptum est; in re tam justa nulla est consultatio)». Проконсул так формулировал обвинение: «Ты долго жил как sacrilegus (diu sacrilega mente vixisti). Ты показал себя врагом римским богам и священным законам. Августейшие императоры не могли убедить тебя возвратиться к исполнению римских религиозных обрядов. В предостережение тем, кого ты вовлек в свое преступное сообщество (conspiratio), ты своею кровью заплатишь за нарушение законов». И затем прочитал приговор: «Thascium Cyprianum gladio animadverti placet» (Таския Киприана подобает казнить мечом).— «Deo gratias» (благодарение Богу),— ответил св. епископ.

Гонение и при Валериане соединено было с пытками и продолжительным томлением в темнице. Языческое население и в это

время относилось к христианам довольно спокойно, и так как второй эдикт с особенною силою ударял только на предстоятелей и между ними на особенно выдающихся, то простые христиане в самую эпоху гонения держали себя с замечательной свободой.

Так, например, когда Киприан был взят окончательно под стражу, то приведенный в Карфаген лишь позднею ночью, он не мог тогда же явиться на суд. Все карфагенские верующие собрались ночью к тому дому, в котором находился епископ. Составилась, таким образом, христианская vigilia; но, опасаясь за благосостояние паствы, епископ сам просил собравшихся разойтись, чтобы в настоящее время не случилось какой-нибудь неприятности. Точно так же верующие собрались и утром и немало не скрывали того, что они принадлежат к церкви Киприана. Когда старца епископа вели на суд, один из верующих предложил ему переменить одежду, потому что утомленный епископ был весь покрыт потом. Когда, наконец, Киприан был осужден и веден на место казни, то при этом присутствовали пресвитеры, которым он передал свои одежды; диакон и епископ обвязали ему одежду на руках, прежде чем он наклонил голову под меч. Акты рассказывают, что Киприан поручил собравшимся клирикам выдать 25 золотых монет тому палачу, который должен был казнить его.

То же спокойное отношение языческого населения к христианству сказывается в Испании. Когда *Фруктуоз*, епископ тарраконский, с двумя диаконами был осужден президом Эмилианом на сожжение на костре, то его сопровождали с сожалением толпы народа не только верующих, но даже и язычников, любивших этого епископа за характер его. Многие верующие выходили навстречу и предлагали ему выпить ароматического вина; но епископ отказался, потому что не время было еще разрешать пост (21 января была пятница). Любопытно, однако, что сам судья отнесся к епископу довольно строго и резко. Характерна фраза его пред произнесением приговора. На вопрос судьи: «епископ ли ты?», Фруктуоз ответил: «sum». А судья на это ответил ему: «fuisti», что значит: «ты был епископом», т. е. ты когда-то существовал: этими словами судья как бы высказывал приговор. Но по крайней мере с фактом существования христианства этот президавно примирился. В числе его домашней прислуги были христиане, которые дочери Эмилиана рассказывали, что святые мученики,

епископ и диаконы, взяты на небо. Говорили об этом и самому Эмилиану, и он ходил смотреть, не увидит ли и он вознесения на небо душ святых мучеников. Очевидно, и этот презид в своих карательных мерах против христиан не считал нужным выходить за пределы тяготевшей на нем официальной необходимости. Отсюда видно, что язычники относились к христианству равнодушно.

Мученики *нумидийские* держали себя во время гонения с особенным даже героизмом, и, по-видимому, желая мученичества, они намеренно объявляли себя клириками, хотя не имели права на это. Рассказывается, что *Иаков* пожелал (affectavit) исповедать себя не только христианином, но и диаконом, а *Мариан* объявлял себя только чтецом, чем и был в действительности (sicuti fuerat). В другом месте Африки было взято под стражу довольно много христиан, и один из них, *диакон Флавиан*, пользовался особенною любовью язычников. Его окружали язычники и умоляли со слезами принести жертву богам, а затем предоставляли ему думать и жить, как угодно. Но Флавиан на это не согласился. Когда все остальные исповедники были осуждены и дело доходило до Флавиана, то язычники закричали, что он неправду говорит, что диакон: он не диакон. Суд обратил внимание на этот крик и отправил Флавиана опять в темницу. Через два дня Флавиан приведен снова на суд. На суде его спросили, зачем он лжет и называет себя диаконом. «Я вовсе не лгу»,— ответил Флавиан. Но в толпе закричали опять, что он лжет. Подано даже было письменное заявление в этом смысле. Флавиан разъяснял, что ему незачем лгать, так как это не принесет никакой пользы. Но толпа вопияла, чтобы судья подверг Флавиана пытке; этого желали не по кровожадности, а в надежде на то, что мучения заставят Флавиана не показывать, по крайней мере, того, что он диакон. Таким образом, он остался бы в живых. Но судья, видя непреклонную твердость исповедника, не стал подвергать его истязаниям и осудил на смерть.

Сострадание толпы выражено своеобразно и грубо, но тем не менее этот факт свидетельствует, что язычники помирились уже с существованием христианства в их среде и не были особенно расположены теперь преследовать христиан. Разумеется, при казнях христиан всегда находились люди, довольные истязаниями. Но это явление естественно уже потому, что римский

народ воспитан на таких кровавых потехах, как цирковые зрелища, и для римлянина видеть какое-нибудь кровопролитие вроде борьбы человека с человеком или человека с животным составляло одно из тех своеобразных наслаждений, в котором они не могли отказать себе при зрелищах мученичества. Но первоначальная сила вражды язычников к христианам в то время была несомненно сломлена.

Эдикт Галлиэна и положение христиан до гонения при Диоклетиане

Преемником Валериана остался сын его *Галлиэн* (260–268), который еще при отце был объявлен императором. По своему характеру этот император — игра случая. Это был человек совсем не государственный, с сильными задатками художника и со всеми недостатками, свойственными довольно обычному типу артиста. Император Коммод был гладиатором на троне, Гелиогабал напоминает шута, а Галлиэну лучшее место было бы в Афинах. Он, действительно, всеми симпатиями тяготел к этому городу; он считал за удовольствие быть гражданином афинским, гордился тем, что состоял «архонтом» Афин, и мечтал о причислении себя к сонму афинских ареопагитов. Это был отличный оратор, талантливый поэт, многосторонний художник. По личному характеру это был облагороженный Гелиогабал, несколько распущенный, но не развратный, веселый, шутливый, необыкновенно добродушный. Зато для престола он положительно не годился, и у римских историков оставил по себе самую плохую репутацию. Его правление было вовсе не из спокойных; между тем, по отзыву историков, он жил в роскоши (luxuria), держал себя как человек неспособный. Римскою империю он управлял не лучше, чем управляют мнимою империю дети, когда играют между собою в цари. В самом деле, всевозможные неудачи, случавшиеся в его царствование, он принимал с невероятною, чисто детскою шутливостью. Докладывают ему, например, что от его власти отложился Египет. «Ну, что ж,— отвечает император,— разве мы не можем жить без египетского льна?» На Азию, говорят, напали скифы, эта провинция жестоко пострадала от землетрясения. Император отвечает: «А разве

мы без азийских тканей не обойдемся?» «Отпала от подданства Галлия». Император только засмеялся и сказал: «Да разве аррасскими военными плащами (sagum) только и держится римская империя?»

В его царствование различные претенденты на престол постоянно появлялись преемственно и часто одновременно на различных концах империи, а император, проживая в Риме со своими друзьями, говорил лишь о том, что у него приготовлено к обеду, какое на сцене представление и какие будут завтра цирковые игры. Народ негодовал на него и даже оскорблял за то, что он оставлял без возмездия плен и смерть отца. Он относился в данном случае с поразительным равнодушием к этим вызовам и наказывал лишь тогда, когда заявления в этом смысле становились невозможно дерзкими. Говорят, когда ему доложили, что отец его умер в плену, он сказал: «Я знал, что отец мой был смертен». Нельзя не признать, что характер этого распущенного императора был необыкновенно мягкий. Шутки, которые он проделывал с лицами, навлекавшими его гнев, были совсем не шутки Гелиогабала. Рассказывают, например, что во время цирковых представлений выпущен был свирепый огромных размеров вол. Против него выступил неопытный боец (venator), стрелял в него десять раз и не убил. Послышались насмешки. Но вдруг император этому бойцу посылает корону. Когда все встретили этот поступок с недоумением, то он приказал ответить через герольда: «В такого вола столько раз не попасть — трудное дело» (taurum totiens non ferire difficile est).

Этот благодушный преемник Валериана и в отношении к христианам заявил себя самым лучшим образом. Поэтому современники его христиане не могут достаточно восхвалить его царствование. Дионисий александрийский, живший при Декии и Валериане, так отзывается об утверждении власти собственно Галлиэна над римскою империею: «после небольшого облачка, на короткое время омрачившего ясное небо, наконец, снова засветил еще более яркий свет уже и прежде светившего солнца». Христианские епископы, жившие при нем, отзываются об его царствовании как «о мире всех церквей». Этот мир церквей покоится на его *эдикте*, который он издал, как только ему сделался известным несчастный исход войны с персами его отца. Он издал

тогда указ (τὰ προγράμματα), которым приостановил действие эдиктов Валериана против христиан и предоставил предстоятелям церквей свободно отправлять свои религиозные действия.

Самые «программы» не дошли до нас. Сохранился, и то в плохом греческом переводе, лишь рескрипт императора, данный на имя Дионисия александрийского и других египетских епископов, когда в 262 г. Египет перешел под власть Галлиэна. «Император Кесарь Публий Ликиний Галлиэн, благочестивый благополучный Август, Дионисию, Пинне и Димитрию и прочим епископам. Я приказал во всем мире привести в исполнение благодеяние моего дара, чтобы полиция отступилась от мест богослужебных. Поэтому и вы, в силу настоящего рескрипта, можете пользоваться ими, так что никто не будет беспокоить вас. Чтобы этим правом мог воспользоваться каждый из вас, об этом я сделал давно распоряжение. В этом смысле получил предписание и Аврелий Квириний, заправляющий финансовою частью в Египте» (Eus. VII, 13). Вместе с тем посланы были на имя всех других епископов подобные же указы, где говорится о возвращении христианам кимитирий.

Некоторые ученые и прошедшего времени и современные (например, Görres) толкуют выражение церковных писателей о «мире церквей» и рескрипт Галлиэна в том смысле, что Галлиэн дал христианской религии свободу признанной законом, возвел ее в разряд религий дозволенных и таким образом существенно изменил римскую политику в отношении христиан, отменяя все, что было направлено против христиан римской империи, начиная с Траяна. Но значительная часть других ученых не соглашается с подобным толкованием, находя, что этот рескрипт дает христианам меньше, чем возведение их религии в разряд признанных государством.

В самом деле, в тексте рескрипта, как он доселе сохранился, нет заявления о том, что христианство признается религиею дозволенною, что позволяется, например, принимать ее всякому. Не говорится даже и о том, что все действовавшие против христиан законы теперь отменяются. Рескрипты Валериана, направленные против христиан, несомненно, отменяются фактически, лишаются действия. Но эти рескрипты были, так сказать, частным проявлением общего начала. Христианство не

было религией, дозволенной уже со дней Траяна, но не всегда было положительно гонимо. Валериан установил особую форму преследования, которая действовала лишь до тех пор, пока он царствовал. Уже первым эдиктом воспрещено было христианам составлять богослужебные собрания и входить в кимитирии. Так как за кимитириями по приказанию императора установлен был надзор, то весьма вероятно то предположение, что эти общественные места, принадлежавшие христианам, были, наконец, отобраны в казну и, таким образом, отчуждена общественная собственность, принадлежавшая христианам. Галлиэн в своем рескрипте дал понять, что эдикт его отца в этом направлении действовать не будет, и приказал возвратить христианам остобранную у них собственность или, по крайней мере, предоставить им свободный вход в эти места. Но относительно характера самой христианской религии он не произнес никакого суждения, считать ли ее дозволенною или недозволенною. Даже слово «христианин» в рескрипте не встречается. Ни в адресе, ни в тексте христиане не называются христианами; они рассматриваются как одно из религиозных обществ, подведенных под понятие «collegia tenuiorum» (корпорации людей маленьких). Рокового вопроса о «nomen» Галлиэн не поднимал; он делал вид, что не понимает, каким епископам адресует свой эдикт, а епископы были во всякой коллегии. Следовательно, принципиально он ничего не решил, и только из контекста видно, что речь идет о христианах.

Таким образом, весьма возможно, что эдикт Галлиэна отменял только два предшествовавшие эдикта его отца, но вместе с тем оставлял в силе органический закон Траяна, определявший отношение римских государственных властей к христианству. Христианская религия оставалась по-прежнему недозволенною. Двойственное отношение правительства к христианству, как корпорации, объясняется положением в римской империи коллегий, т. е. различных обществ и братств. Римская империя относилась вообще к коллегиям недоверчиво, но всегдашним, так сказать, исключением из этого общего правила пользовались так называемые collegia tenuiorum и особенно collegia funeraticia. Поэтому даже в то время, когда христиане были преследуемы весьма жестоко, их места погребения пользовались

все-таки известного рода покровительством законов и лишь во время крайних общественных беспорядков и народного возбуждения, когда среди черни раздавались яростные вопли: «areae non sint!» (места погребения христиан пусть не считаются за areae), лишь тогда подвергались разграблению и разрушению места погребения христиан, иногда выбрасываемы были христианские трупы. Но на подобной точке даже ярость народа не могла удержаться. Существенную перемену в этом отношении представляет эдикт Валериана, по которому христианам запрещался вход в кимитирии. Галлиэн возвращает христианам их собственность как погребальному обществу в лице его законных представителей, епископов (председатели и в греческих коллегиях назывались епископами). Галлиэн оставался на почве действующего римского права и отменил только два эдикта, изданные его отцом. Христианство, следовательно, при Галлиэне еще не получило прав религии дозволенной.

Но было бы несправедливо и умалять значение рескрипта Галлиэна. Об одном из самых лучших императоров, покровительствовавших христианству, Александре Севере, замечено только, что он христиан терпел (christianos passus est), игнорировал их существование. Галлиэн, по своему добродушию, пошел и здесь дальше простого игнорирования. В предшествующие благоприятные царствования христиане должны были довольствоваться лишь тем, что против них правительство не издает каких-нибудь особых предписаний и не поощряет враждебных действий начальников провинций, но не могли сослаться на что-нибудь более положительное. Теперь христиане получили в свои руки рескрипт императора, писанный в благосклонном к ним тоне, и этот рескрипт ясно показывал, в каком направлении хочет держаться император по отношению к христианам. Таким образом, не возводя христианства на степень религии дозволенной, рескрипт Галлиэна все-таки создавал под ногами христиан несколько более прочную почву, чем та, на которой они стояли доселе.

А что действительно этот рескрипт далеко не отменял всего законодательства, действовавшего против христиан, и что закон Траяна и теперь оставался во всей силе, это чрезвычайно хорошо показывает сам Евсевий, отзывающийся о царствовании

Галлиэна как о таком, в которое установился всеобщий мир церквей. Вслед за этими словами непосредственно он рассказывает, что во время этого всеобщего мира в Кесарии палестинской был усечен мечом за христианское вероисповедание некто Марин, отличавшийся на военной службе, человек знатного рода и имевший значительное состояние. Случай, который довел его до смертной казни, был весьма оригинален и хорошо характеризует положение, созданное для христиан рескриптом Траяна.

Марин состоял на военной службе. В том легионе, к которому он принадлежал, оказалось вакантным офицерское место (центуриона). По своим заслугам более других товарищей имел права на это место Марин. Уже judex присудил ему повышение в указанный чин, и Марин подходил, чтобы получить соответствующие инсигнии, т. е. известный военный пояс и виноградную ветвь, как вперед выступил пред трибуналом другой претендент на это место, соперничавший с Марином. Он сейчас же заявил, что по древним законам (κατὰ τοὺς παλαιοὺς νόμους) Марин не имеет права занять этот чин, потому что он христианин и не приносит жертвы в честь императора, а место вакантное принадлежит ему — истцу. Судья немедленно спросил Марина, действительно ли он христианин? Марин отвечал: «Да». Военный суд был строг и краток. Судья тотчас дал Марину на размышление три часа, чтобы по истечении этого времени он отрекся от христианства или ожидал всего худшего за неповиновение государственному закону. Видимо, смущенный подобным исходом дела, Марин отошел от трибунала. Здесь его встретил епископ кесарийский Феотекн, одно из лиц, стоявших под влиянием Оригена. Епископ заговорил с Марином и незаметно привел его в христианскую церковь. Затем, распахнув хламиду Марина, он одною рукою указал на бывший у него меч, а другою показал Евангелие и предложил ему выбор между христианством и военным положением. Марин немедленно протянул правую руку к Евангелию. Напутствовав его своим благословением, епископ отпустил его. Три часа прошли. Марин снова явился пред трибуналом, признал себя христианином и осужден был на усечение мечом. Таким образом, по действовавшим древним законам, христианин за исповедание именно христианства был осужден на смертную казнь. Но в то же время

в Кесарии палестинской проживал один из римских сенаторов Астурий. Тот совершенно открыто показал, что он тоже христианин: он драгоценною одеждою обвил тело пострадавшего мученика и сам на своих плечах нес его. Это было известно целому городу; но обвинитель не выступил, и, таким образом, он остался пощаженным.

Таким образом, при самом Галлиэне имел еще такое жестокое применение против христиан старый закон. Ясно, что дозволенною религиею христианство не было признано. Но это не исключает того, что положение христиан в римских легионах, открытое религиозною политикою Галлиэна, значительно улучшилось. По крайней мере, два относящиеся уже к царствованию Диоклетиана факта показывают, какою терпимостью пользовались в то время христиане.

Положение это, созданное ходом событий, нужно признать характерным. Христиане не добивались у римского правительства никаких привилегий, кроме свободы веры. Да и не было надобности им добиваться привилегий, так как благодаря обстоятельствам времени они занимали положение привилегированное, хотя эта привилегия заключалась именно в том, что они представляли собою сословие непривилегированное. В римской империи сильно было развито муниципальное правление. Все граждане должны были нести различного рода «munera» или повинности. Некоторые должности подводились под категорию «honores», и на кого падали эти «почести», тот подвергался большим имущественным издержкам. Избрание христиан на муниципальные должности ставило бы их лицом к лицу с язычеством, так как иные должности имели характер языческий, и ничего не могло быть неприятнее для христиан, как быть привлеченными к куриальной должности. Но к счастью христиан, и вследствие принадлежности к низшему слою общества, и по имущественному цензу, они были устранены от муниципальных должностей. Этим объясняется, может быть, тот факт, что Киприан карфагенский, при обращении в христианство, отказался от своего имущества и вместе с тем от привилегий, соединенных с имущественным цензом.

Но опасность для христиан существовала другого рода — быть взятыми в военную службу, а положение солдата-христиа-

нина было затруднительно, так как он не мог совершенно скрывать своего вероисповедания. Но и здесь христиане были под известной эгидой. Дело в том, что у римлян военное сословие было почетным и соединялось с известными выгодами. Рекрутства, в настоящем смысле этого слова, не было, и римские легионы наполнялись добровольцами, вереницей шедшими записываться и отвечавшими условиям военной службы. Христиане поэтому могли попасть на службу только в исключительных случаях. Однако моровая язва в течение нескольких лет истребляла римское население, количество добровольцев убывало, и для пополнения легионов римское правительство должно было прибегать к наборам. Но и в военной службе можно было долго быть христианином, не обнаруживая своей веры. Тертуллиан в одном из своих сочинений рассказывает, что один воин-христианин был казнен за то, что, получив в отличие корону, он на одном из парадов, когда все явились с коронами на головах, не сделал этого, а нес ее в руках, и тем самым выдал себя и был казнен. Случай этот вызвал различные мнения; некоторые говорили, что воин должен был возложить корону на голову и не вызывать гонения.

Но теперь встречаются и другого рода явления. В 295 г. (в царствование уже Диоклетиана) в африканском городе Тевесте производился набор солдат. Между новобранцами обращал на себя внимание один христианин, по имени Максимилиан. Этому молодому человеку был 21 год и его призывали к военной службе. Проконсул Дион, заведовавший набором, приказал осмотреть этого Максимилиана. Его поставили в станок, но здесь он заявил: «Мне нельзя служить (militare mihi non licet), потому что я христианин». Проконсул приказал его смерить; в нем оказалось росту 2 аршина 7 вершков — совершенно годная мера для солдата. Поэтому Дион приказал надеть на него значок воина — свинцовое ожерелье. Но Максимилиан отвечал, что, если наденут ему это ожерелье, он все равно сбросит его: он не может служить. «Отчего это?»,— спросил проконсул. «Потому что я христианин,— был ответ,— не могу служить (militare non possum)». Проконсул возразил: «В войске государей наших, священных императоров Диоклетиана и Максимиана, есть много воинов христиан и они даже служат в лейб-гвардейском корпусе».

Но Максимилиан стоял на том, что он не может служить, потому что не может делать зла. «Да разве служить в военной службе значит делать зло?» — спросил проконсул. «Ты сам знаешь лучше»,— ответил Максимилиан. Тогда проконсул за такое упорство приказал казнить его мечом. Мученик произнес: «Deo gratias»,— и был отведен на казнь.

Около 298 г., несомненно раньше открытого гонения Диоклетиана, был такой случай. Праздновали вступление на престол императора, так называемый dies natalis. Местное начальство давало официальный обед, в котором должен был принять участие и состоявший на действительной службе в траяновом легионе центурион Маркелл. Может быть, предполагалось пред торжественным обедом жертвоприношение или по чему-либо другому, но в это время в Маркелле пробудилась скрупулезность христианской совести и он усумнился в своем праве принять участие в обеде. Поэтому, в присутствии целого легиона, пред римскими знаменами, он сбросил и пояс и виноградную ветвь, составлявшие отличие центуриона, и громогласно заявил: «Я служу Иисусу Христу, Царю вечному (Jesu Chresto, regi aeterno milito), с этих пор перестаю служить и не хочу кланяться императорам, ложным вашим богам и деревянным идолам». Маркелла схватили. На официальном допросе презида легиона Маркелл повторил свое исповедание и здесь произнес несколько слов против язычества, ударяя на то, что он христианин. Его заключили под стражу. Когда затем он представлен был на суд проконсула, последний начал допрос: «Правда ли все, что о тебе докладывают? правда ли, что в присутствии войска пред знаменем ты сбросил знаки своего звания?» Центурий Маркелл подтвердил, что правда. «Правда ли, что ты заявил об этом поступке официально?» «Правда»,— отвечал Маркелл. «Правда ли, что ты отказываешься служить императору?» И это подтвердил Маркелл и затем прибавил, что он воин Христов и потому не может служить императору. За подобное оскорбление военной дисциплины и недостаток военного чувства верноподданничества Маркелл осужден был на казнь мечом.

Эти два факта, о которых рассказывают вполне достоверные так называемые акты проконсульские, хорошо характеризуют положение дела, в котором находились христиане даже

в первые годы царствования Диоклетиана. Из этих обоих актов видно, что христиан об их вероисповедании не спрашивают. Они сами заявили, что они христиане и во имя своих религиозных убеждений отказываются от службы. Они страдают за свои убеждения, но при таких убеждениях они пострадали бы и в России в настоящее время, потому что уклонение от военной службы неразумно и преступно. Эти христиане, очевидно, живут стариной и не хотят ни к чему приспособляться. Раньше христиан не брали в военную службу, а отсюда у них составилось особое воззрение на пребывание в военной службе, как на делание зла. Защиту себя они считают принципиально неподобающей христианину. Заявление этих солдат, что они христиане, не волнует военных начальников, а волнует их отказ от одной только службы. Проконсул Дион пытается даже успокоить религиозную совесть Максимилиана, указывая на тот факт, что в войске много христиан. Но в том и другом случае приговор, осуждавший мучеников на смертную казнь, совсем не упоминает, что их наказывают как христиан, как сакрилегов; а основанием для приговора является нарушение военной дисциплины или общего верноподданического долга в отношении к императору.

Таким образом, положение христианства к тому времени было уже настолько прочно, что на принадлежность к христианскому обществу не указывается хотя бы в виде отягчающего вину обстоятельства. Христианство сделалось настолько обыденным явлением, что христиане являются даже в лейб-гвардии императора, и многие из них уже настолько чувствовали себя гражданами земного государства, что, забыв излишнюю скрупулезность, служили в войсках, где их было так много, что Диоклетиан пред гонением специально занялся очисткой своего войска от христианского элемента. Но тем не менее, так как закон, установленный Траяном, не был отменен, то в отдельных случаях христиане, помимо даже подобных столкновений с военной дисциплиной, могли навлекать на себя обвинение в принадлежности к христианскому обществу и могли быть осуждаемы. Таким образом, никак нельзя отрицать того, что христианские мученики могли быть и в промежуток между 261 и 303 годом, так что мир христианских церквей в то время в значительной степени был прочен, но все же это был мир относительный.

Этот мир едва было не был прерван в конце царствования императора *Аврелиана* (270–275). Император Аврелиан принадлежал, по отзыву римских историков, к разряду лучших императоров. И действительно, это был характер в высокой степени благородный. Среди римлян времени упадка это был истинный Катон своего века. Известного рода преемство устанавливается между гонителями христианства. Император Декий весьма выгодно отзывается о сенаторе, уже выдавшемся в то время, Валериане, будущем императоре, а Валериан точно так же самым лестным образом аттестует этого Аврелиана. Аврелиан проходил различные посты в военной службе и здесь заявил себя как бравый офицер неустрашимой храбростью. Солдаты, для отличия его от другого Аврелиана, дали ему прозвище: Aurelianus manu ad ferrum — «Аврелиан, у которого рука всегда при эфесе». Во время одного сарматского похода этот Аврелиан в один день уложил своею рукою 48 человек, а во все время карьеры — до 1000 неприятелей. Солдатскую дисциплину он поднял на самую высокую степень и охранял среди войск чистоту нравов со строгостью, которой мог бы позавидовать и Катон. За преступление в этом отношении он приказал одного солдата разорвать между двумя согнутыми и потом распущенными деревьями; свою собственную рабу за подобное же преступление он приказал казнить мечом. Его стол, как и одежда, был самый простой; уже будучи императором, он не дозволял своей супруге носить тунику из чистого шелка на том основании, что считал безнравственным покупать нитки на вес золота (тогда оба эти товара шли al pari). Вообще, умеренность он старался водворить во всех слоях общества. Несмотря на то, что как частный еще человек он занимал высокие должности, он был до такой степени беден, что когда, наконец, в вознаграждение за военные доблести его вздумали наградить консульством, то оказалось, что он не может воспользоваться подобным высоким отличием, потому что у него нет средств дать римскому народу цирковые игры, обязательные для консула, и император Валериан сделал распоряжение, чтобы требуемая на то сумма была выдана из казны. Вот, таким образом, какой высокий характер в данном случае выступает в роли гонителя христиан. Разумеется, в этом Катоне третьего века эти черты проявлялись иногда своеобразно и переходили

даже прямо в жестокость, тем не менее не неизвестно, что этот император был в высокой степени справедливый, строгий блюститель законности.

Эту справедливость в отношении христиан он показал в первые годы своего царствования. В последние месяцы 269 года в Антиохии состоялся второй собор против епископа Павла Самосатского. Он был уличен в ереси, объявлен низложенным, и преемником ему назначен епископ Домн. Но при сильной поддержке известной императрицы Зиновии низложенный еретик вовсе не думал отступиться от епископского звания, именно, он не хотел оставить принадлежавшего антиохийской церкви дома, который он занимал как епископ. Положение христиан было в высокой степени затруднительное, потому что приходилось требовать себе защиты и покровительства от принудительной силы — римского правительства, которое смотрело на христианство, как на религию недозволенную. Просьба об этом поступила Аврелиану, когда он утвердил в конце 272—начале 273 г. свою власть на востоке. Император решил, что кафедра должна принадлежать представителю той партии, на стороне которой стоят епископы итальянские и, в частности, епископ римский. Таким образом, Павел Самосатский с величайшим позором выгнан был из антиохийского церковного дома уже полицейской властью. Ясно, что при Аврелиане христиане заявили о себе с достаточной открытостью, и такое положение продолжалось во все время его царствования.

Но в последние месяцы своего правления Аврелиан почему-то изменил свою политику в отношении к христианам и, по одному известию (Лактанция), издал cruenta edicta, кровавый эдикт, предписывавший всех христиан принуждать к отречению от христианства и жертвоприношениям. Но по Евсевию, дело представляется в гораздо более мягком виде: Аврелиан изменил свое отношение к христианам и задумал издать какой-то рескрипт, направленный против них, но именно в то время, когда он носился с этою мыслию и, так сказать, уже подписывал самый рескрипт, Божий суд словно за локоть удержал его, т. е. случилось, что против Аврелиана устроился заговор и он погиб от руки прислуживавшего ему писца. Это было в марте 275 г. Аврелиан в это время находился во Фракии, и, следовательно, или предполо-

женный рескрипт против христиан вовсе не был издан, или, если и был издан, то действовал лишь несколько месяцев этого 275 г. и имел свое применение только разве во Фракии. Таким образом, общий мир и при Аврелиане в действительности остался ненарушенным. Спокойное положение христиан, установленное Галлиэном, продолжалось и во все время его правления.

Гонение при Диоклетиане и его соправителях и положение христиан при их преемниках

Последнюю битву христианству дали императоры, которых тоже приходится относить к разряду лучших правителей римской империи. С 284 г. римская империя перешла во власть *Диоклетиана* (284–305), который дал себе еще прозвище Jovius, претендуя на особенное покровительство себе Юпитера. Это был человек, происшедший из низших общественных слоев, прошедший сполна всю военную карьеру, начиная с положения простого солдата, и таким образом добившийся до императорской короны. Умственная подготовка Диоклетиана к высокому положению не могла быть сколько-нибудь значительною. Но тем не менее это был человек, одаренный высоким природным здравым смыслом, и после Аврелиана, который заявил себя как восстановитель пределов римской империи в ее прежних границах (restitutor orbis), Диоклетиан показал себя как реформатор римской империи. Реформы его затронули общественные слои весьма глубоко, и Константин, их завершивший, был в данном случае его продолжателем. О характере и природном уме Диоклетиана говорит то обстоятельство, что он, единодержавно властвуя над всею римскою империею, сам собою дошел до мысли, что таким обширным пространством, со всех сторон окруженным дерзкими врагами, управлять одному лицу в высшей степени затруднительно. Поэтому он решился в 285 году разделить свою корону со своим товарищем по оружию Максимианом Геркулием, а в 292 году приобщил ко власти еще двух лиц с меньшими правами, именно, оставив за собою и Максимианом титул августов, Диоклетиан избрал еще двух кесарей, Констанция Хлора для запада и Максимиана Галерия для востока. При этом Диоклетиан полагал, что когда силы его и другого

августа придут в упадок, то они отрекутся от престола и преемниками августов будут кесари. Отречение от власти — дело незаурядное и во всяком случае показывает в Диоклетиане весьма честного человека. Но это был теоретик до мозга костей. Такова была и его правительственная система. На практике он восстановил систему усыновления, впервые примененную Нервою. Но не принято было в соображение то обстоятельство, что и сам государь мог оказаться не бездетным. Так и случилось. Диоклетиану суждено было видеть собственными глазами крушение своей правительственной системы.

Гонение против христиан открыто было в 303 г. Под какими влияниями совершился этот переворот, что Диоклетиан, терпевший христиан так долго, целых двадцать лет, решился, наконец, поднять на них жестокое гонение? Разумеется, дело было бы всего яснее, если бы этот факт можно было понять как увенчание целого здания реформ, предпринятых Диоклетианом. Но для подобного суждения нет достаточно твердых посылок. Поэтому и современные ученые большею частию отказываются от этой точки зрения. На противоположной крайности стоят другие ученые, которые утверждают, что Диоклетиана нельзя считать гонителем христиан, что в данную эпоху это был слабый старик, которым заправлял до наглости дерзкий и энергичный Галерий, так сказать, принудивший его принять участие в преследовании христиан. В подобном воззрении на Диоклетиана чувствуется значительная идеализация. Проще всего то предположение, что Диоклетиан мог терпеть христиан, не считая нужным, по своей инициативе, принимать против них какие-нибудь меры. Но вместе с тем это был не более как римский государственный человек, который мог терпеть христиан и мог покровительствовать им, но в случае, если бы потребовалось принять против них какие-нибудь меры, не остановился бы и пред жестокими. Кроме того, историки характеризуют его как человека, который умел оставаться вдали от непопулярных мер и, если они были необходимы, то умел так направлять своих помощников, что они казались инициаторами этих мер. Тем не менее причину воздвигнутого на христиан гонения мы должны искать не столько в политической системе Диоклетиана, сколько в личных обстоятельствах его жизни. Пораженный в конце ее старческой немощью, он легко

мог подчиниться влиянию своего зятя Максимиана Галерия, который ненавидел христиан и легко убедил Диоклетиана, что они являются виновниками пожара в никомидийском дворце. Галерий побудил Диоклетиана издать эдикт от лица всех четырех правителей, чтобы, таким образом, было воздвигнуто на христиан гонение во всей римской империи.

Галерия и нужно главным образом считать нравственным виновником гонения против христиан, поднятого при Диоклетиане. Это был человек, происходивший, подобно Диоклетиану, из самых низших слоев общества. Он находился под самым сильным влиянием своей матери, ярой язычницы. По своему характеру он был гораздо более груб и менее проницателен, чем Диоклетиан. Тем не менее, на его стороне была энергия и военная храбрость. Его положение как кесаря не оставляло ему особенно широкого влияния на императора в лучшую эпоху его правления. Но в положении дела произошла благоприятная для Галерия перемена, когда он возвратился из персидского похода 296–297 года, покрытый славою блистательных побед. Его общий авторитет в империи чрезвычайно от того поднялся, так что он претендовал на честь более чем простого кесаря, и влияние его на Диоклетиана сделалось гораздо более значительным. По-видимому, в Вифинии этот Галерий попал под влияние Иерокла, языческого философа, известного своею враждою к христианству. Таким образом, Галерий, достигший верха своего могущества как кесарь, и начал постепенно подготовлять свой удар против христиан.

Христиане раньше, как такие, не подвергались какому-нибудь притеснению: даже прямо указывается, что христиане могли служить в лейб-гвардии, состоять на дворцовой службе. Достигши могущественного положения, Галерий начинает, по-видимому, постепенно очищать войска от христианского элемента. Случаи в этом роде известны с положительностью из 302 г., когда и сам император Диоклетиан, по настоянию жрецов, в одном городе должен был дать распоряжение о том, чтобы служившие в армии христиане или отрекались от христианства и приносили жертву богам, или оставляли службу. Сам Галерий действовал в этом отношении с большой решительностью, так что некоторые из христиан, которые вынуждены были оставить

службу, сделались мучениками. Разумеется, начальники отдельных частей войска весьма скоро поняли, откуда дует ветер, и, зная, что Галерий представляет влиятельную силу, что верховная власть в конце концов перейдет к нему, тоже принялись за очищение вверенных им частей от христиан. Впрочем, большею частью дело обходилось без мученичества: христиане просто слагали свои военные знаки и удалялись из армии. Уже самая многочисленность христиан налагала известную осторожность на тех, которые принимались за подобные меры к очищению.

В благоприятную эпоху мира христианство распространилось в империи значительно широко. Христиане начали строить отличавшиеся известным великолепием обширные церкви. В самом дворце императора находилось довольно много слуг, преданных христианству. По-видимому, жена самого Диоклетиана Приска и его дочь Валерия были весьма благосклонны к христианству. Дело доходило до того, что христиане занимали места правителей отдельных областей, и сделано было распоряжение, чтобы на них не возлагали обязанности принимать участие в жертвоприношениях богам. Эпоха мира, однако, дала знать себя и с отрицательной стороны. Нравственный уровень христиан значительно понизился. Епископы часто заявляли о своем существовании именно жестокими распрями друг с другом. Поэтому христиане этой эпохи оказались, по-видимому, мало подготовленными к приближающемуся штурму.

Дело открылось 23 февраля 303 г. тем, что великолепная никомидийская христианская церковь была разрушена, а на другой день выставлен был подписанный Диоклетианом и Галерием *эдикт*, объявлявший преследование христиан. Пункты этого эдикта были в высшей степени сложны. Приказано было места общественных собраний христиан, как обширные церкви, так и маленькие (conventicula), разрушить, священные книги от христиан отобрать. Затем все христиане подвергались, так сказать, гражданской смерти. Без различия своего ранга и состояния все христиане объявлены подлежащими пытке. Те, которые занимали должности, объявлены лишенными этих должностей. Сказано, что все могут обвинять христиан, но христиане не имеют права выступать против кого бы то ни было обвинителями на суде и даже обращаться к гражданскому суду с просьбою о защите.

В частности, было предписано, чтобы так называемые honestiores, т. е. люди или знатного происхождения, или занимавшие значительные должности, объявлялись бесчестными. Люди незначительные, но свободные, состоявшие в какой-нибудь службе, доводятся до лишения свободы. Наконец, рабы, если они останутся твердыми в христианстве, должны отказаться от права на освобождение. Этот эдикт был выставлен в Никомидии.

Вскоре после издания первого эдикта в 303 г. два раза случился пожар в никомидийском дворце Диоклетиана. Галерию удалось убедить императора, что в пожаре виновны христиане. В этот же год появились два претендента на императорскую корону в Армении и Сирии. Христиане и здесь были заподозрены в сообщничестве с заговорщиками. Таким образом, положение их сделалось еще более неблагоприятным, и в том же 303 г. последовало еще *два эдикта*. Первый (второй во время гонения) предписывал всех представителей христианского клира, епископов, пресвитеров, диаконов, даже чтецов и экзоркистов заключать в темницу. И этот эдикт приведен был в исполнение с таким усердием, что даже для уголовных преступников не оставалось места в темницах, переполненных христианскими духовными лицами. Затем последовал третий эдикт, который предписывал принуждать взятых под стражу духовных лиц к принесению жертв и исполнивших это требование отпускать на волю, а твердых в христианстве принуждать к исполнению всевозможными пытками. Действие этого эдикта, впрочем, было временно приостановлено, потому что зимою в 303 г. император Диоклетиан праздновал свое 20-летие, для чего он прибыл даже в Рим. По случаю этого радостного события издан был манифест, милость которого распространилась на христиан, которые были выпущены из темниц.

Впрочем, Галерий умел наверстать эту потерю. В 304 г. Диоклетиан был болен при смерти. Поэтому фактически правителем востока оставался деятельный кесарь, который в 304 г. и издал *последний* (четвертый) *эдикт*, самый страшный, которым предписывалось всех вообще христиан во всех местах принуждать к принесению жертв и добиваться этой цели всевозможными пытками.

О том, какого рода должны были быть судебные процессы против христиан, можно судить по одному примеру, который

подал сам Диоклетиан. После первого эдикта он принялся за очищение своего двора от подозрительных личностей, какими считали христиан, и вот как пытали в его присутствии одного христианина Петра. Сперва его били плетьми до того, что стали видны кости. Затем его раны полили смесью соли и уксуса и, наконец, изжарили на самом медленном огне. По этому можно было судить, какие приемы должны употреблять усердные исполнители императорского эдикта. И, действительно, весьма многие правители областей проявляли в этом случае изобретательность самую ужасную. Некоторые истязания были не только страшны, но даже просто омерзительны. Различные правители в этом отношении выработали свою особенную специальность. Жестокость и продолжительность пыток и оскорбительность их для нравственного чувства были таковы, что, кажется, только в это гонение появляются случаи самоубийства христиан. Христиане и в особенности христианки, не желая отдаться в руки посланных арестовать их, сами поканчивали с собою мечом, то бросались в реку, то бросались с верхнего этажа дома, где их хотели арестовать.

Гонение велось особенно сильно на *востоке*, в *Азии* и затем в различных частях *Египта*. Христиан истребляли массами. Евсевий передает о гонении в Фиваиде, что в иной день, во все продолжение этого гонения, погибало до 10 христиан, в иной 20 или 30, в некоторые от 60 до 100. Он же рассказывает, что в одном фригийском городке оказалось все население поголовно христианским, не исключая даже начальников гражданского и военного. Поэтому посланные исполнители императорского эдикта не нашли более удобного способа покончить с этим христианским городком, как обложить его горючим материалом и сжечь, так что все жители, не исключая женщин и младенцев, сожжены. Некоторые из правителей областей, чтобы добиться своего назначения, старались зарекомендовать себя пред императором различными обещаниями. Так, например, рассказывают об одном правителе Анкиры, что он получил в свое управление этот город потому, что высказал уверенность в том, что он пытками принудит всех христиан оставить свою религию, и действительно, еще до своего прибытия в Анкиру, он нагнал своими обещаниями такой страх, что христианское население

в большей части разбежалось, и многие погибали от голода, скрываясь в различных местах и пещерах. Во всяком случае, уже первый эдикт императора сделал воззвание к самым дурным слоям населения империи и к самым дурным страстям. Воры находили безопасную наживу, если принимались грабить дома христиан, и в Анкире христианское население, частью оставшееся в городе, частью бежавшее, подвергалось такому разграблению. Некоторые лица, даже более почетные, не стеснялись пользоваться выгодами этого эдикта. Так, например, в Кесарии каппадокийской пострадала одна мученица Юлитта, женщина с значительным состоянием, которая много терпела от наглости своего соседа, захватившего часть ее имущества. Когда она обратилась к суду, то этот сосед, вместо того, чтобы оправдываться, заявил, что Юлитта не имеет права вести процесс, потому что вести процессы христианам воспрещено, а она христианка и не приносит жертвы богам. Юлитта не отреклась от христианства и ее казнили смертию чрез сожжение.

Нужно, впрочем, заметить, что в некоторых случаях сами христиане навлекали на себя грозу недостатком христианской умеренности в стремлении к мученичеству. Некоторые христиане держали себя положительно вызывающим образом. Евсевий рассказывает о мучениках кесарийских, что некоторые из них приходили к начальникам провинций и заявляли, что они христиане; один из них хотел остановить самого начальника, когда тот приносил жертву. И так как Кесария имела несчастие переходить из рук в руки правителям жестоким, то эти герои гибли в самых утонченных мучениях. Иногда бывало и так, что мучеников подвергали особенным истязаниям по недоразумению. Пример также представляет Кесария. Было взято несколько христиан, которые на вопрос, как их зовут и откуда они родом, позволили себе употребить иносказательное выражение: они назвались жителями Иерусалима, разумея Иерусалим небесный. К удивлению, оказалось, что начальник Палестины, к владениям которого принадлежала Элия Капитолина, не догадался, что этот город прежде назывался Иерусалимом. Он принялся их расспрашивать, где этот Иерусалим. Когда они сказали, что на востоке, то он счел нужным применить к ним самые жестокие пытки, чтобы добиться истины. Ему вообразилось, что христиане

в самом деле основали город, враждебный римской империи, в котором они поселились, и ему нужно было узнать географическое положение города.

Характеричною чертою этого гонения было то, что повсеместное по эдикту, оно не во всей империи было одинаково и по времени и по силе. Частные распоряжения зависели от личного взгляда на дело каждого правителя. Восток терпел более всех других провинций. Здесь действовал Галерий, нравственный виновник самого гонения, простиравший уже при Диоклетиане свое влияние далеко за пределы своих владений. А с 1 мая 305 г. Галерий сделался восточным августом и стал полным распорядителем христиан от Адриатического моря до Малой Азии включительно. Сирию с Палестиною и Египтом он отдал во власть кесарю еще более грубому, чем он сам. Это был его племянник, иллирийский пастух *Дая*, произведенный затем в полковники и получивший звание кесаря под именем *Максимина*. На его правление падает особенное истязание христиан восточных. В области Максимина гонение на христиан держалось всего долее (с лишком 8 лет).

На *западе* положение христиан было легче. *Максимиан*, август Италии, Африки и Испании, был человек военного склада, и, может быть, он предписывал казнить христиан, служивших в войске, потому что есть известие о казнях христианских солдат именно в его половине империи. Известно даже предание, что при нем скончались мученически будто бы 6600 человек (legio thebaica); но, может быть, здесь скрывается какое-нибудь недоразумение или преувеличение, и во всяком случае историческое значение этого предания спорно. Но несмотря на характер Максимиана, гонение на западе не ведено было с такою строгостью, как на востоке. Даже *римский* епископ Маркеллин, не делаясь отступником, не получил и венца мученика. В *Испании* было несколько случаев казни мучеников. Впрочем, некоторые христиане здесь держали себя настолько вызывающим образом, что, например, эльвирский собор, бывший в 305 г., должен был постановить одним правилом, что убитые в походах на разрушение языческих капищ и идолов, не должны быть признаваемы мучениками. В *Африке* гонение было ведено всего умереннее, потому что здесь гонение состояло скорее в отобрании

священных книг и разрушении и запечатании христианских храмов, чем в самых казнях. Западный кесарь *Констанций Хлор* в своих владениях, *Галлии* и *Британии*, постарался, насколько возможно, смягчить действие эдикта, которого он, по своему подчиненному положению, не мог воспретить приводить в исполнение. По Лактанцию, он ограничился лишь тем, что разрушил несколько христианских храмов, но пощадил самих христиан. По Евсевию, он не сделал даже и этого. Но известна, по крайней мере, одна несомненно мученическая кончина в Британии: в то время пострадал св. Альбан в 304 или 305 г. Из этого нужно сделать заключение, что и здесь некоторые правители провинций пошли дальше своего непосредственного государя, кесаря Констанция.

С 1 мая 305 г. *Констанций* сделался правителем всего *запада* с титулом августа. Здесь гонение прекратилось. Но восточный август Галерий был настолько неделикатен, что хотя Констанций сам назначил кесарем своего сына *Константина*, избрал кесарем для запада *Севера*. Константин добровольно уступил ему Африку. Иллириец низкого происхождения, креатура Галерия, Север хотел действовать в вверенной ему провинции в духе своего покровителя, но в марте 306 г. ему противостал в Риме, с титулом августа, соперник *Максентий*, сын Максимиана. Человек развратный и жестокий, Максентий, однако, немедленно прекратил гонение христиан итальянских. А когда в 307 г. Север был убит во время похода и во владение Максентия перешла Африка, гонения прекратились и здесь. Для борьбы с самозваным августом Максентием, Галерий назначил 11 ноября 307 г. *Ликиния* с титулом августа. Ему вверен был в управление паннонский диоцез. Гонение прекращено было Ликинием и здесь. Константин еще в 306 г. 25 июля, в самый день смерти отца, провозглашен был его войсками августом, но признан Галерием лишь в звании кесаря. Он, разумеется, следовал политике своего отца по отношению к христианам. Таким образом, на западе гонение, строго говоря, продолжалось не более двух лет и в половине 305 г. вообще прекратилось. Христиане здесь пользовались фактическою свободою, что доказывается двумя бывшими в это время соборами, в Испании — эльвирским и в Африке — в Цирте, в Нумидии. Эдикт о преследовании христиан

был, однако, приостановлен в своем действии только административным, а не законодательным порядком.

Но на *востоке* в это время гонение держалось еще во всей силе, особенно во владениях *Максимина*. В 306 г. Максимин подтвердил эдикт о всеобщем принуждении христиан к жертвоприношениям, не исключая женщин и грудных детей. Он дал приказ, чтобы все съестные припасы были окропляемы, а с христианской точки зрения оскверняемы, жертвенною кровью. Точно такому же очищению или осквернению подвергались и все лица, входившие и выходившие из бань. Но в 307 или в 308 г. Максимин должен был примкнуть к политике западных государей. Однако он нашел исход, достойный своего характера. Он вздумал оказать христианам милость, т. е. не убивать их, а выкалывать один глаз или перерезывать жилы на одной ноге, а затем этих христиан ссылать в различные рудники. Во владениях Галерия гонение затихло, во всяком случае, в 310 г., когда его постигла тяжкая болезнь, которая свела его в могилу. А в 311 г. Галерий издал первый несомненный эдикт в пользу христиан, в котором признал их религию дозволенною. Максимин, по-видимому, почувствовал себя оскорбленным этим эдиктом и постарался ограничить его применение в своих владениях, но все-таки не мог не привести его в исполнение. Таким образом, гонение прекратилось и здесь. Но это затишье продолжалось лишь 6 месяцев, после чего Максимин возбудил у себя снова преследование христиан, хотя не в том объеме и не в той форме, какой держался при самом начале.

Действительный характер гонения Диоклетиана и неудача попытки Максимина

Гонение Диоклетиана и Галерия справедливо признается наиболее страшным и жестоким. Целью его было истребление самого имени христианства. «Nomine christianorum deleto» — вот задача, которую императоры хотели бы видеть осуществленною. Но далеко не так выполняли эдикт этот на деле. Во всяком случае не следует преувеличивать жестокости и этого последнего удара на христиан. Когда Евсевий в общих чертах обрисовывает это гонение, то возникает представление о зверской бойне,

в которой христиане ежедневно гибнули десятками и сотнями. Но в своей подробной истории палестинских мучеников, пострадавших в Кесарии, Евсевий дает некоторый корректив против подобного понимания его собственных слов. Оказывается, что в Кесарии было много истязаний, еще более исповедников, но менее мучеников. В *Палестине* сменилось три презида, и это были люди один другого хуже. Однако же за 8 с лишком лет гонения здесь скончались мученически до 80 человек, и в числе их погибали, между прочим, такие, которые в своей готовности к мученичеству перешли пределы христианского благоразумия. Особенно президов раздражала смелость христиан, которые совершенно игнорировали существование эдикта и открыто посещали заключенных христиан. В то время весьма многих христиан из Египта ссылали в киликийские и палестинские рудники, и целые партии христиан приходили посещать их или толпами провожали их до места ссылки. Некоторые из этих же партий во время обратного пути через Палестину были задержаны и претерпели мученическую кончину. Одна партия была опрошена при входе в Кесарию, кто они. Они прямодушно отвечали: они христиане и сказали, куда они ходили. Если бы эти христиане были менее откровенны, то весьма вероятно, что могли бы пройти благополучно. 16 февраля в Кесарии скончалось 12 мучеников и вот при каких подробностях. Осужден был на смертную казнь Памфил, пресвитер кесарийский. Один из его рабов, мальчик, обратился к президу с просьбой позволить ему, по крайней мере, похоронить его останки. Таким образом, он объявил о своей принадлежности к христианству сам и при самых неблагоприятных обстоятельствах: он казнен был после жесточайших истязаний. Тогда один христианский воин поспешил известить самого Памфила, находившегося еще в темнице, об этом мученичестве. Казнили и его. К вечеру на месте казни лежало уже 11 христианских трупов. Но только что вошедший в город христианин слышит, что сегодня казнили мучеников. Он бегом бросается к месту казни, припадает к умершим, целует их; казнят и его. Еще не замолкли речи о кончине Памфила и его товарищей, как 3 марта приходят в Кесарию посетить других узников еще двое христиан и сами кончают мученичеством.

Весьма интересны те черты этого гонения, которые намечают пред нами возможность переворота в пользу христиан, по-видимому столь крупного и столь быстрого. Это гонение началось сверху. Массы, в общем, держали себя пассивно. Представители власти стараются возбуждать их против христиан, но там и сям является проблеск желания щадить христиан. Сам Евсевий нарисовал такую общую картину преследования христиан в различных местах. Вот одного схватывают за руки и тащат к жертвеннику, на правую руку кладут ему жертвенное мясо и освобождают, как будто он совершил жертвоприношение. Другой даже и не дотрагивался до жертвенного мяса, даже близко не подходил к жертвеннику, но стоящие около него говорят, что и он принес жертву, и он молча уходит. Третьего, наконец, полумертвого поднимают на воздух и бросают почти как мертвого, оттаскивают далеко за ноги, освобождают от уз и записывают в числе совершивших жертвоприношение. Этот, наконец, кричит, что он христианин, что он не приносил и никогда не принесет жертвы богам, но его бьют по устам поставленные около жертвенника солдаты, «прогоняют с насилием, хотя он и не приносил жертвы».

Афанасий Великий рассказывает, что в *Александрии* некоторые язычники предпочитали рисковать и своим состоянием и свободою, чтобы только не выдавать христиан, укрывавшихся в их домах. Нелегко было даже набрать исполнительных чиновников. В *Африке*, в общем, эдикт императора применялся особенно мягко. Чиновники, видимо, стараются отклонить от себя неприятную обязанность казнить христиан, сами подсказывают им те ответы, которые давали бы им возможность отпустить их на свободу. Вместо отступничества они желают лишь малейшей лжи, которая только нужна для их освобождения. От епископа Феликса тубизского в 304 г. требуют священных книг. «Феликс епископ, дай книги или membranas, какие у тебя есть». «Habeo, sed non do», отвечает он.— «Почему ты не отдаешь лишних (supervacuas) сочинений?» — спрашивает другой. Ответ тот же. Последняя инстанция: «Феликс, почему ты не отдаешь священных книг? или,— подсказывает префект,— может быть у тебя их нет?» Тот же ответ. Феликс был казнен мечом. Обыкновенно же, если христиане не соглашались молчать, что у них находятся

книги, то они замечали только, что их показание записано в акты, и они уходили. В некоторых случаях языческие власти держали себя с известным гонором, в особенности в больших городах. Но подробности в мелких местечках достаточно показывают, что христиане и язычники привыкли жить друг подле друга, как соседи, которые только случайно поставлены враждебно друг против друга императорским эдиктом. Когда опубликован был в Африке эдикт, обязывающий разрушать места общественных собраний христиан, местного языческого чиновника в Аптунгах не было дома. Когда он вернулся из отлучки, то сами христиане явились к нему и спрашивали, получил ли он указ. Он ответил, что сам не получал, но видел, как разрушали христианские базилики в Заме, и затем этот представитель языческой власти и христиане советуются сообща, как исполнить этот эдикт наименее обременительным для той и другой стороны образом.

Таким образом, оказалось, что большинство африканских епископов могли спасать себя от преследования, даже не доходя до формального предательства христианских священных книг, потому что языческие власти, частью по неведению, а частью, может быть, и преднамеренно, держали глаза закрытыми и принимали за требуемые законом книги всякие, какие находились в домах христиан или в местах общественных собраний. Некоторые епископы отделывались от преследования выдачею или еретических или медицинских сочинений. Когда солдаты пришли к Секунду тигизскому и потребовали Библии, он сказал: «Я христианский епископ, а не традитор». «Нет ли у тебя каких-нибудь ненужных книг?» — спрашивают солдаты. Но Секунд, по его словам, не давал им никаких книг, и тем не менее каким-то образом остался в живых. Менсурий, епископ карфагенский, узнал заблаговременно, когда будут обыскивать карфагенскую церковь, и положил туда лишь сочинения еретические, которые и нашли вместо священных книг, выдача которых требовалась. Лица, наиболее страдавшие во время этого гонения, нередко сами навлекали на себя преследование и потому не были одобряемы самими предстоятелями христианской церкви. Есть прямое свидетельство, что некоторые карфагенские христиане исповедали свою веру сами, чтобы только попасть в темницу, надеясь на все те удобства, которыми будут пользоваться от щедрости

христианских братий; некоторым даже желалось развязаться с неоплатными долгами. Вообще, если руководствоваться источниками, вышедшими из-под пера донатистов, то выйдет, что более лютыми преследователями христианства были такие епископы, как Менсурий, и такие его сподвижники, как Цецилиан.

Главный начальник Африки, проконсул Анулин, не шел далее формального выполнения эдикта. Когда пред его трибунал являлись христиане, он держал себя, как и все при подобных процессах, спокойно и строго. Но он хотел быть, так сказать, джентльменом: он подвергал пыткам только мужчин, но щадил женщин и детей. Когда пред его трибунал предстала, вместе с другими христианами, мученица Криспина, он убеждал ее принести жертву, грозил ей пытками, грозил обрить ей голову и выставить в таком виде пред публикою,— но кончил тем, что подписал смертный приговор, не приводя этих угроз в исполнение. Когда был объявлен в Африке первый эдикт, в одном городе Абитине было захвачено несколько христиан, собравшихся на богослужение в доме одного пресвитера. Эти лица представлены были на суд проконсула. Пытке здесь подвергнуты были только мужчины; захваченных женщин не пытали. Вместе с прочими взят был и малолетний (puer) сын пресвитера Илариан. Анулин, щадя этого ребенка, поставил ему вопрос в форме, избавлявшей его от преследования: «Ты, конечно, пошел туда вслед за отцом и старшим братом?» — «Я христианин,— твердо отвечал ребенок,— и сам добровольно пришел на коллекту». «Вот я велю остричь тебе волосы, да обрезать и нос и ушки, да так и отпущу»,— пригрозил ему Анулин и приказал — без всяких истязаний — заключить и его в темницу вместе с другими. Кажется, все эти христиане после темничного заключения были отпущены. Заявивши себя мягким судьею, когда пред его трибуналом являлись мученики, Анулин, лишь только гонение стало ослабевать, дал еще более серьезное доказательство своей терпимости в отношении к христианству. Менсурий, епископ карфагенский, избавился от необходимости выдать священные книги тем, что в той церкви, в которой намерены были произвести обыск государственные чиновники, положили вместо священных книг еретические сочинения. Ошибка языческих властей открылась довольно скоро: они поняли, что им подсунули

не те книги, которые следовало отобрать. Об этом заявлено было проконсулу и высказано предположение, что священные книги на самом деле, вероятно, хранятся в собственном доме епископа. Но Анулин не дал разрешения произвести обыск, которого желали чиновники, и, таким образом, Менсурий остался непотревоженным. Неудивительно, что такой правитель провинции, как Анулин, мог без особенного противоречия в своем поведении остаться в Африке и при Константине Великом, когда чрез этого проконсула Анулина рассылались императорские указы о построении христианских храмов и дары на этот предмет.

Черты такого благоприятного отношения к христианам язычников замечаются не в одной только Александрии и Африке. С этой точки зрения остается весьма интересным гонение, которое предпринял против христиан более серьезный противник *Максимин.* Здесь, там и сям, заявляют о себе такие черты, из которых видно, что язычники относились совершенно безучастно к этой мере правительства. Лишь только правительство переставало ревностно заботиться о том, чтобы христиан преследовали, как в положении последних наступало затишье. Когда Максимин вздумал издать свой известный эдикт о принуждении всех христиан к жертвоприношению и окроплению жертвенною кровию съестных припасов, то ропот поднялся и между язычниками, потому что они находили подобную меру совершенно неблаговременною и излишнею (περιττὴν τὴν ἀτολίαν), признавая, что кровь христиан проливалась уже довольно. После возобновления этой меры гонение мало-помалу начало затихать. Значительное число египетских христиан, сосланных в палестинские рудники, довольно скоро освоились со своим положением и пользовались от своих ближайших надсмотрщиков такою свободою, что некоторые дома перестроены были в церкви, и так как сюда были сосланы епископы и пресвитеры, то церковная жизнь продолжалась в палестинских рудниках по-прежнему. Лишь новый начальник провинции Палестины заметил, какою свободою пользуются христиане; по его настоянию приказано было разослать египетских христиан по различным местностям.

Но особенно любопытно выясняется это положение дела, когда Максимин вздумал поддерживать гонение, так сказать,

на свой собственный страх. В 311 г. император Галерий, как я упомянул, издал эдикт, признававший христианство религиею дозволенною. Этот эдикт для Максимина был крайне неприятен, но он не смел отказать ему во всем действии в своей собственной области. Свое неудовольствие он выразил лишь тем, что своему префекту Сабину, сообщив его словесно, не дал самого документа. Сабин, разумеется, обязан был оповестить всех подведомых ему чиновников и правителей отдельных областей об этом распоряжении касательно христиан. Лишь только был получен подобный приказ государя, как все начальники провинций с поспешностью, глубоко огорчившею Максимина, отпустили христиан, сосланных в рудники, на свободу. Возвращение христиан на родину имело полный характер триумфального шествия. Христиане тех местностей, по которым они проходили, выходили им навстречу со свечами и псалмопением, и, что всего замечательнее, сами язычники принимали участие в этом поздравлении христиан с освобождением. Подобное благоприятное положение дел продолжалось лишь 6 месяцев.

По истечении этого срока Максимин решился поднять гонение искусственным путем. Он дал под рукою знать, что ему было бы чрезвычайно приятно, если бы сами города обратились к нему с просьбою о том, чтобы их очистили от христианского населения. Разумеется, нашлись люди, которые не отказались последовать подобному приглашению. Стали являться малопомалу к Максимину депутации с просьбою о том, чтобы христиан не дозволяли терпеть в их городах. В школах языческих были в ходу выдуманные акты Пилата; содержащиеся в них ругательства против христиан заставляли даже заучивать детей в школах. В Дамаске dux попытался пустить в обращение забытое сказание о безнравственном поведении христиан на их священных собраниях. Тир, из которого явилась, по-видимому, особенно торжественная депутация с просьбой, которой желал Максимин, удостоился его особенного благоволения. Он дал на имя тирян рескрипт, который в самом городе вырезан был на мраморе. Здесь, между прочим, говорится: «Чтобы вы знали, до какой степени нам приятно такое ваше желание и как охотно мы по собственному почину без просьб награждаем хороших людей, мы предлагаем вашему благочестию в награду за ваше

боголюбезное предложение просить у нас щедрой милости, какой только вы пожелаете. Потрудитесь только пожелать и получить: ваше желание будет удовлетворено без всякого замедления. И пусть эта милость, дарованная вашему городу, во все века свидетельствует пред вашими детьми и внуками о вашем искреннем благочестии и о нашем уменьи ценить все доброе и награждать его». Копия с этого рескрипта разослана была по всем другим провинциям, чтобы показать, чем должны руководствоваться представители городских властей.

Другой рескрипт Максимина не менее интересен. Здесь Максимин заявляет, что он держится и всегда держался того взгляда, что преследовать христиан не должно; что они могут быть полезны для государства, что на них нужно действовать только ласками, и в этом смысле он дал приказание начальникам провинций, и в его царствование никто из восточных не был ни сослан, ни подвергнут преследованию. «Но после этого, когда я в прошлый 311 год прибыл в Никомидию, граждане этого города вышли мне навстречу со статуями богов и просили меня, чтобы я не позволял подобным людям жить в их родном городе. Но узнав, что весьма много людей, держащихся этой религии, живет в этой местности, я ответил, что подобная просьба мне весьма приятна, но только и я вижу, что просьба идет не от всех». Поэтому христианам следует предоставить свободу выбора в религии. Весьма возможно, что здесь говорит просто тиран, рисующийся своим благородством. Но нет ничего невероятного и в том, что устроенная Максимином демонстрация против христиан вышла так мизерна, что даже он сам постыдился признать в ней выражение общего желания никомидийцев.

Тот факт, что, несмотря на подобное поджигательство со стороны государя, в то время не произошло возбуждения народной ярости против христиан, говорит гораздо красноречивее, чем самое жестокое гонение. Эта подробность объясняет нам, какие великие нравственные завоевания сделало христианство в самом языческом обществе. Христиане теперь имели дело уже не с толпою подозрительною и злобною, которая видит в них язву человеческого рода и не переходит в наступление лишь потому, что не чувствует для того достаточной смелости, как это было в самую первую эпоху существования христианства

в римской империи. Это и не те люди, которым нужна была христианская кровь, которые требуют ее с воплями и сами предупредительно приводят в движение против христиан аппарат общего права и от которых государство должно было защищать христиан, поставляя между ними и христианами преграду в виде формального юридического процесса. Это и не то общество, в котором перешедшее в наступление правительство может вербовать достаточно энергичных союзников.

Христианство как религия дозволенная

При Диоклетиане правительство осталось одиноким в борьбе с христианством. В общем, массы оставались пассивными, и как только у администрации ослабевала энергия, гонение постепенно начинало затихать. Теперь языческое общество считало в своем составе немало таких, которые видели в христианах добрых и полезных граждан, хороших друзей, заслуживающих защиты даже с самопожертвованием. Кровопролитие стало неприятным, и общественное положение христианства было настолько упрочено, что достаточно было правительству отнять свою пригнетающую руку, чтобы для христиан возвратились дни мирного процветания, какими они пользовались уже 40 лет. Эдикт о свободе христиан во времена Траяна был бы преждевременен. Теперь он был успешен и не мог остаться мертвой буквой.

Первый несомненный *эдикт* в пользу христиан издан был 30 апреля 311 г. императором *Галерием* от его собственного имени и от имени Константина и Ликиния. «Правительство,— говорится здесь,— стремилось все устроить и упорядочить по древним законам, не могло не обратить своего внимания и на христиан, которые оставили секту своих предков и дошли до такого безумия, что стали следовать не тем древним учреждениям, которые установлены их первыми родоначальниками, по законам и порядкам, которые каждый выдумывал по своему собственному произволу. Результаты правительственных мер вышли, однако же, невыгодные; некоторые действительно возвратились к древним учреждениям; но большинство не чтит надлежащим образом ни богов, ни христианского Бога (nec christianorum Deum). Поэтому

императоры и решаются объявить христианам свою высочайшую милость. Пусть снова будут христиане (ut denuo sint christiani), пусть они составляют свои собрания, только бы не делали ничего противозаконного. За эту нашу милость (indulgentiam) они должны молить своего Бога о благоденствии нашем, нашего государства и о своем собственном».

Язык этого эдикта может быть признан образцовым в отношении двусмысленности. Его можно рассматривать с психологической точки зрения. Галерий, виновник воздвигнутого на христиан гонения, старается затушевать тот неприятный для правительства факт, что оно теперь делает перемену фронта по отношению к христианству. Относительно смысла предшествующей борьбы государства с христианством эдикт выражается крайне глухо. Христиане отступили от секты своих предков — вот причина гонения. Но тождественна ли эта секта с римскою государственною религиею? Это вопрос, на который, по-видимому, нужно отвечать отрицательно. А в таком случае выходит, что Галерий пустил в ход фикцию, будто бы гонение вызвано крайним развитием сектантства в среде самого христианства. Они уклонились от древних учреждений своих собственных. Галерий как будто хочет показать, что государство никогда ничего не имело против этого последнего, против христианства в его первооснове. Таким образом, христианство есть признанная законом совокупность религиозных древних установлений, отступать от которых не следует: эта религия признается полезною для государства наравне с другими религиями. Из этих черт слагается античное понятие о religio licita. За христианством признается древность, что естественно для религиозного общества, которое существует 300 лет, и, затем, христианство признается если не национальным, то по крайней мере фамильным или родовым культом, насколько оно признается известным учреждением предков христиан. Таким образом, с течением времени христианство утратило свою новость, ту неприятную черту, которой римляне не терпели и в каждом другом, не принадлежащем к дозволенным, культе.

Неопределенностью страдает и заключение в эдикте: «ut denuo *sint* christiani». Прежде под тяжким наказанием запрещали делаться иудеями (judaeos *fieri*) и христианами. Там стоит fieri,

а здесь sint. Таким образом, прежнее распоряжение оставалось в прежней силе, и язычникам нельзя было переходить в христианство. Значит, этот эдикт предоставил христианам только право на существование. Весьма возможно, что на почве этого эдикта могли потребовать, чтобы христиане, исповедуя своего Бога, не обращали других в свою религию. Подобное опасение не было безосновательным. Это видно из текста последующего миланского эдикта Константина и Ликиния в 313 г. Императорские эдикты сообщались не особенно быстро. Они рассылались (предъявлялись — perfulgere) сначала префектам, которые отсылали их низшим начальникам. Префекты сопровождали эти рескрипты своими комментариями. Этих уяснений в конце получалось достаточное количество. Каждый действовал в пределах своей власти. Можно думать, что первый эдикт Галерия вызвал такое массовое движение в пользу христианства, что правительство сочло нужным обставить этот переход некоторыми условиями, чтобы воспрепятствовать распространению христианства[21]).

Это обстоятельство уясняет нам истинный смысл *миланского эдикта 313 года*. Может быть, основываясь на тексте эдикта Галерия, который дозволял христианам возвратиться лишь к древним учреждениям, установлен был строгий status quo, чтобы те, которые принадлежали к христианству, держались его, но чтобы вновь не смели принимать эту религию. Текст этого эдикта не дошел до нас в подлинном виде. Часть его сохранилась только в рескрипте на имя презида Никомидии. На этом основании профессор Seeck доказывает, что никакого (миланского) эдикта 313 г. и не существовало. Тем не менее факт остается твердым сам по себе: императоры издали эдикт в Милане.

Текст этого последнего сполна сохранился в довольно плохом переводе Евсевия (отчего возникает трудность в его понимании) и в отрывках — в подлиннике у Лактанция. И если бы не было этих отрывков у Лактанция, то некоторых выражений мы никогда бы и не поняли. Дело идет о понимании слова «αἵρεσις», которое у Евсевия обыкновенно заменяет латинское слово «secta», но в этом месте отвечает слову «conditio» у Лактанция. Значительное большинство историков склоняется к тому, что в данном случае истинный смысл слова «αἵρεσις» дан в слове

conditio у Лактанция в том значении, что под этим нужно понимать «условия», которыми обусловлено принятие христианства.

Таким образом, выясняется, что отличие эдикта 311 года от миланского эдикта 313 года состояло в том, что в первом категорично упомянуты были различные условия для принятия христианства, которые последним эдиктом отменяются. Августы — Константин и Ликиний в 313 году, свидевшись в Милане, сочли нужным предоставить и «христианам и всем другим полную свободу (liberam potestatem) следовать той религии, какой кто может и какую считает для себя наилучшею, чтобы всякое божество, какое только есть на небесном престоле, было милостиво и благосклонно к ним и всем нашим подданным». Говорится об общей свободе вероисповедания для всех подданных. Но так как решается вопрос собственно о христианах, то с особенным ударением императоры не раз возвращаются к той мысли, что отныне христиане не будут подвергаться никакому притеснению, что им дается полная свобода (liberam absolutamque facultatem) следовать своей вере. Для всех других предоставляется полное и открытое право выбора между существующими религиями. В частности, сделано было распоряжение о безвозмездном возвращении христианам мест богослужебных собраний, конфискованных в последнее гонение. Если же они окажутся проданными в частные руки, то настоящие собственники могут требовать себе вознаграждение не от христиан, а от казны, в размере той суммы, которую они заплатили [22]).

Таким образом, закончилась трехсотлетняя эпоха гонений на христиан со стороны язычников, закончилась со славою для новой религии и с позором для язычества. Став, наконец, на точку чисто религиозного воззрения, что религия должна быть свободна, императоры положили предел эпохе долговременного преследования христиан. Христианство окончательно признано религиею дозволенною наравне со всеми другими культами, существовавшими в римской империи. Христианам обеспечивается дальнейшая свобода существования и дозволяется всем беспрепятственный переход в эту религию; следовательно, дается все то, что только для христиан было желательно. Язычество дало ясное свидетельство своей внутренней несостоятельности, потому что духовной силе своего противника противопоставляло

внешнюю силу и на его завоевания отвечало оружием государственной власти, пользуясь установившимся у государственных людей предрассудком, что римская империя не может существовать без римского язычества. Против христианства выдвинуты были и самые темные силы, в виде предрассудков массы и деморализованных инстинктов, и романистические стремления лучшего цвета империи, государей, оживленных высшими идеалами нравственными и политическими. Такой разнородный состав противников христианства лишь возвышает значение одержанной им победы. Но само язычество как религия в собственном смысле во время борьбы оставалось как бы вне строя и лишь от времени до времени являлось на сцену для того, чтобы натравливать на своих противников ярость языческих масс. Поэтому только языческая религия и пострадала от объявления христианства религиею дозволенною.

Некоторые полагают, что эдиктом Константина христианство было сделано религиею государственною[23]). Но это противоречит ясному и точному тексту эдикта. Эдикт не признает никакой религии в государстве господствующею. У язычников не были отняты те привилегии, которые делали на практике их религию господствующею. Эдиктом предоставлялась всем полная свобода вероисповедания. Сам Константин желал оставаться на нейтральной почве. Но для личности это невозможно. Константин имел детей, и ему нужно было дать им воспитание в том или ином духе. Он дал им христианское воспитание, и хотя они не были крещены, однако принадлежали к христианской церкви. Таким образом, равновесие было нарушено. Всякому стало ясно, что христианство сделалось религиею государя, а для весьма многих личные воззрения императора могли иметь большое значение. И хотя Константин Великий до самой смерти носил титул «pontifex maximus» и после смерти был объявлен богом, однако, когда он был последний раз в Риме, он достаточно показал всем, какой религии он держится.

II. АПОЛОГИИ ХРИСТИАНСТВА И ЯЗЫЧЕСКАЯ ПОЛЕМИКА

Борьба христианской церкви против языческого государства закончилась со славою на почве фактической. Мы имеем дело, прежде всего, с одним из средств христианской борьбы — противопоставлением юридической стороне стороны чисто нравственной, мученичества. Были и другие способы борьбы — борьба силой мысли в апологиях христианских.

Обычно апологии делят на судебные и несудебные. Последние обращались непосредственно к общественному мнению. Судебные фактически не достигали цели, как не достигают цели речи адвокатов, когда клиентов их, несмотря на блестящую защиту, обвиняют. Но и подобные речи могут достигать высоких целей, когда речь идет касательно области идей. Поэтому и судебные апологии имеют в сущности такой же характер, как и несудебные: они были одной из форм обращения к общественному мнению. Если они и были адресованы императору, то это было только средством обратить на них внимание общества, и мы не должны смущаться надписаниями имени императора. В настоящее время человек, желающий обратить внимание общества на известную мысль, пишет статью и помещает ее в газету. В то время не было подобных средств общения с культурными умами. Человек, желавший провести ту или другую мысль, писал λόγος («Слово») и надписывал его именем императора. Большею частью эти λόγοι («Слова») не произносились пред императором, но ими имелось в виду произвести впечатление на общественное мнение. И апологии, хотя медленно, но верно достигали своей цели: они знакомили общество с христианством и разрушали предрассудки и предубеждения общества против христиан.

С своей стороны, язычество противопоставило христианству не одну силу государства, но и силу культурную. Эта сила выразилась в двух направлениях — отрицательном и положительном. Отрицательное направление состояло в критике и опровержении тех или других трудов христианских писателей. Кроме этой отрицательной работы в языческом мире была и положительная, выразившаяся в гносисе или, как принято выражаться, в гностицизме.

Христиане должны были завоевать себе право, чтобы их считали не только не вредными, полезными гражданами, но и носителями высоких идей. Таких идей на первых порах языческая интеллигенция за христианством не признавала. *Тацит* третирует христиан с этой стороны очень низко, видит в них отребье человеческого рода, и если стоит за человеческие отношения, то только потому, что Нерон обнаружил по отношению к ним беспричинную тиранию. Он обвиняет христиан в ненависти к человеческому роду (odium generis humani). Не лучшего мнения о христианах и *Плиний Младший* (правитель Вифинии). Увидев, что в христианстве нет ничего преступного и подлежащего наказанию, он не нашел в нем и ничего положительного, нашел только суеверие и грубость, которые они отстаивают с таким упорством. Равным образом и *Марку Аврелию* не нравилось то воодушевление, с которым христиане шли на смерть. Он видел в этом мелодраму без театральных подмостков. Если уж такого мнения держались о христианах люди образованные и философы, то что говорить о простом народе, среди которого вращались о них представления самые чудовищные? Распространяемые в народе слухи находили иногда доверие и в интеллигенции (Фронтон, Цецилий Наталий). Известно в новой литературе найденное в Риме изображение на стене распятия осла с надписью: «Алексамен молится богу» (Αλεξαμενος σεβετε[αι] θεον).

Однако, если так было еще во вторую половину II века на западе, на греческом востоке уже замечается известного рода перемена под влиянием ознакомления с христианством. Одновременно с Марком Аврелием *Кельс* пишет против христиан «Истинное слово» (Λόγος ἀληθής), затерявшееся, но восстановленное почти в целом виде по полемическому сочинению Оригена. Здесь Кельс становится на общегосударственную точку

зрения, третирует христиан как заговорщиков. И Ориген принимает смелость признать христиан заговорщиками, но самыми высокими, благодетельными, смотрит на этот заговор, как на попытку цивилизованных лиц просветить варваров. Кельс третирует христиан презрительною насмешкою, не признает за ними никакой миссии. Он находит, что каждая религия должна иметь свою историю и считает посягательство на такую религию тяжким преступлением. Но христианство, говорит он, не имеет давности, истории также не имеет; оно поэтому и есть только восстание, вышедшее из самого дурного источника — иудейства и стоящее даже ниже его, потому что иудейство держится национальностью, а христианство унаследовало только одну национальную черту иудеев — склонность к бунтам, несогласиям. Он отстаивал законное право на существование других религиозных культов и не признавал за христианством исключительного права на существование. Если, говорит он, христианство указывает на чудеса, то о чудесах рассказывают и другие религии (есть сказания о неплодных, получавших детей во сне). Почему же верить одному христианству? В действительности христианство дает в культурном отношении так мало, что заимствовать у него нечего. В религиозном отношении оно дает неправильные понятия о воплощении, о воскресении и т. п. В нравственном же отношении оно не безукоризненно, потому что обращается с проповедью только к грешникам, как будто праведники виноваты только потому, что они не грешники. А высокие нравственные положения возвещены еще Платоном и сделались общим культурным достоянием. Все учение христианства — плод обмана[24]). Так, Кельс показывает уже знакомство с христианским учением, хотя и не из чистого источника почерпает сведения о нем.

Около 211 года *Флавий Филострат* пишет биографию Аполлония Тианского, пифагорейского мудреца, в которой можно находить многие черты из жизни Иисуса Христа. Филострат пытается создать полуроман, полумиф. Аполлоний представляется здесь чудотворцем, путешествующим с проповедью по разным странам. Таким образом, язычество сознало нужду в таком идеале, который был бы конкретным выражением того, чего язычество не представляло на самом деле.

В конце третьего века против христианства выступил *Порфирий*, высокий и сильный в свое время ум, консерватор по своему направлению. Он пишет «15 слов против христиан» (Κατὰ χριστιανῶν λόγοι ιέ) и здесь в сравнении с Кельсом представляет шаг вперед. Если Кельс вынужден был познакомиться с христианством по разным сочинениям без разбора, то Порфирий делает иначе. Он изучает Священное Писание, старается победить христиан на их почве, ищет мнимых противоречий, хочет разбить веру христиан, доказать ее несостоятельность. Порфирий находит противоречие в том, что Христос отказывается идти на праздник Пасхи, а потом идет. Он делает упрек, что в священных книгах Ветхого Завета говорится об учреждении жертв на вечное время, а христиане их отменили. Особенно Порфирий вооружается против книги пророка Даниила, говорит, что она написана не во времена персидского плена, а во времена Антиоха Епифана и по своему содержанию представляет много ложного. Она, говорит Порфирий, написана для того, чтобы возбудить упавший дух евреев, почему и указывает им на славное будущее, и пока пророк стоит на исторической почве, он предсказывает успешно, но после Антиоха Епифана его предсказания оказываются неправильными. Это воззрение на христианство не отрицательное только, но, прежде всего, критическое. Порфирий различает между христианскими книгами два слоя: в одних — учение Спасителя, в других — апостолов. Учение Христа, по нему, таково, что язычники с ним могут согласиться: Он сам стоял на национальной почве, чтил богов и Себя признавал возлюбленным от Бога человеком, а Его последователи стали признавать Его воплотившимся Богом. Порфирий хотел продолжать дело Кельса с положительной стороны. Такую задачу имеет его сочинение: «О философии оракулов» (Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας), где он утверждает, что на основании изречений богов можно составить такую богословскую систему, в которой не будет ни противоречий, ни недостатков. Таким образом, язычество высказалось за компромисс с христианством, стало стремиться реорганизовать его, чтобы быть в состоянии выдержать борьбу с ним[25]).

Около 300 г. *Иерокл*, правитель Вифинии, пишет уже не против христиан, а миролюбивые «Слова к христианам» (Λόγοι

φιλαλήθεις πρὸς τοὺς χριστιανούς). Это сочинение не дошло до нас и сохранилось только в отрывках в некоторых апологетических сочинениях христиан. Он старается отстоять язычество против христианства на его почве и противопоставляет Христу Аполлония Тианского. По его воззрению, между ними существует такое сходство, что совершенно возможно существование христианства рядом с язычеством.

Таким образом, здесь движение умов совершило полный оборот в отношении к христианству. Оно началось презрением, отрицанием христианства, его состоятельности пред разумом, затем посвятило ему несколько более внимания, и, увидев, как трудно оспаривать это воззрение, кончило совершенным признанием его, с требованием лишь реформы как от язычества, так и от христианства, и проведением различия между учением Христа и апостолов, а в лице Иерокла отказалось и от реформы, требуя только соединения с язычеством. Но христианство не принимало подобного предложения, требовало того, чего не могло понять язычество, хотело быть религией всемирной. Понятно поэтому, почему Иерокл сделался одним из возбудителей гонения на христиан и измышлял даже утонченные казни. Таким образом, язычество, в лице его, признало невозможным бороться с христианством на его почве и прибегло опять к гонениям, требуя компромисса, на что не соглашалось христианство.

III. БОРЬБА ХРИСТИАНСТВА С ЯЗЫЧЕСКОЙ МЫСЛЬЮ В ФОРМЕ ГНОСИСА

Гораздо опаснее для христианства была борьба с язычеством в другой форме, когда язычество шло на компромисс так охотно, что утаило в душе мысль о реформе христианства. Одна часть язычников, поддаваясь господствовавшему тогда стремлению приобрести истину посредством выбора и слияния элементов разных систем, приняла христианство. Эта часть языческого общества должна считаться наиболее религиозной. Но это вступление язычников-синкретистов в христианство было вступлением соглядатаев с намерением перестроить по-своему и захватить в свои руки христианский лагерь. Эти язычники думали, что они нисколько не обязаны с вступлением в христианство оставлять свои прежние теории, напротив, думали правильно истолковать и понять при помощи их христианство в высоком совершенном смысле. Их точка зрения совпадала с точкой зрения Порфирия. Но отличительная черта их та, что в то время как Порфирий отрицательно относился к аллегорическим толкованиям христианского Священного Писания и утверждал, что христиане не понимают Ветхого Завета, эти язычники, наоборот, надеялись, что как язычество путем аллегории может быть истолковано в смысле более совершенном, так и христианство. Отсюда и получает начало то движение, которое известно в церковной истории под именем гносиса и которое хотело истолковать христианство в смысле философском.

Гносис явился уже не как опыт полемики, а как опыт примирения язычества с христианством: интеллигентные язычники предлагали христианству соглашение. Бесспорно, что язычники были согласны признать христианство в тех или других формах, языческая религия и культура не хотели лишь признать ис-

ключительного права христианства на обладание истиной. Гносис утверждал возможность компромисса между язычеством и христианством, если последнее беспристрастно отнесется к язычеству и возьмет что у него есть лучшего. Христианство подобного компромисса не допускало. Опасность гносиса, как такой полуверы, была бесспорно велика, и лишь странность его формы не позволяет нам замечать этой опасности, потому и кажется странным, что светлые умы христианства опровергали гностические теории, которые душат сами себя своею нелепостью. Опасность гносиса заключалась в том, что он говорил языком более понятным, чем христианство, и язычник должен был отдать предпочтение первому. Гносис конкурировал с христианством и покорял себе представителей языческой мысли. На христианство гностики смотрели как на учение несостоятельное именно потому, что признавали себя компетентными в решении высших вопросов, подчиняясь авторитету философов. Если бы Гегель отозвался о чем-либо с пренебрежением, то это произвело бы большее влияние на умы, чем самая его философия. Его понимали далеко не все, но перед его авторитетом преклонялись весьма многие. Знать, что Гегель относился к тому или другому мнению отрицательно, значило знать, что это мнение несостоятельно. Точно так же и гносис мог производить такое же влияние, не ограничиваясь сферой своего непосредственного распространения [26]).

1. ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ОБЩИЙ ХАРАКТЕР ГНОСИСА

Временем расцвета гностических систем был второй век христианства. Первые следы гносиса восходят ко временам апостолов, а последние ясные следы его теряются в VI веке. Зародившись при единственных в истории условиях в эпоху необыкновенного разложения религиозно-философской мысли, гностицизм развернулся в удивительном разнообразии систем, представляющих самые причудливые сочетания отрывков греческой философии и мифологических форм и религиозных верований египетских и восточных. Это богатство систем, разнообразие в их построении решительно не поддаются анализу

действительно философскому. По крайней мере, все опыты классификации их или слишком общи, или произвольны, или, наконец, представляют простое описание гностических систем. Даже существенные признаки, общие всем гностическим системам, установить довольно трудно, и гностический характер каждой из этих систем узнается скорее практически по опыту*.

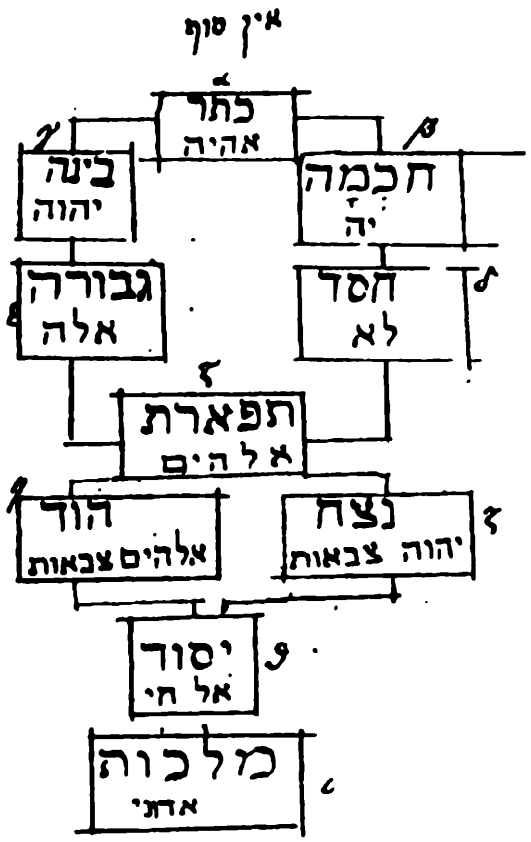
Уже давно положено было начало синкретизму в *классическом* мире. Прежние *философские* опыты были опыты чисто национальные. Значение древнейшей философии, конечно, имеет философия греков; философия римлян была просто подражательного характера. Греки и римляне представляли два культурные народа, которые, несмотря на взаимный политический антагонизм, не отказывали друг другу в культурном признании и смотрели на другие народы, как на варваров. Со времени появления христианства наступает поворот философской мысли. По мере того как чисто философская мысль слабела и теряла свое обаяние над умами, все сильнее развивалась потребность в других положительных опорах для знания; их стали искать в религиозных представлениях собственных и теософии востока — колыбели человечества. Начали предполагать, что восток хранит сокровища мудрости. Это открыло дорогу разным астрологам, звездочетам, гадателям, халдеям и пр. И так как чувствовалось различие между лучшим достоянием своей собственной философии и положительным религиозным учением, так как эти два фактора человеческого знания иногда противоречат друг другу, то явилась нужда в искусственном их соглашении посредством их перетолкования. Этот синкретизм повторился и в области чисто *религиозной*. Вера в греко-римских богов, сде-

* Этим объясняется возможность такой попытки изменить существующую точку зрения на гностицизм, какую сделал, например, Циглер [*H. Ziegler*, Irenäus der Bischof von Lyon. Berlin 1871]. Он, как некоторые другие, проводил ту мысль, что сущность гностицизма заключается не в материальной, а в формальной стороне его, именно в гносисе, в ведении, в его противоположении вере. Но этот взгляд теперь, кажется, оставлен. Справедливо указывают на то, что возможен церковный высший гносис, на который указывает ап. Павел в 1 Кор. VIII, 1, XII, 8, и если чем еретический гносис отличен от церковного, так это тем, что он всю силу своей спекуляции направил не на то, чтобы найти истину, содержащуюся в положительном вероучении, а на то, чтобы уйти от нее. Следовательно, сущность гностицизма должна заключаться в его содержании.

лавшаяся слишком привычною греко-римскому человечеству и утратившая свое религиозное обаяние, открывала возможность распространения на почве греческой и итальянской культов чисто восточных, которые обаятельно действовали на умы, заинтересовывая своею предполагаемою целостностью, своим часто острым, оригинальным обаянием.

Но что всего любопытнее, тот же синкретизм повторился даже на *иудейской* почве. Пораженная дотоле неизвестным богатством греческой мысли, иудейская философия стремится усвоить ее, оправдав ее содержание из самых священных книг своих. *Филон* и попытался найти в них все, что было лучшего в греческой философии. Прием употреблен тот же, что практиковался и между александрийскими философами,— аллегорическое толкование. Вероятно, в первый же век христианства и на чисто еврейской почве сделана попытка создать целое мировоззрение, в котором космология и богословие выводились из одного начала: это — еврейская *каббала*. Восточные элементы здесь преобладают над греческими. Это отражается на самой форме построения. Филон философствует еще на греческий образец, как ни богато его учение конкретными образами, сквозь них просвечивает ясно содержание отвлеченной мысли. Каббалисты философствуют по-восточному: идеи превращаются в реальные существа, генетическое развитие мысли переходит в процесс теогонии[27]).

Основная причина всего сущего есть безграничное, беспредельное (ên sôf). Первый человек (adam kadmôn) есть первая реализация этого безграничного. Из этого концентрированного света проистекают 4 мира (ûlamîm, αἰῶνες): 1) мир эманационный как чистейшее раскрытие содержания первочеловека; затем 2) мир сотворенный, истечение из мира эманационного, но еще совершенно духовное; из второго мира происходит 3) третий мир — сформированный, мир нематериальных, но уже индивидуальных субстанций (ангелов); он в свою очередь производит 4) мир созданный, мир изменяемых, содержащихся в пространстве материальных сущностей. Все эти четыре мира распадаются еще на 10 сфер (sefirôt), и каждая из этих сфер представляет какой-нибудь предикат Божества, соответствует какому-нибудь из 10 имен Божества, какому-нибудь ангельскому чину, какой-нибудь части мирового



Каббалистическое древо сфер

Автограф В. В. Болотова (из рукописи, хранящейся в РНБ, ф. 102, ед. 415, л. 88об.).

Рисунок иллюстрирует взаимодействие десяти сфер «беспредельного» (ên sôf, אין סוף). Каждой сфере соответствует божественное определение и божественное имя: (α) כתר keṯer («венец»), אהיה 'ehjeh; (β) חכמה ḥoḵmāh («разум»), יה Iāh; (γ) בינה bînāh («премудрость»), יהוה J'hōwāh; (δ) חסד ḥeseḏ («милость»), אל 'El; (ε) גבורה g'ḇûrāh («сила»), אלוה 'ᵉlôah; (ς) תפארת tip'ereṯ («величие»), אלהים 'ᵉlōhîm; (ζ) נצח neṣaḥ («победа»), יהוה צבאות J'hōwāh ṣ'b'aôt; (η) הוד hôḏ («слава»), אלהים צבאות 'ᵉlōhîm ṣ'b'aôt; (θ) יסוד j'sôḏ («основа»), אל חי 'El ḥaj; (ι) מלכות malḵûṯ («царство»), אדוני 'adōnaj.

пространства и какому-нибудь члену человеческого организма и, наконец, одной из 10 заповедей. Так, например, первые три сферы, составляющие эманационный мир, представляют первотройственность божественных определений: венец, разум и премудрость. Они же представляют собою, так сказать, существенное выражение божественного самосознания, означаемого именами Ehjeh, Iah, Jehovah. Эти первые три мира представляют собою затем в мировом пространстве небо, тогда как последние представляют собою 7 планет. Этот же мир эманационный занимает голову и плечи в первоадаме и прообразует три первые заповеди. Совокупность всех этих сфер есть «шехина», конкретнейшая форма проявления Божества, графически представляемая или в виде человеческой фигуры или в виде дерева. Вместе с тем каждый из миров осуществляется в своем особенном Адаме, так что из первого Адама происходят еще три Адама — Адам сотворенный, Адам сформированный и Адам созданный (Быт. I, 27; II, 7; I, 26). Каждый Адам в свою очередь разделяется на 10 сфер с особыми ангелами-представителями.

Таким образом, синкретизм в мире классической философии, подготовивший неоплатоническую систему, синкретизм в греко-римской религии, породивший смешение ее с восточными культами, иудейская религиозная философия в Александрии и каббала в Палестине — таковы прецеденты гностицизма в начале христианской эры.

Причины появления гносиса в *христианской* форме были те же, которыми объясняется появление синкретизма на почве языческой и иудейской. В гностиках мы имеем дело с людьми, которым были дороги нравственно-религиозные интересы. Это были люди с потребностию веры, которая и увлекла их на сторону лучшей существующей религии, но вместе с тем это были люди науки. Их философское развитие заставляло их искать цельного миросозерцания, они пытаются создать такую систему, которая обнимала бы все стороны человеческого знания в смысле знания философского и отвечала бы на вопросы богословские и космологические.

Что это были люди *религии*, это обнаруживается уже в самой внешней форме гносиса. Себе за образец они брали не столько философские школы, тогда существовавшие, сколько языческие мистерии. В самом деле, гносис представляет собою ту интересную сторону, до сих пор еще мало освещенную, что он был языческою мистериею на христианской почве. Явление гносиса представляет близкую аналогию с тем, что мы наблюдаем в поздних системах греческой философии: путем созерцания, экстаза даже, думали вернее достигнуть высших целей знания, чем посредством мышления (гносиса в собственном смысле). Называя себя гностиками, представителями ведения, гностики понимали, однако, под этим ведением не собственно мышление отвлеченное или мышление научное. Они думали этого знания достигнуть путем религиозным. Не самое мышление, не личное усилие человека делает его гностиком, а вступление в известное гностическое общество, вход в которое отверст только чрез различные религиозные обряды. Во всех, насколько они известны, гностических сектах, существовали особые обряды посвящения, отчасти напоминавшие христианские таинства. Употребляли, например, крещение и помазание иногда в своеобразных формах, напоминавших о некоторых языческих

культах. У некоторых гностиков принятие новопоступающих в их общество совершалось посредством введения их в освещенный, убранный брачный чертог, который служит символом разрешения мрачного состояния данного мира в той гармонии, которую предлагал гносис. Самая форма устройства гностических сект, их управление точно так же напоминает собою различные, существовавшие у греков и римлян религиозные общества, так называемые θίασοι.

Точно так же формы, в которых гносис предлагал свое учение, напоминают те, которые существовали у язычников. Известно, что когда человек обращается к таинственному, то самая таинственность средств, которыми он ищет достигнуть своей цели, представляется наиболее отвечающею данной задаче. Этим, может быть, объясняется тот факт, что во всех случаях, когда человек думал обращаться к неведомой естественной или сверхъестественной силе, он употреблял непонятные в некоторых подробностях заклинательные формулы, так что некоторые заговоры сохранили на себе печать глубокой древности, ведущей начало еще от времени ассирийско-вавилонской цивилизации. Во всяком заговоре есть какие-нибудь непонятные имена. Например, даже в стране древней мудрости, Египте, в заговорах пользовались большим кредитом имена еврейские: есть египетские чисто языческие причитания, в которых наряду с египетскими словами встречаются еврейские названия: Саваоф, Адонаи. Практика гностиков в этом отношении чрезвычайно похожа на приемы волшебников: и у гностиков сирийские фразы и различные еврейские слова пользуются большим кредитом. Многие, например, еврейские слова употребляются здесь для обозначения известного положения или известного обнаружения духовной жизни в догматических системах гносиса. Особенно священные молитвы в некоторых гностических сектах сочинены были на сирийском языке, и это, по убеждению вождей гносиса, производило особенно сильное впечатление на присутствовавших; слова совершенно непонятные, казалось, открывали особенно удобную дверь в таинственную область неизвестного.

Но подле религиозных потребностей стояли потребности *философские*. Желая разрешить проблемы, представляемые жизнью, и богословские и частью космологические гностики

ввели в круг своего аппарата и христианские воззрения. Но при этом положительное содержание христианской религии представлялось им узким. Оно давало ответы на вопросы религиозно-нравственные, но оставляло в стороне вопросы чисто космологические, или, по крайней мере, решало их не в той формуле, в какой привыкла решать их наука этой эпохи. На исконный и существенный вопрос философии, каким образом из бесконечного произошло конечное, материальный мир от духовного, христианство предлагало идею свободного творения из ничего и притом в форме настолько простой, что здесь религия и по самому содержанию и по изложению расходилась с философскою постановкою этого вопроса, так как философия плохо мирилась с идеею творения, представлявшеюся ей логическим противоречием, потому что из ничего ничего не бывает.

Положение философствующих умов I и II вв. в подобных вопросах, несмотря на резкое различие в форме, в сущности было то же, что современное нам положение так называемого посредствующего богословия, которое хочет установить полное соответствие между чисто богословским воззрением и естественнонаучными или всякими другими научными гипотезами. Как гностики, так и современные посредствующие богословы не желают жертвовать ни религиозною верою, ни философски-научным убеждением. Нужно было, следовательно, согласить их между собою во что бы то ни стало. Этого можно было достигнуть двумя путями: или в самом положительном вероучении, в книгах Священного Писания, найти тот философско-научный смысл, какой для гностиков или посредствующих богословов стал дорог, или же в крайнем случае поискать такого принципа, который освобождал бы человека от авторитета буквы Священного Писания. Известно, как в данном случае поступают современные посредствующие богословы. Если шестидневное творение представляется ненаучным с геологической точки зрения, то можно слово jôm попытаться понимать не в буквальном смысле, и тогда мы будем иметь дело с целыми геологическими периодами, которые можно растянуть в целые миллионы лет. Можно в известных местах подметить благоприятные фразы, отвечающие, по-видимому, дарвиновской теории происхождения видов (Быт. I, 20, 24), а в конце концов всегда

остается возможность признать, что Священное Писание в данном случае говорит только языком человеческим, что Моисей писал не для астрономов и геологов, а для современных ему евреев. Тогда первая глава Бытия не будет иметь того значения, чтобы из-за нее становилась неизбежною борьба с современным естествоведением. Метод богословов посредствующего направления, насколько возможно, строго научный. Во всех своих приемах, в филологии, критике и экзегезе они хотят стоять на уровне современной науки.

Но совершенно так же для своего времени поступали и гностики. Они, во-первых, в Священном Писании, принятом от христиан, по крайней мере в отдельных его частях, постарались отыскать свое любимое учение, как это прежде делал Филон, и успели в этом посредством *аллегорического* толкования. Для того времени этот экзегетический прием казался столь же строго научным, как теперь, например, сличение текстов и филологические изыскания. Этот прием даже прежде Филона применялся к делу уже языческими александрийскими учеными. Широкое применение его имеет место в толкованиях Оригена, который иногда доходил до таких объяснений, что верить в правдоподобность их теперь казалось бы наивным. Все это показывает, что в ту эпоху аллегорическое толкование пользовалось полным кредитом. Под покровом буквы они отыскивали таинственный и, по-видимому, более глубокий смысл, чем смысл буквальный, не стесняясь тем, что этот таинственный смысл предлагается только отрывочно, так что предполагаемые возвышенные идеи излагаются так, что внутренней связи между ними невозможно отыскать[28]).

Но одного аллегорического толкования Священного Писания все же было слишком недостаточно для того, чтобы построить все гностические системы. Поэтому гностики, в противовес букве Священного Писания христиан, пользуются своими апокрифическими памятниками как источниками высшего порядка, в которых содержалось тайное эсотерическое, следовательно, самое чистое учение апостолов и других лиц. Почти каждая гностическая школа основывалась на подобных апокрифах. Так, например, василидиане производили свое учение от ап. Матфия и Главкия, герменевта Петрова, валентиниане

от Теодада, ученика ап. Павла, офиты ссылались на учение Иакова, брата Господня, Юстин — на книгу Варуха, каиниты — на евангелие Иуды.

Что касается *формы*, в которую гностики облекали свои воззрения, то она, конечно, теснее примыкает к восточным теософическим мифам, чем к греческой философии. Для нас — признать гносис как философию кажется странным. Он распространялся не в виде философских трактатов. Скорее это были опыты поэтического изложения, не философские системы, а религиозные эпопеи. Но всякое время знает свои исключительные формы изложения. В наше время кажутся весьма интересными опыты изложения естественнонаучных истин в сочинениях Жюля-Верна, но пройдут века — и эта форма изложения покажется для того времени чересчур забавной. И гносис имеет для себя оправдание в прошлом. Гностики говорили не отвлеченными понятиями, а образами, живыми картинами. Богословие у них разрешалось в теогонию, а космология в космогонию. В этом отношении они были рабами своего большею частию восточного происхождения и своего особенного отношения к священному тексту. Аллегорист, который в исторических лицах с самыми живыми конкретными чертами узнает выражение идей, совершенно посторонних данному историческому положению, естественно, привыкает уже к образности. И не только Филон или Платон, но даже Плотин, один из отвлеченнейших греческих мыслителей, нередко покидают язык философских понятий и прибегают к объяснению своих положений посредством образов и символов. Следовательно, с этой стороны форма гностических построений не могла в ту пору казаться до такой степени ненаучною, как она показалась бы в наше время. А для людей восточного происхождения это богословствование посредством религиозного эпоса казалось не более странным, чем в наши дни истолкование Священного Писания в отборных технических выражениях гегельянской философии. Эта крайность философски абстрактного в наше время служит лучшим объяснением и оправданием той крайности поэтического и конкретного, какую представляют гностические системы. В наше время думают наилучшим образом объяснить конкретное содержание Священного Писания, если разрешить его в наиболее абстрактные положения, добытые философиею. Гностики

в данном случае делали, так сказать, двойной аллегорический образ. Они посредством аллегорий из Священного Писания получали известные отвлеченные положения, и затем эти отвлеченные положения опять-таки выражали в аллегориях, в картинах, в образах. Таким образом, они из одной таинственной загадки получали уже в обработанном виде другую загадку, давали решение первой, но предлагали его опять-таки в загадочной форме. Их учение производило эффект тем, что с первого раза было понятно только отчасти, но непонятно в своем глубоком основании и делалось понятным постепенно, по мере того, как гностики усовершались и восходили в гностически сектантском разумении от силы в силу.

Таким образом, гностики хотели быть не только людьми науки, но людьми, глубоко постигшими истину религиозную. В этом формальном принципе не было ничего противоцерковного, отличающего гносис ложный от гносиса истинного. Лишь самое содержание той науки, с которою они имели дело, отклонило их от общепринятого правила веры, направив их путь умозрения не к тому, чтобы найти христианскую истину так, как она предложена в церкви, а к тому, чтобы уйти от нее. В исторических обстоятельствах того времени, в факте, что та наука развивалась не на христианской почве, лежит причина того, что гностицизм оказался именно реакциею разнородных форм язычества и классического и восточного, в которой исчезали чисто христианские элементы.

В общем, чтобы понять на наглядном примере, что такое представлял гносис во II и III в., его полезно сопоставить с явлением более близкого к нам времени, именно с масонством. Это был тоже таинственный культ, куда доступ открывался только посвященным. В сущности для постороннего глаза масонство кажется явлением странным. Я понимаю, как ироническое, выражение: «работать в той или другой ложе», потому что это чистейшее безделье. Но масонство является силою, способною господствовать и теперь над умами: очевидно, и такие суррогаты для человечества необходимы. Гносис представлял не только определенную систему, но систему в форме полумистической. Недостаточно было держаться тех или других мнений, которые гносис проповедовал, нужно было еще быть

посвященным в тот или иной кружок, введенным в него. Как и масоны, гностики набирали себе адептов между различными религиозными верованиями. Некоторые из гностиков, принадлежа к какой-нибудь школе, не прерывали своей связи и с христианскою церковию, как это делают и масоны. Вступление в общество совершалось с такими же церемониями, часто странными, но всегда непонятными; на обрядах лежал тот же отпечаток, взятый из восточного происхождения, как у масонов. И у гностиков, как у масонов, были в ходу загадочные, в высшей степени странные, таинственные имена библейского или еврейского происхождения. И гностики, как масоны, выходили из преданий, идущих будто бы от времен глубочайшей древности и все наилучшим образом объясняющих. Увлечение гносисом для того времени представлялось, с точки зрения людей вполне серьезно и научно образованных, ничуть не меньше непонятным, как в недавнее или и в настоящее время увлечение некоторых лиц научно образованных различными формами масонства — вступление в ложи, добросовестное исполнение различных церемоний. Во всяком случае гносис, как может быть и масонство, тем, которые его принимали, предлагал не только известное философски богословское воззрение, но и мораль, выработанную в довольно высоком тоне.

Каково было *содержание* гносиса как философской системы? Оценивая гносис с этической стороны, можно определить его как философию *пессимизма*. Он явился как результат житейского опыта. С религиозным переворотом в языческом мире, который внесло христианство, произошел переворот и в политике: греки были порабощены и лишены свободы, римская империя имела в своем лоне народ, стоящий на высокой степени развития, но униженный и оскорбленный. В сущности, умный и развитой грек не знал, к чему приложить руки. Он мог работать над муниципальным устройством своего города, чтобы довести его до высокой степени гражданского устройства, и действительно, среди греков были ораторы, которые утверждали, что можно довольствоваться этим. Но в слушателях подобных ораторов возникал смутный вопрос: если отечество таково, что за него стоит жить, а не стоит умирать, то стоит ли за него жить? Значит, здесь уже была достаточная почва для пессимизма.

С другой стороны, пресловутая римская республика пала и заменена была монархией. Эта перемена образа правления встречена была с радостью народом, так как прежняя республика представляла высокое развитие эгоизма, потому что в ней возобладало аристократическое течение в худшем его проявлении — олигархии. Аристократы, стоявшие во главе управления, хотя и были патриции, но не patres. Это были эгоисты оптиматы — люди толстого кармана; с одной стороны, они могли сверкать роскошью, с другой — душить. Если кто оплакивал республику, то в этом плаче слышались голоса аристократов, у которых было отбито их высокое положение. Поэтому люди с радостью приветствовали монархию, которая им казалась благодеянием. Но, к удивлению, эта радость была скоропреходяща. Культурный мир изжился; явились признаки физического вырождения и старческой дряхлости.

В действительности, начало гносиса падает на одну из печальных эпох во всемирной истории. Классическая философская мысль — уже без веры в свою силу; религия — без веры в свое содержание; политическая жизнь, которой жертвовали столь многим и которая еще видимо процветала,— и та с зловещими предзнаменованиями. Рим только что осуществил свою историческую миссию; он повелевал миром («tu regere imperio populos, Romane, memento»). Он усвоил плоды эллинской культуры; провинции должны были благоденствовать: блага римского гражданства, за которые прежде лились потоки крови, теперь предоставлены были императорами всем и каждому. Однако же все это не рождало радостного ощущения достигнутой цели. Там и здесь появляются зловещие тучи. Pax romana уже нарушен. Варвары вторгаются в римскую империю отовсюду. На римском престоле наряду с государственными талантами чередуются и полная бездарность и мрачный деспотизм. Славные древние учреждения мало-помалу превращаются в мертвые формы. Экономическая безурядица тяжко ложится на благосостояние политически равноправных провинций. Общественная нравственность в таком упадке, что наконец начинает создавать поэтов негодования; сатира и эпиграмма процветают, заглушая своим ростом поэзию идеалов. И когда, наконец, под влиянием чисто физических и исторических условий, дикие

оргии сменяются затишьем, оно является не признаком нравственной силы, а доказательством нравственного состояния бессилия. Даже славная эпоха Антонинов, считавшаяся лучшею эрою римской империи, не производит, по-видимому, перемены в общем мрачном настроении тогдашних мыслителей, потому что везде встречаются мрачные признаки того, что лучшая половина жизни уже прожита, что впереди не цвет и сила, а лишь разложение. Взоры мыслителей обращаются ко временам прошедшим, а не к будущему. Все надежды возлагаются на возвращение прожитого: «возвращается царство Сатурна» (redeunt Saturnia regna). Бесспорно то, что в философии этого времени упадка заявило себя движение гуманности и до такой степени, что христианство могло в данном случае на философию смотреть как на свою естественную помощницу, так как нравственное достоинство ощущалось здесь в достаточной широте. Среди философов стали появляться люди, жившие, как аскеты, и вообще нравственность стала выше, чем в предшествовавшую эпоху. Но факт этот говорит о физическом упадке: не было сил для разгула, нечему было гореть и бурлить в человеческом организме.

Подобные эпохи не порождают обыкновенно здорового миросозерцания. Это угнетенное самочувствие сказывается и в гностических системах. Вечный вопрос о происхождении конечного из бесконечного везде здесь ставится в скорбной формуле: «πόθεν τὸ κακόν», откуда это зло, которого так много встречается в этом мире? И то, что мог бы сказать отдельный человек в одну из самых мрачных своих минут:

«Кто меня враждебной властью из ничтожества воззвал?»

задает тон целому философскому направлению этой эпохи. Таким образом, благодаря пессимистической закваске гносис явился как попытка разрешить вопрос о происхождении мира под философским вопросом о происхождении зла в мире. Появление христианства с его светлою идеею искупления и примирения производит сильнейшее впечатление на умы, бесплодно мучившиеся над вопросом о зле: открывается исход новый и неожиданный. Но и эта новая идея не производит перемены в основном тоне, потому что оказывается непонятою во всем

своем глубоком содержании. Эти мыслители слишком привыкли уже к общепринятым философским концепциям, к установившемуся воззрению на настоящее и прошлое. Притом, если христианство и явилось как благовестие новой жизни, то эта идея была фактически ослаблена. Приходилось считаться с ложным воззрением: слова Христа о втором пришествии понимались буквально, что оно будет скоро. И христиане жили в напряженном состоянии, не рассчитывали на долгое существование мира и ожидали открытия царства Христова. В этом отношении гносис приходил в согласие с христианством. Мир приветствовал христианство не как зарю новой, бодрой жизни, не как вестника близкого исхода, не Симеоновским, но чисто старческим: «Ныне отпущаеши». Специфически христианское обесцвечивается и ассимилируется с грудой накопленного опыта.

Этот минорный мотив сказывается в гностических сектах везде и всюду, и в догматике, и в этике, в самых разнообразных формах: и в дуализме, и в пантеизме — с «нирваною» в перспективе, и в суровом аскетизме, и в оргиях разврата «совершенных сынов царства». Все они варьируют одну идею всеобщего восстановления, и ни одна из них не может указать миру определенной цели: его бытие есть или несчастие, или ошибка, или непостижимая случайность. В этом минорном тоне и заключается, кажется, основное отличие гносиса и от христианского мировоззрения, которое представляет здравый оптимизм, и даже от положительных религий иудейства и классического язычества, которые во всяком случае не были пессимистическими. Во всяком случае, кажется, что пессимизм есть более устойчивая характеристика содержания догматических положений гносиса, чем всякая другая материальная подробность в этих системах.

2. СХЕМА СОДЕРЖАНИЯ ГНОСТИЧЕСКИХ СИСТЕМ И ОПЫТЫ ИХ КЛАССИФИКАЦИИ

Издавна догматический остов всех гностических систем принято представлять в такой *схеме*. Абсолютному духовному началу противоположно материальное, или как пассивная граница бытия, как небытие (μὴ ὄν Платона), или как активная

злая сила (дуализм персидской религии). В том и другом случае непосредственное происхождение материального мира от Бога немыслимо, и для устранения соприкосновения между ними вводится особое творческое начало, демиург. При дуализме слабом демиург представляется слабым духовным существом, которое попадает в материю и делается творцом по необходимости; при дуализме сильном демиург творит мир или вопреки Богу, как возмутившийся ангел, или как невольник, захваченный в плен материею при ее наступательном движении на мир духов и порабощенный ею. При дуализме слабом, чтобы устранить соприкосновение между Богом и материею, Бог эманатически развивает из себя целый духовный мир «эонов», совокупность которых составляет «плирому». При дуализме сильном противоположность начал выдерживается строже, и ослабляющее его понятие эманации отпадает, так что верховные начала добро и зло противостоят друг другу прямо и непосредственно. Цель мирового процесса всюду есть освобождение духа из уз материи. Центральный (поворотный) пункт мировой истории есть Христос — искупитель, просвещающий пневматические элементы мира познанием их собственной природы и горнего мира. Искупление везде имеет чисто теоретический характер, состоит в научении. Но при дуализме слабом Христос действует не против демиурга, при дуализме сильном — вопреки демиургу. В той и другой категории действительное единение духа и материи немыслимо. Но дуализм слабый ограничивается тем, что отрицает лишь единение ипостасное: Христос живет и действует в другом, действительном человеке; дуализм сильный, напротив, отвергает и такое соприкосновение противоположных начал: он переходит в докетизм, и человеческая природа Христа разрешается в фантом, в чистый призрак.

В связи с дуалистическою основою у гностиков стоит и их антропология и нравственное учение. Они делили людей а) на духовных (πνευματικοί), определяемых к совершенству самою их природою, б) на душевных (ψυχικοί), способных достигать относительного совершенства только подвигами, и в) на материальных (ὑλικοί), самою природою обреченных на жертву чувственным влечениям. Основная задача нравственной жизни

человека — освобождение духа из уз материи, умерщвление плоти. И так как последняя цель одинаково достигается двумя путями: и жестоким ограничением и излишеством в удовлетворении естественных влечений, то гностицизм приводил и к строжайшему аскетизму, и к разнузданному либертинизму. Одна часть гностиков, с понятием о материи как самобытной злой силе, чтобы избежать всякого соприкосновения с нею, предпочитала аскетический образ жизни; другая, напротив, с понятием о материи, как μὴ ὄν, как о не сущем, неопределенном и, следовательно, безразличном, легко мирилась с умерщвлением плоти посредством злоупотребления ею.

Таково обыкновенное представление о содержании гносиса. Ему нельзя отказать в последовательности и ясности, доходящей часто до прозрачности, так что если бы оно отвечало действительности, то самый гносис, как доктрину, нужно бы счесть философски разъясненным. Но составленная еще до открытия «Философумен», когда система Василида казалась весьма сходною с системою Валентина, эта схема содержит черты, отвлеченные лишь от самых значительных систем — Валентина, Сатурнина и Маркиона, совершенно игнорируя мелкие разветвления. Исключений получается очень много (пантеистический монизм Василида и наассенов; демиург не с тем значением и у Валентина; «александрийские» системы Василида, наассенов, Юстина, без эонов; тройственное деление человечества не во всех системах). Таким образом, представленная схема имеет скорее значение как программа для исследования гностицизма и выяснения его особенностей, чем как действительное описание гносиса.

Если трудно обозначить твердыми пунктами частное содержание гностических учений, то еще труднее их *классифицировать*. С этой точки зрения, системы гностические представляют настоящий калейдоскоп. Одна и та же система под различными сторонними воздействиями так видоизменяется, что ее приходится иногда относить к двум различным классам. О твердом и последовательном развитии ветвей, выходящих из одного корня, нечего и говорить. Составные части даже одной и той же доктрины увлекают ее на две противоположные стороны (например, слабый в исходном пункте дуализм офитов и вражда

как самый сильный элемент мироправления; слабый дуализм Юстина и победа плоти над духом в дохристианский период; эоны позднейших василидиан и живая враждующая ὕλη («материя») и докетизм).

Ввиду такого состояния гностических учений каждый сколько-нибудь оригинальный церковный историк обыкновенно дает свое деление. Эти опыты деления, неудачные, если иметь в виду их собственную цель, представляют, однако же, интерес в том отношении, что выдвигают на вид различные стороны в содержании затрагиваемых ими систем и тем несколько уясняют смысл их. Все эти деления, однако, могут быть сведены к двум главным типам, представителями которых являются два корифея новой церковной истории, Гизелер и Неандер.

Гизелер делит гносис с точки зрения его *происхождения*, которое, конечно, влияет на его содержание. Он различает а) гностиков александрийских, отправляющихся от платоновского понятия о материи как μὴ ὄν, и б) гностиков сирийских, дуализм которых отзывается уже парсизмом. Это деление вполне совпадает с тем описанием гносиса, которое принято давать в учебниках. Но, не говоря о том, что эта классификация слишком сглаживает индивидуальное различие отдельных александрийских систем, она вынуждена систему Вардесана (Bar-Daisan), примыкавшего к Валентину, помещать в группе сирийских гностиков.

Неандер исходит из другой точки зрения. Он обращает внимание не столько на происхождение гносиса в этнографическом отношении, сколько на *смысл* гностических систем как философии религии. Решающий вопрос здесь: в какое отношение гностическая система становится к существующим религиям, преимущественно к иудейству? Поэтому Неандер различает два класса гностиков а) примыкающих к иудейству, признающих за этою религиею положительную цену (Василид и Валентин), и б) гностиков, полемизирующих против иудейства, или α) с уклоном в сторону язычества (офиты, Карпократ, антиномисты), или β) с целию понять христианство в его чистом содержании (Сатурнин, Татиан, Маркион).

В сущности к точке зрения Неандера примыкает и *Баур*. Он также делит гностиков а) на таких, которые видели в христиан-

стве только завершение иудейства и язычества (Валентин, офиты, Сатурнин, Вардесан, Василид), признавая в их системах преобладание языческого элемента, затем б) таких, которые противополагали христианство иудейству и язычеству (Маркион), и в) таких, которые отождествляли христианство с истинным содержанием язычества (Клементины). Но оба знаменитых историка, исходящие из одного начала, расходятся между собою в понимании офитства. Неандер считает офитов антиюдаистами, а Баур помещает их в одну группу с Василидом и Валентином.

Ввиду такого положения дела представляет интерес по своей правдивости эклектическая система деления у *Шаффа*. Он признает, что гностические системы можно делить по трем категориям: 1) с этнографической стороны, 2) с религиозно-догматической и 3) с этической. По национальностям гностики делятся на а) египетских или александрийских и б) сирийских (близко к Гизелеру). Если затем смотреть на гносис как религиозно-догматическую систему, то мы получим гностицизм а) язычествующий, б) иудействующий и в) христианский (точка зрения неандеро-бауровская). Наконец, с этической точки зрения, есть гносис а) с преобладанием теософии, таковы преимущественно спекулятивные системы Василида и Валентина, затем б) с преобладанием интересов аскетически-практических и, наконец, в) с либертинистически-антиномистическими тенденциями. Наконец, *Герцог* (1876) признается, что никакой классификации последовательно провести невозможно. *Гергенрётер* дает изложение среднее между хронологическим и логическим.

Одна из причин того, что классификации гносиса не удаются, заключается в фактическом состоянии данных об этом явлении. Те лица, которые оставили нам эти сведения, занимались гносисом, чтобы полемизировать против него, а не для того, чтобы изучать его. И они обыкновенно обращают внимание на ту сторону гносиса, которая представлялась в данной системе наиболее вредною. Естественно поэтому, что системы гносиса представляются у них в одностороннем освещении, и полное теоретическое или нравственное учение отдельных гностических сект остается неизвестным[29]).

3. ВАЖНЕЙШИЕ ГНОСТИЧЕСКИЕ СИСТЕМЫ

1. Офиты

Не останавливаясь на ересях, восходящих в век апостольский, рассмотрим важнейшие системы, известные с большею или меньшею подробностью.

По исторической давности первое место занимают офиты, братство змея (Schlangenbrüder). Об их древности говорит уже то одно, что они называются не по имени какого-нибудь основателя. Вероятно, эти системы существовали еще до христианства и с появлением его лишь несколько изменили свою форму [30]). И держалось это направление дольше других: еще в 530 году Юстиниан издавал против офитов законы. Как показывает самое название, это — такой гносис, где фигурирует змей. К этой группе относятся: наассены и Юстин, известные лишь по «Философуменам» Ипполита (V, 6–11, V, 23–28), ператики (Ипполит V, 12–18, Феодорит I, 17), офиты (Ириней I, 30–31, Епифаний 37, Феодорит), сифиане (Ипполит V, 19–22, Епифаний 39, у Иринея и Феодорита — просто офиты), каиниты (Ириней I, 31, Епифаний 38), Pistis Sophia; без особенно сильных оснований Гергенрётер относит сюда Моноима, архонтиков, барбелиотов. Каиниты подают уже руку карпократианам.

Что секту *наассенов* надо считать самою древнею, за это говорит и несложность их системы и самое их имя. Ναασσηνοι — от еврейского נָחָשׁ, змей, что указывает на их восточное происхождение (ср. также их ссылку на предание, идущее от Иакова, брата Господня, чрез Мариамну). Во главе всего сущего они ставят Адама (припомните каббалистическое adam kadmon). Элементы: духовный, душевный и материальный, составляют просто атрибуты существа этого первочеловека. Очевидно, о дуализме здесь не может быть и речи: подобное начало ведет к каббалистическому пантеизму. Эти атрибуты наассены называли еврейскими словами Ис. XXVIII, 10, 13: καυλακαῦ, Σαυλασαῦ, Ζεησάρ (Ζεηρσάμ). Здесь дважды повторяются слова: «заповедь на заповедь, правило на правило, тут немного и там немного» (sav la sav, kav la kav, ze'îr šam, ze'îr šam). Это, очевидно, новое свидетельство о восточном происхождении ереси. Змей является здесь как ἀγαθοδαίμων

(«благой демон»), открывший и научивший людей самопознанию, которое должно разрешиться совершенным ведением, то есть познанием Первоадама. Все атрибуты первочеловека нисходят на искупителя, Иисуса сына Марии, и в Нем повторяется снова их единение. В этой последней черте можно, конечно, видеть просто воспроизведение общехристианской идеи богочеловечества, но, может быть, здесь уже параллель каббалистических рассуждений, что душа Адама воплотилась снова в Давиде и Мессии, потому что А Д М = Адам Давид Мессия.

Весьма близко к этой первичной форме офитства стоит учение *пратиков*, называвших себя так потому, что они обладали ведением, как можно περᾶσαι τὴν φθορὰν, победить тление. Они признавали τριὰς, троицу принципов, τὸ ἀγαθὸν ἀγέννητον (нерожденное благо), τὸ ἀγαθὸν αὐτογενές (саморожденное благо) καὶ τὸ γεννητόν (и рожденное). Соответственно этому все в мире носит печать троичности. В низший третий мир нисходят семена всех возможных сил из мира нерожденного и саморожденного. Третий мир должен подвергнуться погибели; цель искупления — спасти то, что происходит из высших двух миров. Мировую историю ператы представляли в виде комментария на исход евреев из Египта. Чтобы избавиться от рабства материи (телу) — Египту, нужно пройти через Красное море — Кронос — символ смерти, где гибнут все ὑλικοί, все неверующие египтяне; затем нужно пройти через Синайскую пустыню — временный мир, в которой царят огненные губительные змеи, языческие боги (звездные); но здесь на помощь является истинный змей, καθολικὸς ὄφις, Христос-Искупитель, Сын Отца, Слово, по происхождению принадлежащий нерожденному миру. Он посредствует между горними мирами и низшим, подобно змею, то возносясь к Отцу, то приклоняясь к земному и запечатлевая его божественными силами.

Учение *сифиан* излагается различно у Ипполита и Епифания. Офитский характер его в изложении первого выступает совершенно ясно (тройственное начало: φῶς («свет»), πνεῦμα ἀκέραιον («беспримесный дух»), σκότος («тьма»); борьба между ними, συνδρομή («столкновение»): перворожденный тьмы, ветр — змей, бурно носится над водами, совершенный бог — Νοῦς («ум») ниспадает в лоно тьмы и облекается материей; задача — спасти его из тленного тела, для того Λόγος («слово»)

принимает рабий зрак, чтобы обмануть змея тьмы и спасти божественные искры, Νοῦς), но зато значение Сифа совершенно затушевывается. Наоборот, по Епифанию, змей не играет никакой роли; космогония построяется совершенно иначе, но зато понятно, почему сектанты называли себя сифитами. Здесь материя совершенно затушевывается, борьба идет между вышемирными принципами: горнею силою, Матерью всех женщиною и создавшими мир ангелами. Ангелы создали двух человеков и из них Каин — χοϊκός («перстный»), Авель — ψυχικός («душевный»). Из-за них возник какой-то раздор между ангелами, кончившийся тем, что Каин убил Авеля. Тогда Мать всех женщин (πάντων μήτηρ καὶ θηλεία) послала Еве свыше искру (σπινθήρ) своей силы: родился Сиф, род избранный (καθαρὸν γένος ἐκλογῆς). Но потомки Сифа скоро стали смешиваться с родом Каина. Тогда Мать решилась истребить всех неизбранных в волнах потопа. Но и здесь ангелы обманули ее: наряду с семью чистыми существами — сифитами — они провели в ковчег и одно нечистое — Хама: спаслось 8 душ; каиниты уцелели и после потопа. Для доставления торжества роду избранному является в мире чудесно, не через рождение, Христос, т. е. сам Сиф, посланный свыше Матерью[31]).

Антиподы сифитов — *каиниты* (καϊανοί). Они строже проводили дуализм верховных сил: ангелы-мироздатели не подчиненная сила, но координированное начало. Есть две силы: высший эон — София, ἰσχυροτέρα δύναμις («более крепкая сила»), и ὕστερα ἀσθενεστέρα δύναμις («второстепенная, более немощная сила»), творец всего этого мира. Является и множество ангелов, неопределенных ни по значению, ни по происхождению. Ангелы ли, или эти две силы, создали Адама и Еву. От брачного союза Евы с обеими силами рождаются Каин и Авель. Каин — сын Софии, Авель — Истеры. Потомок высшей силы убил Авеля, восторжествовал над низшею силою. Преемники этой высшей идеи были, затем, содомляне, Исав, Корей, Дафан и Авирон и, наконец, Иуда предатель, единственный истинный апостол Софии. Каиниты ставили себе в честь и славу — продолжать в истории дело таких славных деятелей, с которыми ничего не могла сделать Истера: они также хотели бороться с началом, сотворившим мир, средствами,

достойными Содома и Гоморры. Эта секта прямо соприкасается с карпократианами.

Еретическая система *Юстина* представляет довольно сложный и искусно мотивированный роман, замечательный в том отношении, что язычество с его мифологиею играет здесь более значительную роль, чем в других системах. Мировая история определяется взаимным отношением трех принципов. Это Jehova (Ἀγαθός, «Благой», ὁ Κύριος, «Господь») и Elohîm (ὁ Πατήρ, «Отец») — начала мужеские и духовные, Ἐδέμ, Ἰσραήλ или Ἰήλ, полуженщина-полузмей, психически-материальное начало. В греческой мифологии — небо и земля, οὐρανός и γῆ — брачная пара, тоже и здесь — Ἐλωεὶμ и Ἰσραήλ. У них рождается 24 ангела, 12 ἄγγελοι πατρικοί, «отеческие ангелы» (Μιχαήλ, Ἀμήν, Βαρούχ, Γαβριήλ и др.) и 12 ἄγγελοι μητρικοί, «материнские ангелы» (Βάβελ, Ἀχαμώθ, Νάας (עַז), Βελιάς, Σατάν и др.). Все они представляют собою рай, его реки и дерева, Βαρούχ — древо жизни, Νάας — древо познания. Эта семья созидает небо и землю и человека: из верхней части Эдема создано его тело, Элогим вдохнул в него дух, πνεῦμα, Ἰσραήλ — душу, ψυχή. Но пневматическая натура Элогима бессознательно влечет его ввысь; окруженный своими ангелами, он отправляется осмотреть созданное им небо. Здесь необыкновенный свет жилища Благого, превосходнее чем им созданный, поражает его. «Отворите мне врата правды,— говорит Элогим,— я войду в них, прославлю Господа, а до сих пор я думал, что я Господь». «Вот врата Господни,— доносится до него голос из света,— праведные войдут в них» (Пс. CXVII, 19, 20). Элогим входит и видит те блага, которых не видел глаз, не слышало ухо (1 Кор. II, 9). И сказал Господь Элогиму: «седи одесную Мене» (Пс. CIX, 1). После недолгих колебаний — жаль было Элогиму и Эдема и особенно своего духа в человеке — он все-таки согласился. Оставленная Ἰσραήλ тщетно всеми прелестями своей красоты пытается возвратить себе Элогима. Тогда в ярости она решается выместить на пневматическом элементе в человеке и приказывает своим ангелам всячески, через посредство души, мучить дух в людях. Элогим все видит и посылает на помощь Варуха. Он дает заповедь людям: вкушать от всех дерев райских, только не от древа познания, с доверием относиться к внушениям всех ангелов μητρικοί —

но никогда к Наасу, этому представителю зла в его чистейшем элементе. Но Наас так подействовал на чувственную природу Адама и Евы, что они пали оба, вследствие извращенного употребления инстинктов. Напрасно Варух воздвигает Моисея и пророков: Наас торжествует и над ними. От евреев Элогим обращается к языческому миру — и воздвигает великого пророка, Геркулеса. Он ведет геройскую борьбу против 12 ангелов Иели; он сломил и Нааса, эту многоголовую гидру, но не мог одолеть первого ангела, Бабели-Афродиты: Омфала взяла верх и над Геркулесом. Также вплетаются в эту историю Леда, Ганимед, Даная. Так целый мир развратился: иудейство погубила злоба, язычество — чувственность. Наконец, Варух является 12-летнему Иисусу, сыну Иосифа и Марии, когда Он пас овец отца своего. Он предостерегает Иисуса против козней Нааса, и Он остался ему верен и всегда возвещал только то, что возвещал Ему Варух. Наас не мог победить Его и довел Его до распятия. Но Он сказал: «жено, вот сын твой», т. е. Эдем, вот твое тело и душа, и, поручив свой дух Отцу, вознесся к благому Иегове, показав путь спасения всем людям. По его примеру может освободиться и дух каждого человека; средства для этого указаны в книге Варуха.

Могущественное влияние системы Валентина коснулось и офитства и осложнило эту систему новым элементом — страдающею Софиею. С этою формою мы встречаемся в сочинениях Иринея и Епифания [у которого представители этой формы называются просто *офитами*]. Духовному началу Βυθός, «глубина», (валентиниане) или ὁ πρῶτος ἄνθρωπος, «первый человек» (офиты) от вечности противостоит материальное начало; эманация первого — мужеженское (ἀρρενόθηλυ) начало ἡ Σιγή, «молчание», ἡ Ἔννοια, «мысль» (валент.), или ὁ δεύτερος ἄνθρωπος, «второй человек», ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, «сын человеческий»; из этого второго присходит женское (θῆλυ) начало — τὸ Πνεῦμα ἅγιον, «Дух Святой» (ἡ ἄνω σοφία, «горняя премудрость», ἡ μήτηρ τῶν ζώντων, «матерь живущих»). Из соединения первых начал с третьим рождаются небесный Христос и нижняя София-Ахамот или Προύνεικος. Излившейся на Св. Дух бездны света было для образования одного существа слишком много, для двух — слишком мало. Женская природа вышней Софии не могла вынести такой полноты света, капля его переливается, и эта капля

есть несовершенное женское существо Ахамот. В то время, как Мать живущих возносится с небесным Христом в бездну света Вифоса и там вместе с первыми началами составляет ἐκκλησίαν ἁγίαν («святую церковь»), Пруникос низвергается в темный океан хаоса и, носясь над его водами, приводит их в движение. Чарующая сила ее световой природы привлекает к ней материю, хаотические элементы облекают Ахамот телом до такой степени грубым, что ее сознание начинает меркнуть и она ниспадает в глубины преисподней. Она забывает о высшем мире, считает себя за верховное начало и в этом состоянии богоотчуждения она рождает сына Jalda bahût, Ιαλδαβαωθ, «порождение хаоса», существо столько же ограниченное, сколько и злое, но хитрое и могучее. Этот восстает против своей матери и хочет создать свой мир, чтобы быть в нем единственным Господом. Между тем Ахамот приходит в себя, и, поддерживаемая сиянием света свыше, мало-помалу освобождается от своего тяжелого тела и возносится над миром хаоса и на границе плиромы, в среднем месте, между царством света и семью мировыми пространствами, созданными Ялдабаотом, ведет блаженную жизнь. Отсюда она направляет бытие мира к высшей цели, разрушая планы Ялдабаота.

Этот последний преемственно развил из себя эонов (Iao, от него великий Sabaoth, от этого Adoneus, Eloeus, Oreus и Astapheus) — звездных духов, и во главе их начинает управлять гебдомадою — 7-ю планетами. Но одушевлявший его дух раздора унаследовали и его эоны: они хотят эмансипироваться от него и поднимают против него восстание. С мрачным, искаженным яростию лицом взглянул Ялдабаот вниз, его образ отразился в темной пропасти материи, и от этого родился новый сын Ялдабаота, змееобразный (ὀφιομόρφος), но мудрый Νοῦς. Этим положено начало сатанинскому царству. Чтобы отвлечь своих эонов от их поползновений, Ялдабаот предлагает им заняться созданием видимого мира. Они творят человека, но выходит ничтожное существо, которое может только ползать, как червь. Так как цель мира должна состоять в том, чтобы лишить Ялдабаота его пневматического начала, то Ахамот и внушает своему сыну идею одушевить человека своим дыханием. Ялдабаот вдохнул в него жизнь, но вместе с нею передал ему и все духовные

элементы своей природы. Человек стал выше своего творца: узнав о горнем мире, он хочет освободиться от власти Ялдабаота и вознестись в плирому. Ялдабаот связал его женою и заповедью, но в виде змея, сама ли Ахамот, или через Офиоморфоса, убедила Адама и Еву нарушить заповедь. Так падение стало началом спасения и змей — символом помогающей Ахамот.

Взбешенный Ялдабаот проклял и человека и сына своего (Офиоморфоса) и изгнал первого из рая, так что он подвергся всем искушениям сатанинского царства. Род человеческий распался на язычников, всецело подпавших власти Офиоморфоса, иудеев, оставшихся верными Ялдабаоту, и немногих пневматиков, не преклонившихся пред этим богом иудеев и, при поддержке Ахамот, сохранивших свою независимость. Ялдабаот и его эоны воздвигают в своем народе пророков, но Ахамот умеет и их устами возвещать пневматические идеи. Наконец, Ялдабаот посылает своего Мессию; тогда, по просьбе Ахамот, Св. Дух посылает небесного Христа. Он является Ахамот, как жених ее, проходит через все планетные пространства, и ассимилируясь с каждым из эонов, незаметно извлекает из них пневматические элементы. При крещении на Мессию Ялдабаота сходит небесный Христос и Ахамот. Узнав об этом, чтобы погубить Христа, Ялдабаот пригвождает Его ко кресту. Но — бесполезно: Христос и Ахамот возвращаются в плирому, которая теперь состоит из 5 божественных лиц. Отсюда они посылают силу, которая возбуждает умершего Иисуса. Он воскресает в новом небесном теле и после 18-месячного пребывания на земле возносится на небо и невидимый сидит одесную Ялдабаота, посредствуя возвращение пневматического элемента в человечестве в плирому. Род Ялдабаота, лишенный духовной основы, разделит участь материального мира; когда последний световой элемент в человечестве возвратится в плирому, этот мир погибнет.

Офиты ввели у себя настоящий культ змеи; держали ее в ящике, иногда выпускали на стол, покрытый хлебами, и потом употребляли хлебы, к которым прикоснулась змея, для Евхаристии. В нравственном отношении они либертинисты.

Темное содержание гностической книги Πίστις Σοφία представляет рассказ сошедшего на землю по вознесении Иисуса ученикам о падении и покаянии Πίστις Σοφία. Занимая место

в тринадцатом эоне, она однажды подняла свои взоры ввысь и увидела сияющую завесу сокровища света. Она хочет подняться до высоты ее, но не может, и, увлекаемая этим стремлением, вместо того, чтобы совершать тайну 13-го эона, поет гимн месту высоты. Оскорбленные этим превозношением, Вера-Мудрость возненавидели и высшие 12 эонов и великий представитель 13-го, τριδύναμος αὐθάδης. Он производит множество материальных эманаций, προβολαὶ ὑλικαί, и посылает призрачный свет в глубины хаоса. Обманутая этим блестящим миражем, считая его за сияние завесы, Вера-Мудрость низвергается в глубину вещества и испытывает все мучения со стороны материальных образований. Но она не теряет веры в силу и помощь света и к нему обращается с 12 покаянными гимнами, которые примиряют с нею 12 оскорбленных высших эонов, и она восстановлена в своем τόπος δικαιοσύνης («месте праведности»), в принадлежащем ей по праву месте в 13 эоне.

Из этого очерка можно видеть, в каких разнородных формах отпечатлелось учение офитов, как различно решаются в нем даже принципиальные философские вопросы. Учение *наассенов* начинает чистым *пантеизмом*: и дух и материя атрибуты одного и того же начала, Адама. Этот пантеизм сменяется мягкою формою *дуализма*, или лучше — идеею о трех самостоятельных началах, в системах *ператиков* и *Юстина*: в той и другой низшее начало обречено на гибель, но верховные начала, однако же, вступают в соотношение с ним без всякой принудительной необходимости,— в системе ператиков не только второе, но даже само первое. В учении собственно *офитов* дуализм ставится решительнее: только первый человек и хаос даны как начала, и первое уже эманатически развивается в троицу, четверицу и пятирицу. Наконец, в системе *сифитов*, по Ипполиту, дуализм принимает форму парсизма: материальное начало — мрак, диаметрально противоположный свету, есть начало живое и деятельное; само из себя оно порождает первородного тьмы, ветер; оно ведет наступательную войну против высших принципов, и те безуспешно силятся оградить свои границы. Совершенный Бог, Νοῦς,— это решительно военнопленный тьмы.— Об *эонах* в многих офитских системах ясно не говорится; у *Юстина* они порождение не верховного начала, а самостоятельного второго.—

О демиурге у наассенов мы не знаем ничего; у *ператиков*, если считать Христа демиургом, он же есть и искупитель. У *Юстина*, Элогим — случайный образователь мира. *Офиты*, начиная дуализмом более слабым, чем сифиты, кончают в духе парсизма; несмотря на то, что Ахамот попадает в материю вследствие натурального развития в самом божественном начале, несмотря на то, что материя в начале бездейственна, мирообразование есть результат непрерывной цепи такой злобы, взаимного раздора, что провести идею злого начала полнее едва ли возможно. Вообще мировоззрение офитов — тем мрачнее, чем определеннее.

О цели и смысле мироздания — у наассенов мы не знаем ничего. У *ператиков* мир возникает случайно и бесцельно: верховные начала вступают в единение с низшим, самою природою обреченным на погибель, и поддерживают это единение через Христа. *Юстин* хотел, кажется, сказать, что духовное начало не столь противоположно душевно-материальному, чтобы никакое взаимодействие между ними было невозможно. Такова, по крайней мере, идея брака Элогима с Израелью. Лишь тогда, когда дух достигает высоты своего развития, задается высшими идеалами, лишь тогда выясняется различие этих двух природ, но с того же момента союз между ними, и прежде бывший бесцельным, становится положительно вредным, дух попадает под тиранию души и плоти и всякая борьба между ними кончается победою последних. Мировая история есть ряд триумфов плоти и бесплодных мучительных усилий духа, хотя он развивает в борьбе всю свою энергию. Даже самое искупление не привносит в эти отношения нового оправдывающего их момента: дух, даже в лице Иисуса, достигает только своей автономии, но — не торжества над низшею природою, вследствие которого она обратилась бы в послушное орудие для осуществления его целей. «Израель! возьми, что тебе принадлежит»,— таков последний завет умирающего Мессии. С христианством мировая история идет лишь быстрее к своей развязке, не к жизненному развитию мира, а к разрушению его бытия бесцельного и случайного. Не выше этого стоит в сущности и догма *офитов*. Правда, в результате мировой истории божественное начало видимо торжествует: четверица святой церкви развивается в пятерицу; ниспавшая в материю Ахамот становится выше того уровня, на которое ее

поставила природа, но жизнь мира — это почти жестокость божественного начала. Жизнь человека сама в себе не имеет здесь ценности. Конечно, его появление в мир — момент в высшей степени важный: Ялдабаот вдыхает в него все пневматические элементы и низводится тем до простого порождения стихийных сил. Допустим, что эта легенда имеет тот смысл, что человек должен усвоить себе божественную идею, сокрытую в круговращении стихийных сил, что вне этой идеи последние не имеют смысла и, раз человек постиг ее, цель внешнего мира достигнута. Но то, что было идеального в «сыне хаоса», он разом и всецело передал человеку, и историческая жизнь последнего есть лишь регресс, поскольку с развитием человеческого рода ослабляется интенсивность божественного, которое так сосредоточено было в первом земном человеке. В дальнейшей своей истории человечество ничуть не увеличило в себе суммы духовного; то, что было рассеяно в эонах Ялдабаота, извлек из них лишь горний Христос. И искупленное человечество не имеет пред собою никакой дальнейшей цели, как возвратиться к той точке, на которой стоял человек в первое мгновение по его сотворении, и порвать свой союз с миром. История, следовательно, делает только ложный круг; мир не имеет пред собою ничего, кроме отрицательной цели — саморазрушения, во вред или в интересах силы его создавшей, которая, в последнем случае, сама относится к нему отрицательно [32]).

Можно отсюда видеть, насколько удобно подводить офитов под какую-нибудь категорию с точки зрения Неандера-Баура. Их представления о взаимном отношении трех исторических религий или неясны, или таковы, что дают одинаковое право и на утвердительный и на отрицательный ответ. Например, *Юстин* признавал значение и за иудейством и за язычеством, поскольку в этот период человечество стояло под попечением Варуха, который воздвигал своих пророков. Юстин относился к иудейству и язычеству отрицательно, потому что это был тот период, когда Варух в своей борьбе с Наасом терпел поражение за поражением, так что христианство явилось вследствие полнейшей несостоятельности предшествующих мер к освобождению человечества. *Офиты* тоже и признавали значение дохристианского периода, поскольку в это время Пруникос осуществляла

свои планы и посредством пророков Ялдабаота возвещала пневматические истины, и отрицали его смысл, поскольку все это случилось вопреки желаниям самого демиурга.

Гносис офитов, по всей вероятности, развивался на почве иудейской; по крайней мере, все их разнородные системы носят на себе печать иудейского происхождения[33]). Истинно александрийский гносис представлен в системах Василида и Валентина.

Василид

Василид был родом из Сирии, но жил и действовал в Египте. Он учил в Александрии при Адриане, около 125—130 г. Писал он довольно много (24 книги Ἐξηγητικά, «Толкований»). Сын Василида Исидор написал несколько книг по нравственному учению (Ἠθικά).

Гносис Василида известен в двух редакциях. Одно представление о василидианстве — прежнее, почерпается главным образом из тех сведений, которые сохранил для нас Ириней. Другое представление, сравнительно новое, сделалось возможным лишь со времени открытия «Философумен» Ипполита. Между учеными идет еще спор, какому из этих изложений отдать преимущество. Мне представляется, что система, изложенная у Ипполита в «Философуменах», есть первоначальная система Василида. Основания для этого отчасти выяснятся при дальнейшем изложении[34]).

По изложению «Философумен» *Ипполита* (VII, 20—27), гносис Василида имел следующий вид.

Начало всего сущего есть существо до такой степени трансцендентное, что никакое человеческое представление о нем невозможно. Ни простое, ни сложное, ни субстанция, ни несубстанциональное, ни человек, ни ангел, и даже не Бог, оно — почти ничто. Оно и называется у Василида ὁ οὐκ ὢν θεός, «не сущий Бог». Из этого начала происходит все, но не посредством эманации — Василид боится и решительно избегает этой формы представления,— а посредством творения словом. Нельзя лучше обозначить отношение Бога к миру, как словами: «восхотел сотворить». Однако же это не было определенным хотением и определенной мыслью. Он восхотел без мысли, без чувства,

без хотения, непреднамеренно, бесстрастно, без всякого пожелания (ἀνοήτως, ἀναισθήτως, ἀβούλως, ἀπροαιρέτως, ἀπαθῶς, ἀνεπιθυμήτως κόσμον ἠθέλησε ποιῆσαι). Не сущий Бог из не сущего сотворил не сущий мир, дав реальное бытие одному только семени. Способ выражения у Василида об этом пункте таков, что пантеизм и свободное творение сплетаются в один неразрешимый узел.

Мир — не сущее. Однако же в нем заложены элементы всего реального бытия; поэтому мир называется πανσπερμία, совокупностию семян. Эти семена должны развиться, как ничтожное горчичное зерно развивается в многоветвистое и многолиственное дерево. Мир в этой панспермии дан был так, как в бесцветной массе яйца павлина дано все богатое разнообразие цветных перьев этой птицы. Таким образом, мир начинается как панспермия, «первичное смешение» элементов (σύγχυσις ἀρχική). Дальнейшая история его состоит в выделении (φυλοκρίνησις) из этой груды определенного бытия.

В этой панспермии содержится и «трехчастное сыновство», υἱότης τριμερής, единосущное самому не сущему. Движимое естественным влечением, первое сыновство мгновенно выделяется из массы и — ὡσεὶ πτερὸν ἠὲ νόημα — с быстротою полета мысли возносится к не сущему. Вслед за первым сыновством и по подражанию ему хочет вознестись туда же и второе сыновство, «сыновство подражательное», υἱότης μιμητική. Но оно неспособно к такому полету. Поэтому из неоднородных ему элементов в груде мира оно создает крылатое существо, «Духа Святого», τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, и при его помощи возносится за пределы мира. Но как не единосущный не сущему, сам Дух не может вступить в сферу не сущего, куда восходит возносимое им сыновство, и он остается как «твердь», στερέωμα, как граница между миром и вышемирным, πνεῦμα μεθόριον, проникнутый благоуханием сыновства.

Дальнейшее развитие мира есть лишь осуществление того, что как план заложено в панспермии. Прежде всего, из низших элементов этой панспермии выделяется «великий князь», ὁ μέγας ἄρχων, ἀρρήτων ἀρρητότερος, δυνατῶν δυνατώτερος, более несказанный, чем само несказанное, и более могущественный, чем само могущественное, прекрасный, мудрый и могучий. Он

возносится, но только до тверди. Его непневматическая натура не может проникнуть в сферу не сущего. Он даже не подозревает о существовании вышемирного и считает себя верховным богом. Он рождает сына, еще более высокого, еще более прекрасного и мудрого, чем сам он. Этого сына он сажает по правую свою сторону, и они вместе творят эфирный мир, огдоаду, осьмерицу*. Затем выделяется второй архонт, тоже «несказанный», но низший первого. Он точно так же рождает лучшего, чем он сам, сына и также вместе с ним творит седмерицу, гебдомаду, т. е. мир семи планет.— Остальная часть панспермии не имеет своего архонта, а управляется лишь имманентными ей законами. Однако же в этой массе и содержится истинная соль мира, цель его существования: именно в ней лежит «третье сыновство», представляемое людьми духовными. Оно «воздыхает», ждет своего освобождения, а с ним вместе сострадает вся тварь (Римл. VIII, 19–22).

В период дозаконный люди живут в состоянии греха и неведения, образно представленном в лице великого архонта огдоады. Период подзаконный, представляемый архонтом гебдомады, начинается откровением Бога (Исх. VI, 3): «Я Бог Авраама, Исаака и Иакова,— говорит архонт гебдомады,— но имени Божия (т. е. сокровеннейшего архонта огдоады) я не открыл им». Под влиянием архонта гебдомады люди получают ряд пророческих откровений. Наконец, наступает определенное время и для евангелия. Идея вознесшегося к не сущему сыновства сообщается сыну великого архонта чрез посредство «Св. Духа», но не физически, а динамически: не то, чтобы вышемирное сыновство опять снизошло на землю, но как огонь воспламеняет серу и на далеком расстоянии, так и евангелие, эта тайна, сокрытая от веков и от родов, которую от князей века сего никто не уразумел (1 Кор. II, 8; Кол. I, 26), вдруг озаряет ум сына великого архонта, и он постигает, кто такой не сущий, что такое сыновство, что такое Св. Дух, как произошло все и в чем состоит восстановление (ἀποκατάστασις). Это евангелие он сообщил своему отцу. Тот пришел в ужас, когда узнал, что он ошибочно считал себя верховным Богом, что выше его есть Бог не сущий.

* В древнее время знали только семь планет, но предполагали, что сверх космоса существует нечто высшее, и этому высшему усвояли название огдоады.

Но этот страх был началом премудрости (Притч. I, 7; Пс. XXIV, 7): архонт исповедал свой грех — неведения и беззаконие превознесения, и эта вина была снята с него. Он радостно покорился евангелию. Последовало обращение всей огдоады. Тогда сын великого архонта, теперь называемый Христом, сообщил луч евангельского света сыну второго архонта. Действие было то же самое. Наконец, идея сыновства, эта сила Всевышнего (Лук. I, 35) нашла и на Марию и исполнила ее сына Иисуса, этого первенца сынов Божиих, первородного всей твари (Кол. I, 15), т. е. третьего сыновства в этом мире. Он познал эту тайну сокровенную и возвещал ее. Его крестные страдания не были искупительною жертвою за других. Это был лишь болезненный, но тем не менее неизбежный процесс разделения (φυλοχρινήσεως) пневматического, психического и материального элементов в Иисусе. Он страдал за себя и для себя. Этот кризис разрешился тем, что телесная природа в нем возвратилась в безобразное состояние, в котором находилось все в мире (ἀμορφία τοῦ σώρου), психическое в гебдомаду, в огдоаду то, что было из нее, к «духу то, что произошло от него, и, наконец, «третье сыновство» в беспримесной чистоте вознесло к не сущему Богу.

Таким образом, Иисус стал «начатком разделения» смешанных элементов, которое должно вести к откровению славы сынов Божиих (Рим. VIII, 19), к освобождению всех людей духовных. Как только этот процесс выделения окончится и все элементы мировой массы разместятся в соответственных категориях, наступит третий и последний акт мировой истории — восстановление всего. Бог пошлет на весь мир «великое неведение»: второй архонт не будет знать, что выше его есть великий архонт, этот последний не будет знать о существовании сыновства и не сущего. Ничто не будет испытывать болезненного влечения к высшему, и все навеки останется statu quo, на той ступени, на которую оно поставлено выяснившеюся в своей чистоте его природою. Это и есть ἀποκατάστασις τῶν πάντων («восстановление всего»).

У *Иринея* (I, 24, II, 16), *Епифания* (24) и других учение Василида излагается совсем иначе.

Нерожденный, неименуемый, неизреченный Отец развивает из себя эманатически семь эонов: Νοῦς, Λόγος, Φρόνησις, Σοφία, Δύναμις, Δικαιοσύνη, Εἰρήνη. Эти семь эонов представляют собою

высшее небо. Из эонов развиваются начала, власти, ангелы, т. е. верховное небо раскрывается в параллельном ему (ἀντίτυπος, отображенном) внешнем духовном мире. Небеса развиваются за небесами, так что в конце концов число небес дошло до 365. Все это откровение Божества обозначено таинственным «ἀβράξας», словом, буквы которого по греческому счету составляют число 365. Но чрез это периферия света, представляемая гебдомадою с архонтом во главе, слишком приблизилась к пределам хаоса, бурных и враждебных свету сил. Они нападают на царство света и оторванные от него частицы света заключают в узы материи. Но архонт с его духами отбивает эту добычу, создает из нее землю и по жеребью разделяет ее национальности в управление между гебдомадою. Сам получив в удел иудеев, он хочет подчинить своим protegés все народы. Отсюда вышли войны и такой беспорядок на земле, что необходимо было ниспослать Мессию для освобождения людей из-под власти ангелов миросоздателей. Первородный первоотца, первый эон Νοῦς является в призрачном теле. Когда же иудеи вздумали распять его, то он посмеялся над ними и вместе с крестом передал Симону киринейскому и свой наружный вид, так что Симон был распят, а Νοῦς вознесся в плирому.

В связи с этим теоретическим учением стояли, по Иринею, и нравственные воззрения василидиан. Во время гонений они отрекались и от иудейства и от христианства, считая мученичество из-за распятого по ошибке простого человека чистою нелепостью. И в других отношениях они заявляли себя грубым либертинизмом.— С этим не гармонируют, однако, известия Климента александрийского. Приводимые у него отрывки из этики Исидора говорят о серьезном аскетическом образе мыслей сектантов, которые девство предпочитали и законному браку.

Различие того и другого изложения ясно само собою. Первое начинается почти пантеизмом, второе довольно сильным дуализмом. В первом эманация решительно устранена; во втором она доводится до колоссальных размеров. В первом фигурируют два архонта с их сынами и трехчастное сыновство; у Иринея об этом нет и помину. В свою очередь 365 небес у Ипполита не играют никакой роли. Христос в первом случае представлен совершенно в эвионитском смысле, о действительном воплощении Божества нет и речи; у Иринея — решительно докетически.

Словом, в структуре того и другого изложения так много различного, что едва ли можно надеяться на их совершенное объединение. Опыт *Якоби* был неудачен. *Шафф* и *Герцог* повторяют его, но очень осторожно. Первый из вознесшегося первого сыновства делает 7 эонов, прочее оставляет так, как излагается у Ипполита. Герцог к изложению иринеевскому прицепляет сотериологию на основании Ипполита (отбрасывая, конечно, великого архонта). Поэтому правильнее рассматривать оба изложения, как две особые системы.

Но тогда возникает вопрос: которая из них первоначальная? *Гильгенфельд* [и *Липсиус*] стояли на стороне иринеевской, *Ульгорн*, *Баур*, *Куртц* — на стороне ипполитовской и, кажется, с бесспорным правом.

В новейшее время английский ученый *G. Salmon* [The Cross-references in the Philosophumena в Hermathena 1885], заметив, что у Ипполита в его изложении различных систем встречается много общих мест и выражений Св. Писания, решил, что это изложение Ипполита не может быть признано авторитетным. Мнение Сальмона попытался подкрепить своей аргументацией в 1890 г. *Hans Stähelin* [Die gnostischen Quellen Hippolyts in seiner Hauptschrift gegen die Häretiker, в Texte und Untersuchungen v. Gebhardt u. Harnack, VI, 3]. Сальмон и Stähelin предполагают, что Ипполит имел несчастье попасть в руки мошенника, который доставил ему документы об одной из гностических систем. Встретив доверие со стороны Ипполита, этот обманщик потом стал поставлять ему разные другие подложные гностические системы. Таким образом, Ипполит оказался жертвою обмана. Все, что во взглядах Ипполита оригинально, носит такую печать, которая с несомненностью свидетельствует о том, что изложение прошло через руки одного редактора. Неудивительно, что редактор, презиравший гностицизм, глумился над гностиками и иронизировал над своим покупателем — доверчивым Ипполитом, и поэтому излагал ему гностицизм самым капризным образом. Мнение это, принятое Гарнаком [1885], благодаря его авторитету, сделалось господствующим в германской исторической науке; но с ним решительно нельзя согласиться [35]).

Что здесь верно, так это то, что действительно те сведения, которыми пользовался Ипполит, были собраны до Ипполита во

единое целое сочинение и прошли через руки одного редактора. Указываемое сходство и объясняется единством редактора первого свода. Но это сходство по отношению, именно, к системе Василида не так разительно, как предполагает Stähelin. Те пункты сходства, которые он указывает, замечаются между теми гностическими системами, которые нетрудно подвести под общие категории: это вариации одних и тех же основных мыслей. Если работа Stähelin'а производит впечатление доказательности в одном направлении, то это объясняется тем, что он излагает пункты сходства, не излагая полных систем. Наименее сходства замечается между системами офитскими и Василида. Здесь у Stähelin'а опущена та характерная черта, что между тем как в офитских системах семитический элемент играет большую роль, в василидианской этого нет. И если то предположение, что различные виды систем, пока дошли до Ипполита, прошли через руки собирателя, который исказил их, верно, то, во-первых, здесь еще далеко до вывода, что Ипполит сделался жертвою обмана. А во-вторых, зачем нужна была тогда литературная подделка? В настоящее время, когда древние рукописи ценятся очень дорого, литературная подделка из-за корыстных целей понятна; но тогда не было таких побуждений. Рукописи в древние времена были дороги, но потому, что произведение их было не легко, а не из-за редкости их. Предположение, что Ипполит был человек богатый и платил дорого тому ненадежному человеку, который ему попался, за рукописи, ничем нельзя доказать. Если же не иметь в виду корыстных целей, то тогда догадка о подделке окажется непонятною [36]).

То обстоятельство, что система Василида в том виде, как она изложена у Ипполита, поражает своею оригинальностью, заставляет признать, что она изложена здесь так, как вышла из-под пера основателя. В изложении Иринея, хотя жившего и раньше Ипполита, бросается в глаза отражение системы Валентиновой. Отсюда можно думать, что та доктрина, которая описана Иринеем и Епифанием, есть результат воздействия на василидиан со стороны гносиса Валентина, в которой эманация эонов имеет важное значение. Гносис Валентина подчинял себе другие более мелкие формы гносиса. Поддались его влиянию и позднейшие василидиане, и они составили из своей первоначальной

системы нечто похожее на валентинианство. Предполагать, что у Ипполита изложена позднейшая система, значило бы допустить, что безвестные ученики были оригинальнее своего даровитого учителя. Стоящее в связи с воззрениями василидиан, по передаче Иринея, нравственное разложение секты также говорит о том, что здесь мы имеем дело с позднейшею формациею: древние василидиане, по Клименту александрийскому, отличались серьезным, аскетическим образом мыслей.

Самый процесс ассимиляции василидианства с валентинианством можно (вместе с Куртцем) представлять в таком виде. Под влиянием валентинианства хотели сильнее выдвинуть дуализм. Великий архонт огдоады, как демиург, оказывался лишним, и, отбросив τὰ ὑπερκόσμια («надмирное»), василидиане превратили его самого в верховного бога, «неизреченного отца». Его окружили 7 эонами, так что вместе с ними он представлял огдоаду, а его первородный сын — Христос отождествлен с Христом — Νοῦς, первым эоном. Счет планетных сфер, доведенный Василидом до 7, увеличился до 365. Таким образом, отбросив верхние части системы Василида и устранив понятие о панспермии, позднейшие василидиане приспособили свою систему к современному им преобладающему направлению гностицизма.

В заключение нужно сказать несколько слов о смысле василидовой системы. Начало для Василида было всего труднее. Богословия, как учения о *Боге* в самом себе, у него нет вовсе. Он просто предлагает как факт, что существует верховное начало, от которого все зависит и к которому все возвращается, и существует затем мир, зависимый от него. Объяснение этого факта весьма трудно. У него здесь смешаны и дуализм, наблюдаемый во всем развитии мира (в последовательном выделении сыновства), и пантеизм. Верховное начало Василид определяет рядом отрицательных положений: не то, не то и не то. Наконец, называет его неизреченным; но даже и это положение, по его мнению, не точно. Если бы он назывался неизреченным, то этот неизреченный был бы уже изречен, он перестал бы быть неизреченным. В конце концов он останавливается на понятии ὁ οὐκ ὢν θεός, не сущий Бог.

Не менее ясно Василид отрицает и предсуществование материи при создании мира. Он считает нелепым заставлять Бога

создавать мир при существовании чего-либо готового. Отношение Бога к миру он определяет выражением: «не сущий Бог безвольно сотворил несуществующий мир из не сущего» (ὁ οὐκ ὢν θεός ἀβουλήτως ἐποίησε οὐκ ὄντα κόσμον ἐξ οὐκ ὄντων). Отсюда выясняется, что подле Бога у Василида является другое οὐκ ὄντα. Если не обращать внимания на это οὐκ ὄντα (ἐξ οὐκ ὄντων), которое не есть ὁ οὐκ ὢν θεός, то является чистый монизм. Здесь нет противоположной Богу материи. Сам Бог через слово произвел мир. Но отчего же мир не единосущен с Богом? Неединосущие мира с Богом у Василида положительный факт. Нужно допустить, что, может быть, Василид намеренно в свою теорию вводит туман.

Когда Василид определяет Бога как не сущее, то не смотрит иронически на ряд положений, которыми он хочет доказать, что Бог есть οὐκ ὢν. Он приходит к такому суждению, что Бог не есть οὐκ ὢν в том смысле, что Он есть только потенциальность. Бог абсолютен; ввиду абсолютности Бога, он не считает возможным приписывать Богу какое-нибудь определение. Следовательно, Бог не имеет существа: Бог не существует, потому что Он выше всего существующего, слишком высок для бытия. Но что Бог не есть понятие отрицательное, это доказывается тем, что у Василида Бог определяется как высочайшая цель стремлений и красота. Он производит притяжение, но только на элементы однородные, не на все, подобно тому как и магнит притягивает только железо. Таким образом, в учении об οὐκ ὢν кроется весь секрет его системы.

Если взглянуть на дело с другой стороны, то нужно будет также признать, что это был недюжинный мыслитель, который и не мог прийти к другому определению. В основании его системы лежит то положение, что мир не есть бытие само в себе обоснованное. Он не мог бы признать небытия мира при бытии Бога. Называя Бога сущим, он этим самым давал бы санкцию и бытию мира, и тогда последнее являлось бы богоподобным; поэтому ему нужно было отрезать в корне существование (бытие) мира и обосновать отрицание бытия и в первоверховном начале и определить Бога как ὁ οὐκ ὤν.

То же самое видим и в системе определений, относящихся к миру. Если бы он признал библейское происхождение мира

(семидневное), то наложил бы санкцию на самое бытие мира, заявив, что о нем печется сам Бог, который творит мир согласно своей воле. Василид не желал дать миру и этой санкции; по его учению, мир произошел без воли (ἀβουλήτως) Бога, хотя и от Бога, но совершенно случайно, так как мысль Его нисколько не была направлена на творение. Чтобы выдержать эту случайность, он не мог сохранить последовательность в представлении о творении. По Василиду, Бог не почувствовал (ἀναισθήτως), что из Него возник мир, словно выпал сам собою, как πανσπερμία, и Он был как бы ни при чем при этом явлении. Таким образом, здесь смешиваются разнородные элементы, которым нужно возвратиться в τὰ ἴδια («собственное»).

Последующий момент он выдерживает прекрасно; чтобы и на третьем пункте отвергнуть бытие мира, он вводит трехчастное сыновство. Высшая часть сыновства является в πανσπερμία, как протест против самого бытия мира. Таким образом, в совершенствовании мира она не принимает участия, и мир для нее совершенно излишен. Движимое естественным влечением, первое сыновство мгновенно выделяется и несется с быстротою полета мысли к не сущему. Второе сыновство не способно к такому полету; поэтому из неоднородных ему элементов создает Духа Святого и при его помощи возносится за пределы мира. Таким образом, мир вне бытия сыновства не имеет ценности. Но мир нужен для третьего сыновства.

Для Духа Святого, как неединосущного не сущему, невозможно вступить в сферу не сущего, и он остается как граница между миром и вышемирным, как πνεῦμα μεθόριον (приграничный дух). Дальше выделяются лучшие элементы мира. Но то, что не единосущно Богу, еще не является у Василида злокачественным; оно есть добро, но добро относительное. Если и есть в превозношении архонтов ошибка, то это грех неведения, который прощается. Архонт прекрасен, потому что у него заложено стремление к совершенству: он рождает сына еще более высокого, еще более прекрасного, умного. Мир представляется стройным целым, в котором блаженство высших членов опирается на деятельность и энергию низших. Мировая история представлена в таком светлом виде, что самые темные эпохи оставляли место ожиданию лучшего будущего. Все сбудется в свое

время, и болезненные стоны твари разрешаются рождением третьего сыновства. В связи с этим воззрением стоит то, что Василид ни одного из элементов не обрекает на погибель.

Но при этом мы нападаем на такой пункт, где проявляются пессимистические воззрения Василида. За миром отрицается право на бытие, если посмотреть с точки зрения третьего сыновства. Раз третье сыновство выделится, то мир теряет raison d'être своего бытия, хотя он не обрекается на погибель. Филокринисис сыновства ведет за собою то, что и другие элементы подвергаются разделению. Каждый элемент занимает то место, которое ему свойственно. Очевидно, мир, несмотря на свои прекрасные законы, в своей основе есть какая-то ошибка и поэтому самому предназначен к разрушению. Мир не стоит того, чтобы он существовал, и лишь худшие, лишь слабейшие элементы его участвуют в мировой истории. Все, что есть лучшего и более высокого, устраняется от активного участия в развитии мира. Самое евангелие лишь ускоряет этот болезненный процесс разделения и вовсе не указывает для смешения дальнейшей цели. Это отрицательное отношение ко всему несыновнему в системе Василида представляется тем более жестоким, что психическое в лице архонтов, их сынов и Духа, здесь не раз доказало покорность высшим целям. Некоторые (Баур) усматривают глубокий философский и нравственный смысл в этом низвержении архонтов: так ниспадает в ничтожество все, что в известные моменты истории казалось великим, лишь только саморазвивающийся дух поднимается выше этого великого. Но при этом упускают из виду, что само психическое было захвачено движением к этой высшей ступени развития и между ним и высшим идеалом поставлена лишь искусственная преграда.

Конец мира является в такой форме, что сыновства возносятся к Богу, психические элементы — в гебдомаду, а высшие элементы — в огдоаду. Но вместе с тем Василид считает и это нетвердым. В мире заложены такие элементы, что никакое разделение в действительности невозможно. Лишь неорганическая материя способна принять устойчивое равновесие по закону тяжести; все духовное не подлежит такому равновесию. Поэтому Василид предполагает, что лучшие элементы мира будут стремиться к высшему; но так как это не достижимо, то произойдет

то, как если бы рыбы задумали питаться на горах, вместе с овцами,— травой. Не сущий (οὐκ ὤν), чтобы не допустить страданий мира, пошлет «великое неведение». Элемент — замечательный у гностика: гносис, хотя и величайшее благо, но не для всех применимое. Это великое неведение внесет успокоение и блаженство. Архонт нашего мира не будет знать, что выше его есть великий архонт; этот последний не будет знать о существовании сыновства и не сущего. Ничто не будет испытывать болезненного влечения к высшему; мир не будет бесплодно страдать.

Таким образом, Василид оказался не в силах поставить во свете разума все моменты мира и кончил частичным отречением от гносиса, когда в конце мира выдвинул на сцену «великое неведение» как условие относительного блаженства и тем насильственно задержал на низшей степени совершенства большую часть мира, признавая таким образом, что в панспермии, даже очищенной от высших элементов, заложены такие высокие начала, что их последовательное раскрытие дало бы только ряд бесплодных мучений. Таким образом, разлад между добром и счастием, между действительностью и идеалом у Василида остается непримиренным.

В такой форме представляется система Василида по «Философуменам», и нет оснований предполагать, что это изложение принадлежит лицу, иронизирующему над гностиками. В сущности Василид коснулся той проблемы, которой не решает и христианская догматика: именно, как возможно блаженство праведников при страдании грешников, которые при земной жизни были их друзьями? Не выражает ли изречение Библии: *«насыщуся внегда явитимися славе Твоей»* (Пс. XVI, 15) того, что человек в блаженстве придет в такой экстаз, что не будет знать ничего из окружающего? А такое состояние близко к «великому неведению».

Валентин

Величайшим представителем александрийского гносиса является Валентин. Родом он был из Египта, а некоторые имена в его системе, если не считать их занесенными отъинуду, указывают на его семитическое происхождение. Учил он в Александрии,

затем около 140 года перешел в Рим и здесь представлял столь значительную силу, что чуть не сделан был епископом Рима; но ему предпочли Пия. Может быть, в Риме, а может быть, в Кипре произошел разрыв его с церковью. Умер около 161 года.

Его глубокомысленная, блестящая всею роскошью поэтической фантазии система нашла многих последователей и произвела такое впечатление на современников, что dii minorum gentium (боги малых народов) гносиса невольно подчинились ее преобладающему влиянию. Гносис Валентина при этом более, чем всякая другая система, нам известен, потому что о нем более сохранилось источников, и по его системе составлено обыкновенное ходячее представление о гносисе[37]). Против валентинианства собственно направлял свое сочинение — «Против ересей» Ириней лионский. Против системы Валентина направлены и замечания знаменитого Оригена, который в толковании на евангелие Иоанна имел в виду комментарий ученика Валентина Ираклеона на это евангелие.

Гносис Валентина не представляет однородного целого. Частичными поправками уже Птолемей внес в его систему законченность. В общем она представляет религиозную поэму, составленную мастерски с точки зрения поэзии и с философскою подкладкою, которая выступает здесь яснее, чем в других гностических доктринах. Эта религиозная поэма по своему плану ясно распадается на две части, тесно связанные между собою и в начале и в окончании. Это — история «*плиромы*» и история «*кеномы*», история самого чистого бытия и история безусловной пустоты, чистого небытия. Та и другая половины в свою очередь слагаются из двух моментов, из *создания* и *воссоздания*.

История плиромы. А) Первоначало, Первоотец всего сущего (Προαρχή, Προπάτωρ) есть самосущий «Βυθός», (глубина, бездна бытия), составляющий брачную пару (συζυγία) с «Молчанием» (Σιγή), «Мыслью» (Ἔννοια) или «Благодатию» (Χάρις). Из этой сизигии развивается вся полнота (πλήρωμα) духовного бытия, представляемая 28 новыми эонами, связанными в различные группы. Сперва является «Единородный», «Ум» или «Отец» (Μονογενής, Νοῦς, Πατήρ) в сизигии с «Истиною» (Ἀλήθεια). Вместе с первою парою эта вторая образует первую четверицу (τετράς). Из Ума и Истины происходят «Слово» (Λόγος) и «Жизнь»

(Ζωή); от них «Человек» (Ἄνθρωπος) и «Церковь» (Ἐκκλησία). Эти четыре эона вместе с тетрадою составляют первородную осмерицу (ἀρχέγονος ὀγδοάς). Слово и Жизнь затем развивают из себя пять пар эонов или десятицу (δεκάς), а Человек и Церковь шесть пар, двоенадесятицу (δωδεκάς). Таким образом, составляется полное число 30 (τριαχοντάς), которое и представляет собою всю плирому.

Тесно замкнутый круг плиромы охраняется безбрачным (ἄζυγος) «Пределом» (Ὅρος), или «Крестом» (Σταυρός), который, посредствуя между бытием и небытием, стоит настороже, как предел, т. е. как отрицательная сила, разделяющая все разнородное, и как крест, т. е. как положительная сила, закрепляющая на месте существующий строй. Этим и заканчивается первый момент истории плиромы, ее генезис.

Б) Но в самой плироме существует различие в интенсивности света и жизни. Четверица, восьмерица, десятирица и двоенадесятица — это степени, по которым проходит духовная жизнь diminuendo, ослабляясь по степени, как слабеет звук, удаляясь от своего звучащего центра. Все эоны, от первого до последнего, стремятся к познанию «Глубины». Но адекватно познает его только «Единородный». Он, сый в лоне отчи, хотел бы его исповедать всем эонам (Иоан. I, 18), но ему воспрещает это сделать «Молчание». Таким образом, всю плирому проникает сознание неудовлетворенного стремления, и там, где ведение было всего слабее, эта жажда знания, это ощущение различия между идеалом и действительностию, развивается до мучительного состояния страсти (πάθος). «София», последний женский эон додекады, самовольно порывает союз с «Вожделенным» (Θελητός) и, обуреваемая помыслами, стремится к соединению с Первоначалом, к непосредственному созерцанию его совершенств. Ей грозило бы полное уничтожение в бездне самосущего, если бы «Предел» не стал поперек дороги и не удержал ее от стремления. Но ее болезненная страсть разрешается тем, что она сама собою зачинает и рождает «Помышление», Ἐνθύμησις, жалкое и убогое женское существо без вида и формы, уродливый выкидыш. Таким образом, нарушен был непреложный строй плиромы, и среди ее идеального света явился урод. Последовательное развитие духовной жизни оказывается невозможным.

Новый период в истории плиромы открывается тем, что низшие эоны, даже не эоны второй четверицы, но сами Ум и Истина, производят «Христа» и «Св. Духа» (ср. евр. רוּחַ — femininum). Эта новая сизигия по своему происхождению уравнивается с первою парою второй четверицы. Христос и Св. Дух прежде всего успокоили взволнованный дух «Мудрости», освободили ее от овладевшего ею помысла и возвратили ее «Вожделенному». «Предел» выбросил Ἐνθύμησιν за границу плиромы. Затем Христос всем эонам разъяснил природу сизигий, доказал, что Βυθός постижим только для Единородного, что именно в этой непостижимости и заключается причина вечного существования самой плиромы, всех ее эонов, и напротив, что только есть в божественной жизни познаваемого, то в совершенстве открыто в Сыне. А Св. Дух своим влиянием водворил между эонами блаженное равенство, условие истинного спокойствия. Все эоны, от высшего до низшего, стали Умами и Словами, Человеками и Христами, а все женские эоны стали таким же образом Истинами, Жизнями, Церквами и Духами. Неизреченная радость сменила теперь болезненное возбуждение, и переполненные благодарностию за свое бытие, все эоны воспевают гимн верховному началу и, по соизволению Христа и Духа, запечатленному Единородным, каждый эон производит, что только в нем есть лучшего, в честь и славу Βυθός'у. Таким образом, является эманация всей плиромы в ее совокупности, чистейший цвет ее, «совершеннейшая краса и звезда, совершенный плод», Иисус, называемый также πατρωνυμικῶς, по своему отцу, Христом и Словом. Его окружает свита (δορυφόροι) низших духов, его «сверстников», именно ангелов; но ему нет невесты в плироме. Его вечное назначение — спасти погибшее; поэтому он есть Σωτήρ. Этот перл совершенства в конце времен должен составить сизигию с отверженцем плиромы, Ἐνθύμησις.

Таким образом, жизнь плиромы теснейшим образом связывается с жизнию мира. Генезис эонов кончается тем, что София зачинает Ἐνθύμησιν и тем полагается первое основание миру. В Иисусе конкретно осуществляется высший идеал плиромы в ее восстановленной и упроченной гармонии; но полнота жизни Иисуса обусловливается лишь спасением мира. Цель плиромы и цель кеномы совпадают между собою до тождества.

В изложенной части системы Валентина, в истории плиромы, содержится богословское учение этого гностика. Отличие его гносиса от других форм состоит в данном случае в том, что те обыкновенно обходят учение о Боге в самом себе, между тем как Валентин развивает его с особенною полнотою. Только в его системе учение об эонах, у других гностиков предлагаемое лишь отрывочно, находит свое идеальное выражение. Как смотреть на эти своеобразные существа, представляемые с чертами столь конкретными, что они кажутся слишком похожими на ангелов церковного учения? Введены ли они только для того, чтобы посредствовать между миром и Богом, или их бытие имеет более глубокие корни?

Задача гностического философствования — объяснить происхождение зла или, в самой мягкой постановке вопроса, объяснить, как из бесконечного произошло конечное. При дуалистической основе конечное есть среднее пропорциональное между абсолютным и материю, так сказать, смесь того и другой. Там, где материя есть живая злая сила, это смешение понятно: оно результат борьбы между обоими началами. Но там, где второе начало есть чистое ничто, борьба становится невозможною и задача является в высшей степени трудною: нужно конечное, столь различное от бесконечного, объяснить только из бесконечного. Свободного самоограничения бесконечной силы в творческом акте гносис не предполагает. Поэтому действие абсолютной силы должно быть адекватно ей самой, причине должен соответствовать ее эффект, ее энергия. От абсолютного может происходить только абсолютное же. Большинство гностиков, до Василида включительно, уклонялось от трудного начала и предлагало без объяснения мир и Бога. Валентин попытался разрешить эту философскую проблему и в жизни абсолютного открыть черту ограничения и из нее произвести нечто низшее, чем первое начало. Все достоинство рассматриваемого отдела его системы состоит в том, что она написана ad hoc, в космологических интересах, и тем не менее все развитие держится здесь в сфере абсолютного и мы имеем дело с богословием в собственном его элементе. Система Валентина тем и хороша, что она разрабатывает богословие, но для своей цели — ad hoc, и благодаря твердому сознанию этой цели, ей, хотя отчасти,

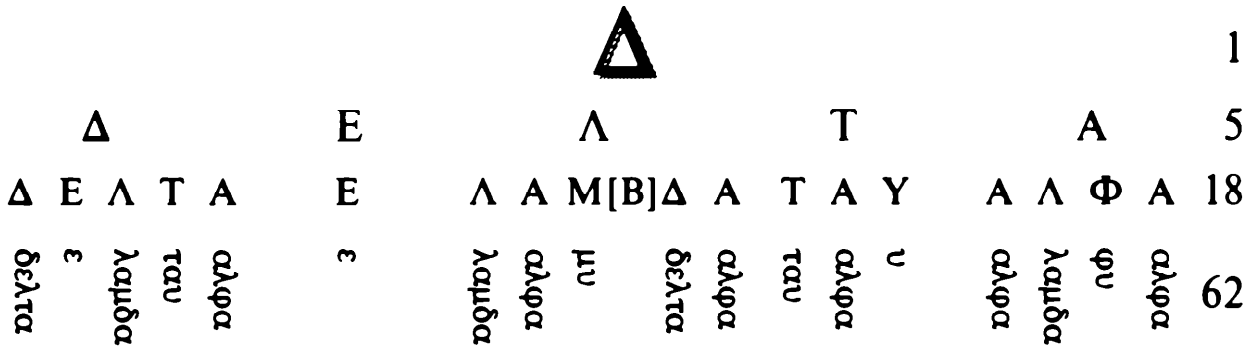
удается представить решение вопроса о происхождении конечного из бесконечного.

«Вифос» Валентина непостижим, как и первое начало Василида, но непостижим по другим основаниям. Не сущий Василида представляется слишком бессодержательным; он — почти ничто; напротив, содержание «Пропатора» слишком богато и глубоко: он — Βυθός. Не познаваемый сам в себе, он живет, однако же, жизнию духа, об этом можно догадываться потому, что его σύζυγος есть Ἔννοια или Χάρις. Его жизнь, следовательно, есть жизнь мысли и вместе глубочайшего самоблаженства (gratia), хотя определение этой жизни и невозможно, потому что он живет в глубоком молчании. Но раз Вифос есть духовное существо и мысль, ἔννοια, ему присуща, как его состояние, назовем ли его формою или содержанием бытия его,— в недосягаемых глубинах его самосознания положен мотив для его раскрытия ad extra: в самом тончайшем процессе мысли, какой только вообразим, уже есть различение мыслящего и мыслимого, есть момент объективирования (ср.также: ἀγάπη ἦν ὅλος, ἡ δὲ ἀγάπη οὐκ ἔστιν ἀγάπη, ἐὰν μὴ ᾖ τὸ ἠγαπημένον)[38]). Поэтому Валентин очень удачно движущий мотив раскрытия приписывает именно τῇ Ἐννοίᾳ или Σιγῇ: «она восхотела порвать узы и увлекла своим обаянием само Величие (ἐθήλυνε τὸ Μέγεθος), и, соединившись с ним, показала Отца истины».

В этом смысле понимает этот пункт учения Валентина и *Марк*, один из видных представителей этой секты на западе, живший во второй половине II века. Он видоизменил до некоторой степени доктрину своего учителя, но основной смысл ее понимал лучше, чем какой-либо посторонний ее толкователь. А из слов Марка становится вполне ясным, что все эоны — это моменты внутренней жизни Божества. «Желая облечь в формы невидимое (μορφωθῆναι ἀόρατον), Вифос произнес подобное ему Слово. Оно, представши ему и нося образ невидимого, показало ему, что такое сам он (ὑπέδειξεν αὐτῷ ὃ ἦν αὐτός)». Таким образом, первая эманация самосущего есть его объективированное самосознание. Но и вся жизнь плиромы есть тот же внутренний процесс божественного духа, точное выражение его содержания.

Вифос произносит свое имя. Оно состоит, по выражению Марка, из 30 букв и 4 слогов. Сперва он отчетливо произносит

первый четырехбуквенный слог: это четверица; затем второй — четырехбуквенный же слог, и этим заканчивается осмерица; затем третий — из 10 букв и, наконец, последний — из 12 букв, получаются десятерица и двоенадесятица. Следовательно, эоны — это только раздельные элементы понятия Бога о Самом Себе. Их жизнь, как многоголосное «Аминь» церковного собрания, есть лишь выражение жизни самосущего. Они — буквы, но в свою очередь с полнотою выражают элементы Божества лишь тогда, когда сами живут всею полнотою жизни. Это Марк поясняет таким образом:



Вообразим себе треугольник. Пока смысл этого трехугольного знака не определился, он — символ Вифоса, объятого молчанием. Но раз мы поняли, что этот треугольник есть буква «дельта», он уже определился до такой степени, что его можно выразить целым рядом (5) знаков, из которых каждый в свою очередь допускает такое же раскрытие. Можно подписать, что это есть ΔΕΛΤΑ. Несмотря на то, что здесь не один только знак, а 5 знаков, здесь содержания ничуть не больше, чем в первом знаке, потому что это также «дельта», как и то. Но в свою очередь каждая из (5) букв этого второго ряда может быть выражена в новом ряде (18) букв, и под каждой из этих последних можно тоже подписать опять точное ее обозначение. Таким образом, содержание одной и той же дельты может продолжаться до бесконечности, и в каждом последующем ряде знаков содержится то же, что содержится и в предшествующем. Таким образом, 5 букв содержат в себе не более того, что имеется в одной первоначальной букве; следующие 18 букв содержат не более того, что предшествующие 5 букв; наконец, дальше из 18 букв получилось 62 буквы, но и они выражают опять-таки одну и ту

же дельту (62 = 18 = 5 = 1). В каждом новом ряде лишь сложнее выражается то же самое содержание. Поэтому внутреннее развитие жизни Вифоса в эонах завершится лишь тогда, когда самая последняя из букв этого имени выразит в своей жизни самую последнюю из бесконечного числа букв, которыми она определяется. «Но,— прибавляет Марк,— каждая буква божественного имени издает только свой звук, а не повторяет божественного имени в его целом». Поэтому каждый эон индивидуально различен от других эонов и вместе с тем — ниже Вифоса. Он раскрывает в себе жизнь бесконечного и в бесконечной интенсивности, но жизнь не в целом, а лишь в одном ее каком-либо определении. В каждом эоне живет сам верховный Вифос, но сознает себя вполне лишь во всех эонах. Таким образом, посредство между конечным и бесконечным найдено: действие абсолютного адекватно самой причине, но это действие есть вся плирома, а отдельные ее части — ниже ее *. Плирома бесконечна, но отдельные эоны стоят уже на пути к конечному.

Это последовательное движение божественной жизни к определенному и законченному тонко очерчено в четырех сизигиях огдоады. Сам Вифос, как дельта, не выяснившаяся в своем различии от простого треугольника, не имеет еще определений. Что он — дух, об этом можно лишь догадываться, потому что на это указывает имя его σύζυγος: Ἔννοια (мысль

* На этом пункте толкование Марка не совсем отвечает действительности (или лучше, правильно понимая смысл валентинианства, он не ищет в этой системе совершенно последовательного развития одной идеи, а видит лишь общую обрисовку, контур нескольких однородных идей). Νοῦς не есть только первый *слог* божественного имени, следовательно, один момент божественной жизни, но объективное отражение целого содержания абсолютного «я». Следовательно, Νοῦς по содержанию не ниже, а равен Βυθός'у. Может быть, эта непоследовательность и побудила Коларбаса (Epiph. 35) перестроить систему Валентина так, что последние шесть эонов огдоады происходят вдруг из самого Βυθός'а непосредственно, а не преемственно друг от друга. В таком случае они действительно только буквы божественного имени и ни в одном из них оно не выражается с полнотою, тогда как по Валентину (Epiph. 31, 27 = Iren.): ἐν ᾧ (τῷ Υἱῷ μονογενεῖ) τὰ π ά ν τ α ὁ Πατὴρ προέβαλε σπερματικῶς. ὑπὸ δὲ τούτου φησὶ τὸν Λόγον προβεβλῆσθαι καὶ ἐν αὐτῷ τὴν ὅ λ η ν τῶν αἰώνων οὐσίαν, ἣν αὐτός ὕστερον ἐμόρφωσεν ὁ Λόγος (В Нем (Единородном Сыне) Отец все произвел семенным образом, им, как говорит [Валентин], было произведено Слово и в Нем [содержалась] вся сущность эонов, которую позднее оформило Само Слово).

вообще, без точнейшего определения). Его сфера — еще молчание. В Единородном духовная природа самосущего выясняется как «Ум», который живет в сфере определенных понятий: его σύζυγος есть уже определившаяся мысль, «Истина». Но в четверице Бог открылся лишь для Себя Самого, an und fur sich; Он сознал Сам Себя (revelatio ad intra). Поэтому Валентин совершенно тактично поставляет здесь, так сказать, колон в развитии жизни самосущего, понимает эту четверицу как своего рода законченное целое. Во второй четверице это содержание постепенно раскрывается ad extra. Ум, сокровенная мысль, является здесь, прежде всего, как бытие обнаруженное, как Λόγος, раскрывшееся «Слово», и его сфера не только представление Истины, а самая «Жизнь», не теория, а действительность. Наконец, в «Человеке» Логос получает еще более конкретное выражение: Ἄνθρωπος живет уже в «Церкви» как определенной форме «Жизни». Это взаимное отношение «Логоса» и «Человека» ясно видно из той проекции их содержания, какая дана в именах эонов десятерицы и двоенадесятицы. Эоны десятерицы *, происшедшие от Логоса, имеют еще характер отвлеченный, метафизический или космический (самобытность, единство, смешение, недвижимость, нестареемость). Но эоны додекады ** уже вполне человечны, их имена переводят нас в мир этический (понятия утешения, отца, матери, веры, надежды и любви).

Взаимное отношение членов огдоады тот же Марк иллюстрирует весьма наглядно. Βυθός и Σιγή еще не имеют представителя в области звуков: молчание есть само отрицание звука. Ум — Истина уподобляются 9 согласным греческого алфавита, так называемым немым, т. е. губным, гортанным и зубным. Слово — Жизнь 8 полугласным, т. е. так называемым плавным, которые слышатся как слабый лепет, и свистящим, которые хотя слабо, но можно произнести. Наконец,

* 1) Βύθιος — Μίξις, 2) Ἀγήρατος — Ἕνωσις, 3) Αὐτοφυὴς — Ἡδονὴ (al. Γνῶσις), 4) Ἀχίνητος — Σύγχρασις (al. Ἡδονή), 5) Μονο (= Ὁλο)γενὴς — Μακαρία (al. Ἑνώτης).

** 1) Παράκλητος — Πίστις, 2) Πατρικὸς — Ἐλπίς, 3) Μητρικὸς — Ἀγάπη, 4) Ἀείνους — Σύνεσις, 5) Ἐκκλησιαστικὸς — Μακαριότης (al. Σοφία), 6) Θελητὸς (ὁ καὶ Φῶς) — Σοφία (al. Μακαριότης).

Человек — Церковь представляют божественную жизнь с ясностью 7 гласных звуков:

Νοῦς — Ἀλήθεια = βγδ. θκπ. τφχ. = 9 немым,
Λόγος — Ζωή = λμνρ. ξοξψ = 8 полугласным,
Ἄνθρωπος — Ἐκκλησία = αεηι. ουω = 7 гласным.

Таким образом, содержательность жизни абсолютного постепенно, так сказать, сокращается. Разнообразие звуков убывает, из 9 звуков получается сперва 8, а потом 7; но в то же время звук выигрывает в своей ясности и становится все слышнее и слышнее.

Мысли, что в эонах Вифос живет своею собственною личною жизнию, противоречит, по-видимому, их совершенно конкретный характер. Они — скорее самостоятельные реальности, ипостаси, чем силы или определения самосущего*. На самом деле переход от последнего представления к первому весьма нетруден. Если в человеке его силы и качества не имеют самостоятельного (ἐνυπόστατος) бытия, то, может быть, рассуждали тогда, это лишь следствие его ограниченности. Напротив, в реальнейшем существе, в Боге, каждое Его определение может и должно иметь самостоятельную реальность. Христианские философы — теисты всех времен отношение Сына к Отцу представляют или под формою отношения содержания к бытию (Сын есть, так сказать, реальность, содержание, а Отец только экзистенциальность) или же, примыкая к воззрению Августина, понимают отношение Отца к Сыну, как отношение одного момента сознания к другому. В том и другом случае действительность Их ипостасного различия, не данная в поясняющей аналогии, оставляется вне всякого сомнения в поясняемом догмате. Таким образом, если Валентинова триаконтада состоит из 30 эонов, то в своем основании она развивается из того же воззрения, посредством которого философы стараются объяснить себе бытие троичного Бога: триаконтада есть удесятеренная триада (христианская Троица).

Такое конкретное, чисто антропоморфическое представление эонов было, между тем, весьма немаловажно для дальней-

* Ср. Tertullian. adv. Valent. c.4 о Птолемее: nominibus et numeris aeonum distinctis in personales substantias,— — quas Valentinus in ipsa summa divinitatis, ut sensus et affectus et motus incluserat (именами и числами эонов, разными в личных субстанциях,... которые Валентин включил в самую вершину божества как чувства, переживания и волнения).

шего развития этой религиозной эпопеи. Переход от бесконечного к конечному, от духовного к психическому сделан от этой дополнительной черты (антропоморфизма) в представлении об эонах. Как отвлеченные силы или качества, они могли быть ниже Бога (как части ниже целого), могли существовать вечно (как вечное воспроизведение одной из многосложных сторон жизни Божества), могли различаться между собою (по степени содержательности или ясности выражения в них самосущего). Но только тогда, когда эти черты эонов представлены антропоморфически, когда они превратились в существа с личным самосознанием, возможно такое представление о страстном влечении Софии, которое разрешилось рождением Ἐνθυμήσεως, помысла, т. е. психического начала, которое, при всей своей несоизмеримости с божественным, лишь из него объясняется. На этом пункте дан переход (от страсти, возможной только в конкретном существе) ко второй части поэмы, к истории кеномы.

История кеномы. А) Выброшенная «Пределом» за границу плиромы, в кеному, Ἐνθύμησις, нечто без образа и вида (ἄμορφος καὶ ἀνείδεος), носится около границ плиромы. Христос — восстановитель строя последней — простер свою милость и на Энфимисис: Он простер на кресте свои руки, т. е. не оставляя плиромы, чрез ее предел коснулся Энфимисис и дал ей в первый раз вид и форму. Она стала существовать. Это было *первым ее образованием — только по существу:* μόρφωσις ἡ κατ' οὐσίαν μόνον. В ней пробудилась жизнь духа. Но ей не дано было еще познания. Светлый образ Христа исчез, а Ахамот, т. е. мудрость (Ἀχαμώθ, חָכְמוֹת, евр. множ. = мудрости) устремилась к плироме. Но Предел заградил ей путь, произнесши пред нею страшное имя «Ἰαώ». Она осталась в пустом пространстве, подверженная аффектам еще более сильным, чем испытанные прежде ее матерью, горнею Софиею. Ахамот печальна (λύπη), потому что ей не удалось проникнуть в плирому. Она страшится (φόβος), как бы ее пробужденная жизнь не исчезла так же, как исчез свет Христа. Она томится страшным неведением во всем (ἄγνοια) и это производит в ней гнетущее сознание полной беспомощности (отчаяние, ἀπορία). Но — таково свойство природы конечного духа, в котором заложено смутное сознание идеального — ее горькие слезы печали прерываются радостною улыбкою, когда

она вспомнит о светлом образе Христа. Мысль ее чаще и чаще обращается к плироме (ἐπιστροφή) с мольбою и раскаянием (ἱκεσία, δέησις, μετάνοια) *.

Таким образом, ей присуща возможность восторжествовать над своими страданиями. Но этой победы она достигает лишь тогда, когда сам Иисус, окруженный светлым строем ангелов, предстал ей в кеноме и просветил ее светом ведения. Это было ее *второе образование — по знанию:* μόρφωσις ἡ κατὰ γνῶσιν. Теперь она уже объективно относится к своим аффектам и освобождается от них. В чувстве радости она порождает духовное начало по подобию ангелов, но она сама не выше этой духовной природы, а лишь единосущна ей и потому не может образовать ее. Тогда, движимая Иисусом, она направляет свою творческую силу на свои аффекты и создает из обращения — психическую природу (δεξία) и ее отца и царя материальной природы (ἀριστερά) — демиурга. Из низших аффектов она создает: из печали — материю, из ужаса — горы, из слез — моря, из отчаяния — демонов.

Так положено было начало низшему миру, который в своем строе и в своей истории должен быть отображением плиромы. Ахамот возносится над семью планетными пространствами в τόλος τῆς μεσότητος («место середины») на границе плиромы и кеномы, на восьмое небо, восьмерицу, которая должна быть отобразом огдоады, существующей в плироме. Неведомая и для самого демиурга, она есть образ невидимого Вифоса. Напротив, демиург, начало всего сотворенного мира, есть подобие Единородного. Под влиянием Ахамот он, сам того не сознавая, творит все по идеям плиромы: не зная сам «Человека», он творит человека из психического и земного элементов, а Ахамот вдыхает в него искру рожденного ею духовного начала. Человек стал выше своего творца. С течением мировой истории все яснее и яснее выделяются три рода людей: 1) *вещественные* (ὑλικοί, χοϊκοί; Каин; Лук. IX, 57. 58), всецело отдающиеся чувственным влечениям (язычники), 2) *душевные* (ψυχικοί; Авель; Лук. IX, 61. 62),

* Следует заметить, что русское слово «раскаяние» неточно передает мысль Валентина. Мы не можем понять, в чем могла раскаиваться Ахамот; но это будет понятно, если мы станем на ту точку, что Валентин говорил по-гречески (по-гречески раскаяние — μετάνοια), а с другой, как природный семит, мыслил по-семитски (евр. תשובה обозначает собственно «обращение»).

единосущные демиургу и его любимцы (иудеи), и 3) *духовные* (πνευματιχοί; Сиф; Лук. IX, 60; XIX, 5), высоких стремлений которых демиург не понимал, но к которым он относился с смутным уважением: он часто избирал из них (потому что только лучшим душам Ахамот сообщала пневматическое начало) своих пророков. Таким образом, руководимые Ахамот, они и могли сообщать людям пневматические истины. Общества, представителями которых были каиниты, всецело отдаются чувственным влечениям. Из них образуются язычники.

Б) Когда же наступило определенное время и сошел на землю обещанный демиургом психический Мессия, с ним при крещении соединился горний Иисус-Спаситель, сошедший на него в виде голубя. Так как материя по самой природе своей обречена на погибель, то тело Мессии (нижнего Христа) состояло из психических элементов и только χατ' οἰχονομίαν («по домостроительству») оно было видимо и осязаемо. Поэтому даже нижний Христос прошел чрез Марию лишь как вода проходит чрез трубу (χαθάπερ ὕδωρ διὰ σωλῆνος). Иисус открыл людям высшее ведение: в своей природе, истории и учении Он проявил тайны плиромы. Его четырехчастная натура (1. Иисус, и в нижнем Христе — 2. духовное от Ахамот, 3. душевное от демиурга и 4. σῶμα οἰχονομιχόν, «домостроительное тело») была символом четверицы. Его 30 лет от рождения до крещения указывали на 30 эонов, из которых слагается плирома. Воскресив 12-летнюю дочь Иаира, исцелив 12 лет страдавшую кровоточивую, Он символически указал на страдания 12 эона додекады, Софии, а в своем предсмертном томлении изобразил тайну страданий Ахамот (печаль, Мф. XXVI, 38; страх, Мф. XXVI, 39; беспомощность, Иоан. XII, 27). Самое распятие Его не имело никакого искупительного значения: горний Иисус отделился от нижнего Христа, когда он был еще приведен к Пилату. Его духовный элемент был также недоступен страданию. Лишь психический элемент страдал на кресте, но и то не в собственном смысле, а лишь таинственно (μυστηριωδῶς), чтобы изобразить, как горний Христос (ὁ ἄνω Χριστός) некогда простер на кресте свои руки и сообщил Ахамот образование по существу. Наконец, явившись по воскресении как бы некоему извергу, апостолу Павлу (1 Кор. XV, 8), Спаситель раскрыл тайну своего явления

другому извергу, выброшенной из плиромы Ахамот, и ее образования по ведению. Наконец, в Евангелиях символически указаны величайшие тайны плиромы. Валентинианская система есть своеобразное толкование на первую главу Евангелия от Иоанна. Именно, по мнению валентиниан, тетрада указана в ст. 14 (Πατήρ, т. е. Βυθός, Χάρις, Μονογενής, Ἀλήθεια), огдоада в ст. 1 и 4 (Λόγος ἐν ἀρχῇ [= Νῷ, начало откровения] ἦν πρὸς τὸν Θεὸν [= Βυθόν]. ἐν αὐτῷ [τῷ Λόγῳ] ζωὴ [Его σύζυγος] ἦν καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων [т. е. от Ζωή — Ἄνθρωπος, а его σύζυγος — Ἐκκλησία при этом подразумевается сама собою]).

Таким образом, значение христианства по валентинианскому воззрению состоит лишь в сообщении гносиса и в облегчении для пневматиков способа к освобождению из материи. Впрочем, духовное не может погибнуть по самой своей природе, равно как материальное не может избавиться от погибели. Напротив, душевные могут или путем подвигов примкнуть к стороне духовных или ниспасть до вещественных; впрочем, и это зависит не столько от их свободного расположения, сколько от естественных задатков их (есть души добрые по природе и души злые).

Завершением всего мира будет то, что весь пневматический элемент, посеянный Ахамот в душах праведных еще в младенческом виде, но здесь воспитанный и развившийся до зрелости, освободится от уз мира. Тогда Ахамот вступит в плирому, как сияющий брачный чертог, и составит сизигию с предвечным женихом своим Иисусом. Вместе с нею войдут туда и все «духи» (πνεύματα), как невесты (ср. евр. רוחות femin.) ангелов — δορυφόροι (букв. «копьеносцев, телохранителей»). Демиург, это доброе по своей натуре, но только ограниченное существо, которое никогда не противилось мановениям плиромы,— демиург, который, узнав истину от Иисуса, как евангельский сотник преклонился пред Ним и перешел к Нему со всем своим воинством, и даже — как Симеон — словами: «Ныне отпущаеши раба Твоего, Владыко!», приветствовал в Нем своего избавителя от тяжкого бремени мироправления,— войдет теперь с окружающими его праведными душами в оставленную Ахамот огдоаду, и здесь они найдут совершенное успокоение (ἀναπαύσονται εἰς τὸ παντελές),

первый — в награду за свое рачительное и благотворное для церкви управление миром, последние в награду за добродетельную жизнь. В то же время скрытый в глубине вещей огонь прорвется наружу и истребит и иликов, и недостойных психиков, и саму материю.

Многие черты космологической системы Валентина выгодно отличают ее от других гностических учений. Дуалистическое начало остается здесь совсем в тени. Кенома только пуста, и не в силах произвести своего подавляющего действия даже на отверженную Ἐνθύμησιν. Сама материя есть только отложившийся, кристаллизовавшийся аффект этого странного существа, которое, при всех своих несовершенствах, есть все-таки продукт жизни самого Бога (черта пантеистическая, почему и «Человек» является как самооткровение Бога). В истории Энфимисис дан высокий образец человеческого духа, и в самой тяжкой борьбе с самим собою носящего в себе спасительный идеал неземного и, наконец, при небесной помощи побеждающего. В Софии-Ахамот, просветленной страданиями, которая входит наконец в плирому как невеста совершеннейшего Иисуса, указан высокий смысл нравственной жизни человечества. Зло в мире не играет подавляющей роли. Сам демиург есть существо доброе, но только невысокого ведения. Даже и лучшим психикам обещана высокая степень блаженства. Жизнь имеет свою ценность и для человеческого духа: он нисходит на землю в состоянии младенческом, а возвращается к Софии — как зрелый муж.

Но общегностическая основа и здесь проявляется в своем подавляющем виде. Смысл жизни для пневматиков понять слишком мелко. Золото и в грязи блестит; дух спасется, как бы он ни жил, и его совершенствование на земле — какое-то подобие чисто натуралистического процесса. Нравственные подвиги и для самих психиков теряют свое значение оттого, что как к спасению, так и к погибели и их определяет сама природа[39]).

Искупление понято, по обыкновению, поверхностно. Оно состоит исключительно в научении, и здесь эта гностическая особенность высказывается сильнее, чем где-либо. Распятие Мессии на кресте было только воспроизведением, отобразом того, как горний Христос простер в плироме на кресте свои руки и таким образом дал первое образование Ахамот-Софии. Затем,

самый факт распятия исторически уравнен с таким событием, как обращение апостола Павла. Последнее, по представлению Валентина, имеет не только не меньшее значение в деле искупления, но даже, пожалуй, большее, потому что оно соответствует окончательному образованию Софии по ее ведению. Христианство понято внешним образом: оно не вносит никакого духа жизни, а лишь приносит весть о близком окончании мира. И это представление выражено в том, что демиург, этот живой символ мира, приветствует Спасителя как дряхлый старик, который с радостию ждет только своего преставления. Жизнь мира не оправдана здесь по своей цели, как не оправдан он и по своему происхождению. Самый исходный пункт мира представляет неразрешимую загадку. Начинается он страданиями Софии-Ахамот, но эти страдания постигают ее не за ее вину; таким образом, мотивировать их с нравственной стороны очень трудно, а они-то и полагают основание самобытию мира. Следовательно, все мироздание колеблется здесь в самом своем корне.

Школа Валентина скоро разделилась по вопросу о теле Христа на две самостоятельные ветви: *восточную*, которая приписывала ему лишь духовное тело, и *западную — италийскую*, которая довольствовалась только отрицанием материального и допускала психическое. Вообще же учение об эонах подвергалось переделке в частностях. Школа италийская была замечательнее восточной. К последней принадлежали *Аксиоником* (*Axionicus* или Azionicus) в Антиохии и *Вардесан* (Ardesianes, Bardesanes, Bar-Daisan). К первой — *Ираклеон* (замечательный своим аллегорическим толкованием на Евангелие от Иоанна) и *Птолемей* (послание к Флоре о Ветхом Завете), отличавшиеся умеренным направлением, сближавшим их с церковью, затем Коларбас (по Бауру, не личность, но понятие: כָּל–אַרְבַּע kol'arba', вся четверица, или קול ארבע qôl-'arba', голос четверицы), и вышеупомянутый *Марк*, пришедший из Сирии и облекший доктрину Валентина в каббалистические формы (неистощимая игра в буквы и числа)[40]).

Карпократ

По либертинистической тенденции особенно известна школа Карпократа (александрийца), современника Василида.

Он учил, что начало всего есть μονάς, единица, от которой все исходит и к которой все возвращается. Мир сотворен ангелами (ἄγγελοι κοσμόποιοι), отпавшими от монады. Поэтому зло есть самый принцип индивидуальности, который мироздатели хотят закрепить законом и народными религиями. Но избранные души помнят о своем высоком происхождении и стремятся к единству. Такие были и в мире языческом, таков же был и Христос, сын Иосифа и Марии. Их путем должны идти и все другие — с надеждою на совершенство равное, а может быть, и высшее, чем то, какого достиг Христос. Этот верный путь есть попрание законов мироздателей, под руководством естественных влечений, с нирваною (единством) в перспективе (буддизм). Природа ни добра, ни зла; не важное дело сохранить свою независимость от материи, подавляя свои чувственные влечения; закон будет попран тогда, когда гностик отдается им, но не побеждается ими. Христа они почитали наравне с Орфеем, Пифагором, Платоном и др. Сын Карпократа, Епифан, ввел общение жен. Ему построен был храм в Кефаллинии («культ гениев»).

Сатурнин

Важнейший из представителей гносиса сирийского — Сатурнин или Саторнил [41]), учивший в Антиохии при Адриане (117–138). Его система не сложна. Из «неведомого Бога» (ἄγνωστος θεός) эманатически происходит ряд эонов. Самые слабые из них, семь планетных духов, являются как ангелы миродержцы (κοσμοκράτορες). Во главе их стоит иудейский Бог. Они вздумали создать себе царство, независимое от плиромы. С этой целью они делают набег на вечно враждебную свету материю, в которой властвует сатана, и захватывают часть материи. Они творят из нее мир и, по подобию ниспосланного им неведомым Богом вдали носившегося пред ними светлого образа, создают человека. Но это жалкое существо не могло даже стоять прямо и только ползало, как червь. Бог сжалился над несчастным творением, все ж таки созданным по Его образу и подобию, и, послав в него искру (σπινθήρ) света, одушевил его, таким образом, пневматическою жизнию. Но этого рода людям сатана противопоставил других людей, сотворенных из материи,

и при посредстве их стал жестоко преследовать первых. Бог иудеев был слишком слаб, чтобы защитить их. Он посылал пророков, но им сатана с успехом противопоставил своих собственных лжепророков. Наконец, благий Бог для спасения пневматиков послал в призрачном теле Своего Мессию, первого эона — Νοῦς, который и научил людей, как посредством гносиса и строжайшего аскетизма совершенно освободиться от уз материи и не только от сатаны, ее властителя, но и от всех ангелов миродержцев. Строжайший аскетизм лежал в принципах этой секты; брак и мясная пища здесь считаются недозволенными.

Из этого очерка теоретического учения Сатурнина видно, как трудно оправдать на деле обычное деление гностических систем на александрийские и сирийские, предполагая в первых лишь слабую дуалистическую, а в последних сильную дуалистическую основу. Сатурнин, правда, дуализм подчеркивает с одного конца, усиливая принципиальное различие между Богом и материею тем, что последней дает своего живого и личного представителя, сатану, который даже сам творит особого рода людей. Но в других подробностях дуализм этой сирийской системы — просто бесцветен в сравнении с различными разветвлениями систем, которые признаются александрийскими. Например, у Карпократа ангелы мироздатели стоят в более враждебном отношении к верховному Богу, создают мир, так сказать, на зло Ему; у Сатурнина человек не только создан по образу Бога, но и одушевлен Им Самим; ангелы — миродержцы здесь только бессильны, но Богу не враждебны. Затем, в других разветвлениях александрийской системы борьба материи с Богом ведется гораздо упорнее, и при начале мироздания сама материя переходит в наступление по отношению к царству света; у Сатурнина материя держится только оборонительно, нападение на нее делают сами ангелы. Сатане не удается здесь вырвать из царства света ни одного члена, как это не раз повторяется у александрийцев. Ангелы не думают противиться Богу: они только бессильны осуществить свои добрые намерения. Сравните с этим положение Ялдабаота. Неведомый Бог вдруг осуществляет свои цели через Мессию: здесь нет того ряда ужасных поражений, которые испытывает верховная сила в борьбе с материей в доктрине Юстина. Наконец, докетизм встречается

и у александрийцев (сифиане, позднейшие василидиане, Валентин). Лишь ригористическая мораль отличает Сатурнина и других так называемых сирийцев от александрийцев.

Маркион

Как на другой замечательный образец сирийской системы можно указать на систему Маркиона, но указать можно лишь с оговоркою. В ученом мире на западе уже давно повторяется тезис, что Маркионова система не есть гностическая. В 1823 году этот тезис поставлен был в докторской диссертации *Гана* (*Hahn*). В 1874 году его опять повторил сполна известный современный ученый *Гарнак* (*A. Harnack*, De Apellis gnosi monarchica. Lipsiae 1874: Marcion perperam gnosticus vocatur). В самом деле, характеристические особенности маркионитства представляют слишком немало отличий от общего направления систем гностических[42]).

Маркион, по преданию, был сын синопского епископа. Христианству он отдался, по-видимому, со всем жаром своей сильной и энергичной натуры. Он начал с отречения от своего имущества. Но он не мог примирить любвеобильного характера Нового Завета с суровостию Ветхого Завета. Та связь с иудейскою историею, какую удерживает христианская церковь, представлялась Маркиону бесплодною, осужденною Христом попыткою влить новое вино в мехи ветхие (Мф. IX, 17). Полемические места из посланий ап. Павла дали ему точку отправления для своеобразного представления ветхозаветной и новозаветной истории. Его система, несмотря на громадные разности в основных приемах, напоминает некоторыми своими чертами представления новотюбингенской критической школы. Вероятно, этот именно рьяный антиюдаизм Маркиона, а не другой порок, не отвечающий его суровому аскетическому характеру, и побудил его отца отлучить его от церкви. Маркион удалился в Рим (при папе Игине, 137–141). Здесь он встретился с сирийским гностиком Кердоном, и под его влиянием доктрина Маркиона получила гностическую окраску. При Елевфере (174–189) он был отлучен от римской церкви и отделился от нее окончательно.

Маркион решает собственно не гностический вопрос о происхождении мира, по крайней мере не в той его постановке,

какую давали ему гностики. Точку отправления для себя он берет в христианстве и ставит прямо вопрос об отношении между Ветхим и Новым Заветом. Маркион не признавал никакого особого, будто бы ему преданного таинственного откровения. Он пользуется каноническими священными книгами самой церкви, но только одни из них сокращает, а другие отбрасывает. Он образовал свое искаженное евангелие, положив в его основу Евангелие Луки и свой апостольский кодекс из 10 посланий ап.Павла, с исключением посланий соборных, пастырских и к Евреям, написал особое сочинение, Ἀντιθέσις, в котором доказывал свой основной пункт, что Бог Нового Завета не может быть тождествен с Богом Ветхого Завета.

Для характеристики того, что он сделал из евангелий и апостольских писаний, можно привести несколько строк. Известное изречение Христа (Мф. V, 17) читалось в таком искаженном виде: «Я пришел разорить закон, а не исполнить его». Затем в обращении Христа в молитве к Богу (Лук. X, 21) читается у Маркиона: «Славлю Тебя, Отче, Господи неба» (с опущением слова «и земли» потому, что землю он не считал творением верховного Бога). Затем Христа обвиняют перед Пилатом (Лук. XXIII, 2) с таким дополнением: «мы нашли, что он развращает народ, разоряет закон и пророков, отвращает жен и детей». Характеристично также в смысле его противоположности общегностическим приемам, что он терпеть не мог аллегоризма и выставлял прямо положение, что не следует Писание толковать аллегорически.

Церковно-практическая жизнь была в потребностях его натуры. За строгий аскетизм хвалят его даже древние его противники. Устройство, данное им своей секте, было просто, но в общем церковное. Его последователи, как он называл их, «συνταλαίπωροι καὶ συμμισούμενοι», товарищи его бедствий, разделявшие с ним людскую ненависть против него, разделялись на совершенных и оглашенных. Но Маркион установил то отличие в сравнении с церковию, что его оглашенные обязаны были прсутствовать при всех частях богослужения на том основании, что им, как менее просвещенным, тем более нужно было поучаться в христианской истине.

Маркион, судя по всем данным, не составил строго выработанной системы. Может быть, уже в его собственных отдельных

выражениях крылись различные противоречия, которые послужили основанием для разногласия среди его собственной школы. Первоначальную систему Маркиона восстановить поэтому трудно, так как до нас она дошла уже с дополнениями из позднейшего периода, и наиболее связное ее предание, сохранившееся в сочинении Эзника багревандского, армянского епископа V в., представляет уже позднейшую переработку маркионитства. Нужно, однако, думать, что исходным пунктом воззрения Маркиона был чистый дуализм, и притом самый резкий.

Благому Богу, Отцу Христа, он противопоставил злое начало, именно в лице праведного демиурга, праведного мироздателя: «δίκαιος» было для Маркиона то же, что «κακός». По крайней мере, сохранилось одно его выражение: «демиург зол и злы его творения». Он стал на почву совершенно принципиальную. Признав одно только христианство, он с одинаковым отрицанием относился к всему, что не было христианством, не полагая никаких степенных различий между нехристианскими обнаружениями. Поэтому он составил и на иудейство взгляд, слишком смущавший даже непосредственных его учеников,— думал, что иудейство по своему качеству не отличается от язычества. До такой высокой степени антиюдаизма даже ближайшие последователи Маркиона не могли подняться, поэтому они и принялись перерабатывать его систему, именно, ввели в виде третьего начала понятие о демиурге правосудном, отличном от материи с главным представителем ее сатаною. Таким образом, трехчастное начало в маркионитстве нужно считать позднейшим наростом этой системы.

Мир Маркиону представлялся, как создание «правосудного демиурга». Для поддержания в нем нравственного порядка он дал ему закон, но не вдохнул в человека, так сказать, нравственной силы, чтобы исполнить этот закон. Демиург хотел поддержать нравственный порядок в мире строгостию своих предписаний. Но вследствие этого получилось то, что люди жестоко мучились на земле. Но столь же жестоко было наказание их правосудным демиургом по смерти. Всех людей, согрешивших против его закона (а не согрешивших не было), он посылал в ад.

Наконец «благий Бог» по свободной милости, как Бог чистой любви и благодати, сжалился над страждущим человеческим

родом и решил освободить его от власти демиурга. Для этого он в призрачном теле послал на землю Мессию, или — что вернее и более отвечает воззрению Маркиона, для которого ипостасное различие в Троице было неясно — благий Бог сам в модусе Сына сошел в призрачном теле, открывшись в 15 год Тиверия, выдавая себя за Мессию, обещанного иудейским Богом. Он предал неведомое людям еще ведение, научил их, как освободиться от демиурга, но этим возбудил против себя вражду самого демиурга, который пригвоздил Мессию на кресте. Конечно, страдание Бога было только призрачное, потому что Он явился в призрачном теле. Но распятие на кресте было для Него необходимо для того, чтобы он мог уподобиться мертвым: ад, в котором заключены были души умерших, не был отверст ни для кого живого. Таким образом, Своею призрачною смертию Он воспользовался для того, чтобы освободить из уз всех заключенных умерших, страдавших от правосудного демиурга.

Но этим не окончилась Его миссия. По позднейшей переработке маркионитства (у Эзника), Бог, уже строго различный в ипостасном смысле от Своего Сына — Мессии, послал Его научить людей ведению и освободить от власти демиурга как мертвых, так и живых. Освобождение мертвых совершилось чрез распятие Христа и сошествие Его во ад, а для освобождения живых Маркион предполагал вторичное пришествие Мессии. Он явился теперь не в призрачном человеческом теле, а в Своей славе и вступил в суд с демиургом. Основою для суда Христос избрал самый закон, данный демиургом. Он обвинил его в том, что он поступил несправедливо и не исполнил своего собственного закона. Христос спросил демиурга: «Ты ли написал в законе: «Кто прольет кровь человека, того кровь прольется» (Быт. IX, 6)? Демиург признался, что в его законе стоят такие слова. Тогда Христос указал на то, что вместо благодарности за Его различные благодеяния человеческому роду, сделанные совершенно безвозмездно, демиург распял Его на кресте. Таким образом, демиург должен был признать себя нарушившим свой собственный закон и подлежащим казни. Тогда он начал упрашивать Христа пощадить его, обещаясь отдать Ему всех тех, которые уверуют в Него. Таким образом, сам правосудный демиург создал правовой базис для того, чтобы явилось на земле

христианство. После этого Христос, явившись ап. Павлу, обратил его; восхитил его до третьего неба, показал ему неизреченные глаголы (2 Кор. XII, 2–4), откуда он узнал, что все люди «куплены ценою» (1 Кор. VI, 20) страданий Сына Божия.

Маркионитство оказалось по своей церковной организации более чем другие гностические секты устойчивым. Мы с ним встречаемся в VI–VII веке, хотя в значительном смешении с аналогичным ему по исходному пункту дуализмом манихейства. В IV в. маркионитство составляло еще весьма значительную силу не только на востоке, но и на западе[43]).

Приложение: Мандаиты (так называемые «христиане Иоанна Крестителя», «mughtasilah») *

В половине XVII в. в Европе в первый раз узнали о существовании около города Басры по нижнему течению Тигра «христиан св. Иоанна». В 50-х годах XIX столетия этих предполагаемых учеников св. Иоанна Крестителя посетил *Петерманн* и собрал о них более полные сведения. У своих соседей они известны под именем *сýбба* (по-арабски, от ед. ч. сáби), т. е. *крестильников*, и охотно принимают это имя, чтобы считаться за тех *сабиев*, которым Мухаммад в Коране узаконяет покровительство, как людям, имеющим писание. Более ученые из них называют себя Nâsôrâjê, назореями, т. е. христианами, хотя христианского в них нет ничего. Но всеобще употребительное их имя — mândâjê מאנדאיא, т. е. γνωστικοί.

Как видно из учения, содержащегося в их священных книгах**, они — несомненные гностики. Pîrâ rabbâ פירא רבא, «*великая слава*» — так называется Βυθός в этой системе — имеет подле себя

* По *Kessler'y* [Artik. «Mandäer» в Herzog und Hauck's Real-Encyklopädie für protest. Theologie und Kirche. 2 Aufl. B. IX (1881), S.205–222. *Ему же* принадлежит статья с этим заглавием и в третьем издании энциклопедии. B. XII (1903), S. 155–183].

** Первая по важности — sîdrâ rabba סידרא רבא, «великая книга», называемая также גינזא ginzâ, «сокровищем». Она состоит из половины «направо», jamînâ (395 стр. quarto maiore по изданию Петерманна [1867]), предназначенной для живых, и половины «налево», smâlâ (138 стр.), назначенной для умерших (молитвы при погребении), т.е. и по самой своей форме представляет древнехристианский диптих. Менее важны sîdrâ d'Jahjâ «книга Иоаннова», и Qolastâ (гимны).

«эфир сияния великого и «*великого духа*», מאנא רבא mânâ rabbâ, из которого истекает «великий Иордан» в этом сияющем эфире. Имея подле себя σύζυγος D'mûtâ דמותא («ὁμοίωσις»), он вызывает к бытию «первую жизнь» и затем возвращается к созерцанию «великой славы». Первый эон — «*первая жизнь*» есть самый Бог, развивающий из себя плирому עותריא, «у́тре» ûtrê, начинающуюся первою парою: «*второю жизнью*» и «*ведением жизни*» מאנרא ריחיא mândâ d'hajjê, от которого мандайе заимствуют свое имя. Тогда как «вторая жизнь» за попытку подняться выше «первой жизни» была понижена за «каналы водные», «ведение жизни» остался при «великом духе», как его сын возлюбленный. Ма́нда-д-ха́йе есть Ло́γος этой системы; как Бог откровения, он есть gâbrâ qâdmâjâ, «первочеловек», последовательно воплощающийся в мире первоначально в виде Hîbîl, Sîtîl и Anûš (Авель, Сиф, Энос), в конце времен — в виде *Яхьи* или Jûhânâ bar Zkârjâ, Иоанна Крестителя. Hîbîl или חיביל ויוא Hîbîl-Zîvâ, «Авель сияющий» есть преимущественное его воплощение — «Христос» этой системы.

Мироздание начинается тем, что 360-й эон (последний), «ветхий-сокровенный-страж» [ср.Σταυρός-῎Ορος], «Abatur», т. е. «Отец-у́тре», посмотрелся в «черную воду» [κένωμα], и из его отражения возник P'tâhîl — Гавриил «открыватель» [δημιουργός]. По повелению Абатура, он создает небо и землю, Адама и Еву, но не в силах поднять их на ноги; они могут только ползать. Тогда Хи́биль-Си́тиль-Ану́ш от «первой жизни» получили повеление вдохнуть в Адама и Еву дух от «великого духа», научить их ведению жизни, именно: чтобы они, ведая о горнем, не чтили своего создателя П'тахиля, очищались крещением и вели брачную жизнь (*субба* — по принципу полигамисты). П'тахиль вследствие этого утратил власть над людьми, и Абатур, прогневавшись на него за это, выбросил его за пределы света, где он и блюдется до последнего суда, когда Хи́биль-Зи́ва крестит его и поставит царем над всеми у́тре (известная претензия древних, но исторически оскудевших народностей).

Одна из характерных особенностей этой доктрины — нисхождение Хи́биля-Зи́вы во ад, в который зачислены (в виде темных сил) не только древние вавилонские боги, но и (отождествляемые с ними) святые имена христианства (אֲרני, רוחא), и победа над всеми его силами.

Миру назначено существовать 480000 лет, и он уже трижды подвергался погибели за исключением единой человеческой пары. После *Ну* (Ноя) открывается период лжепророков: *Абрахи́м*, поклонник Адуная-солнца, *Ми́ша* (Моисей), во время которого истинную религию хранили только египтяне, *Шли́мун бар-Давит* (Соломон), которому служили демоны, *Йишу Мши́ха* (Христос), которому по ошибке преподал крещение единственный в то время истинный пророк, за 42 года пред тем явившийся при Понтии Пилате, *Юха́набар-Зка́рья*, проповедник покаяния, воплощение Хи́биля-Зи́вы. Для противодействия *Мши́хе* сошел с небес *Ану́ш*, приял от Мшихи крещение, творил чудеса и, обвинив его пред иудеями, довел его до крестной смерти, а самих иудеев, убивших *Яхью* (*Юха́ну*), рассеял по всему свету, столицу их *Урашла́м* [имя, которое значит: *Ур* (один из адских духов) *совершил* (этот город, Иерусалим)] разорил, возвестил истинную веру, послал 360 истинных пророков на ее проповедь, а сам возвратился в плирому. Но он снова сошел на землю, когда явился «последний лжепророк», после которого более не будет никакого лжепророка, *Мха́мад* (Мухаммад); около него и его зятя *Али* вращался Ануш и препятствовал им проявить во всем объеме их вредную энергию. После *Мхамада* миру осталось существовать 4 или 5 тысяч лет; затем гибель мира, новое его население от новой человеческой пары, 50000 лет нового мира (хилиазм), и — уничтожение всего материального и злого; вечное царство света.

У мандайе есть мужская иерархия из трех степеней. 1) *Шка́нда* שכאנרא, диаконы (после 12-летнего обучения, не моложе 19 лет). 2) *Тарми́да* תארמידא (т. е. «ученики» = תַּלְמִידָא talmîdâ) пресвитеры, после — minimum — однолетнего служения в сане шканды и искуса (семь суток бдения — с урывками сна не свыше 15 минут каждая, затем 60 дней строжайшей левитской чистоты, с обязательством начинать этот 60-дневный искус снова в случае нарушения этого условия испытуемым или его домашними; поэтому вместо 60 дней этот искус длится нередко 4—5 месяцев) и некоторых церемоний (похоронный отпев испытуемого и крещение дважды) рукополагаемые епископом в сослужении с двумя пресвитерами или же только пресвитерами по доверию епископа, имеющие право совершать крещение над другими. 3) *Га́нзивра*

גנזבר, «хранители сокровища» (т. е. «великой книги»), епископы, производимые из тармида после толкования в продолжение трех воскресных дней трех труднейших мест из священных книг пред собранием тармида и других религиозных церемоний.

Наконец, 4-ю теоретическую степень составлял бы ריש עמא *ри́ш-а́мма*, «глава народа», который соединил бы в своем лице верховную гражданскую и духовную власть. Этой степени у мандайе нет в настоящее время, и в течение всей мировой истории были только два риш-амма, оба не земного (горнего) происхождения: первый до *Яхьи*, это был *Фараон*, второй *после Яхьи*, это был *Адам-абу-ль-фарадж*.

Кроме иерархии мужской, есть у них женская иерархия из двух степеней: *шканда* из дев, которые могут быть возведены в степень *тармида*, если выйдут замуж за тармида или ганзивра. Ср. αἱ διάκονοι и αἱ πρεσβύτεραι древней церкви.

Таинств (точнее: главных религиозных церемоний) два: крещение, mâsbâtâ מאצבאתא, многократно повторяемое во очищение от грехов, и причащение, pehtâ פיהתא (испорченное сирское פתחא pethâ) вином и небесным хлебом жителей царства света (тонкая испеченная из пресного пшеничного теста в новой печи пресвитерами лепешечка, разрезанная на маленькие круглые кусочки, преподаваемые пресвитером прямо в рот; от прикосновения к ней пальцев причащающегося эта облатка утратила бы таинственную силу) — по праздникам для получения таинственных сил.

В году у мандайе 6 праздников, из которых характеристичны вознесение (в плирому, по возвращении из ада, Хи́биля-Зи́вы), крещение (обязательное для всех, по три раза в день, в продолжении этого пятидневного праздника) и воспоминание об египтянах, утонувших в Чермном море.

В XIX столетии этих «гностиков» оставалось немного (по Петерманну, до 1500 душ).

Это явление представляет интерес а) как архаистический остаток движения, в главном своем течении исчезнувшего давным-давно, и б) как выпуклый показатель того, что гносис — в своих главных представителях заявлявший о себе только своим антиюдаизмом — был течением антихристианским, вел борьбу с христианством путем компромисса с ним. В главных своих системах гносис признавал во Христе самое светлое явление

мировой истории; здесь, напротив, вражда против Христа, христианства и особенностей христианской жизни (аскез, посты, безбрачие, иконы), едва уступающая вражде против иудейства. И, однако, это не есть и гносис антиномистический, обеляющий все черное, начиная с Каина: Авель, Сиф, Энос, Ной здесь признаны. Это явление проще объясняется предположением, которое оспаривает Кесслер, что мандайе — уклонившиеся в гносис ученики Иоанновы. Речи проповедника покаяния на берегах Иордана взволновали весь иудейский мир до Вавилонии (язык мандайе — интересный остаток языка вавилонских иудеев). Часть «учеников Иоанновых», появившихся и в Вавилонии, «ниже аще есть Дух святый» слышавших (Деян. XIX, 2), не поняла смысла миссии величайшего из ветхозаветных пророков, заняла враждебное положение в отношении к христианству и, оставшись позади этой победившей мир силы, возненавидела христиан от всей глубины своей бессильной злобы и зависти. Но непризнанные и со стороны иудеев, может быть, гонимые или третируемые свысока (наравне с крещаемыми прозелитами, исполнявшими только заповеди Ноевы?), иоанниты возненавидели и иудеев. Ной — последнее великое явление ветхозаветной истории. С Авраама — уже идут лжепророки. Ни великий законодатель Моисей, ни Соломон — блестящий представитель политического могущества Израиля, не встречают сочувствия иоаннитов; фараон и египтяне — вот истинные светочи этой долгой исторической ночи. Иерусалим также мандайям ненавистен, разгрому иудеев они радуются. Только Иоанн Креститель и освященный его деятельностию Иордан составляют заветное исключение.

Но все же связанные с христианством единством исторической почвы — бытовых условий новозаветного времени, mândâjê в своих учреждениях представляют нечто, похожее на копию с христианской жизни древнейшего периода[44]).

IV. РАСПРОСТРАНЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА[45])

1. ИСТОЧНИКИ СВЕДЕНИЙ О РАСПРОСТРАНЕНИИ ХРИСТИАНСТВА В ДРЕВНЕЙШЕЕ ВРЕМЯ

Сведения о распространении христианства в древнейшее время заимствуются частию из отдельных мест древней христианской письменности вообще, частью из специальной литературы — апокрифической. В первых даются суммарные обозрения уже достигнутых результатов в деле проповеди; произведения другого рода носят характер монографий.

1) Все суммарные обозрения содержатся, собственно говоря, у одного *Тертуллиана*. Его сочинения представляют, по-видимому, верную картину того, чем стало христианство к первому десятилетию III века. В сочинении «Против Иудеев» он говорит: «Да в кого же, как не в Христа, уверовали *все* народы? Да в кого же уверовали и *другие* народы: Парфяне, Мидяне, Эламиты, жители Месопотамии, Армении, Фригии, Каппадокии, Понта и Асии, Памфилии, Египта и частей Африки, находящихся за Киринеею, и жители Рима, и жившие тогда в Иерусалиме Иудеи, и другие народы, и разные обитатели Гетулии, *многочисленные* жители Мавритании, *все* пределы Испании, *разные* народы Галлии, и недоступные для римлян места Британии, но подчиненные Христу, а равным образом — Сарматы, Даки, Германцы, Скифы и *многие отдаленные* народности и *многие* острова и провинции, *неизвестные нам, которых мы не можем и перечислить*». Обращаясь к римским властям, Тертуллиан говорит: «Мы существуем только со вчерашнего дня и, однако, мы наполнили *все* ваше: города, острова, крепости, муниципии, соборики, лагери, трибы, курии, дворец, сенат, форум». Затем, когда ему приходится встречаться с возражением, что христиане враги римской республики, он говорит: «Если только мы враги вам, то у вас больше

врагов, чем граждан, потому что все ваши граждане сделались христианами» *

Подобные места, конечно, свидетельствуют, что христианство распространялось быстро и что христиане II века были убеждены, что их везде много. Но признавать историческое значение и за каждою частностью таких тирад было бы ненаучно. Тон подобных мест слишком уж ораторский. Приведенное место из сочинения Тертуллиана «Против Иудеев» говорит само за себя. Христианский оратор исчерпывает весь запас своих географических сведений без наличной возможности конкретными фактами подтвердить все эти multae — diversae — omnes. Это видно из того, что он ссылается не на современные ему данные, а на книгу Деяний апостольских, включая сюда христиан стран ему неизвестных даже по имени (abditarum — ignotarum — minus possumus). Но что, кроме фраз, можно сказать о неизвестных народах? «Христианство существует со вчерашнего дня, но все наполнило»,— говорит Тертуллиан. Пусть все наполнено христианами, но в каком количестве? Утверждать, что христиан было больше, чем «граждан», нельзя; для этого нужна более точная статистика. Когда Тертуллиану приходится говорить не одни фразы и указывать собственные имена, то он пользуется книгой Деяний и из повествования о дне пятидесятницы выписывает названия народностей. Нового, в сущности, он прибавил

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

немного: Армению да Африку, в которой сам жил. Таким образом, Тертуллиан черпает имена народностей отовсюду, не справляясь, имеются ли определенные данные о распространении христианства у этих народностей. Когда же речь идет о количестве христиан, он пользуется выражениями: «omnes», «plures», «universi».

Но Тертуллиан сам поправляет свои гиперболы в Adversus Scapulam (Скапула был проконсулом в Африке). В этом послании Скапуле, желая устрашить его множеством жертв из христиан, он заявляет (с. 5): если проконсул воздвигнет гонение на христиан, то придется перебить около $^1/_{10}$ Карфагена («Carthago decimanda esset»). Число карфагенских христиан Тертуллиану, конечно, хорошо было известно, и он максимальную, конечно, цифру жертв последовательного гонения определяет = $^1/_{10}$ Карфагена: такою определенностью разрешается приведенное выше эффектное заключение Апологетика! Между $^1/_{10}$ и различными «plures», «omnes», «universi» расстояние очень большое.

Чрезвычайно серьезный корректив против преувеличений Тертуллиана дает *Ориген* в толковании им XXIV гл. 14 ст. Евангелия Матфея. Дело в том, что в то время были лица, ожидавшие скорого пришествия Спасителя. Ориген возражал против их воззрений тем положением, что пред пришествием Спасителя евангелие должно быть проповедано между всеми народами, а в его время оно еще не было проповедано у Эфиопов, Китайцев, Британцев, Германцев, Даков, Сарматов, и весьма многие народы еще не слышали евангельского слова*. Таким образом, христианство в III веке еще не было распространено в большом объеме, хотя и было проповедано в далеких странах тогдашней вселенной. Таковы результаты христианской миссии III века.

2) У нас есть, затем, специальная *литература апокрифического характера*, именно — разного рода *подложные деяния апостолов*. Если бы придать доверие этим памятникам, то у нас бы составилась живая и цельная картина распространения христи-

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

анства во времена апостолов. Но, к несчастью, такого рода литература имеет своеобразное происхождение и потому не может быть принята за бесспорный документ.

Исследование об этих памятниках принадлежит немецкому ученому Липсиусу[46]). Он пересмотрел все подобные акты апостольские и пришел к тому выводу, что лишь весьма незначительная часть этой литературы вышла из-под пера православных писателей. По его воззрению, только три памятника могут быть признаны кафолическими: сирийский памятник — Doctrina Addaei, сообщающий о начале христианства в Эдессе, деяния апостолов Симона и Иуды и деяния апостола Матфея [эфиопская легенда]. Липсиус считает гностическими произведениями деяния Петра, Павла, Иоанна, Андрея, деяния и мученичество Матфея, деяния Фомы, Филиппа, Варфоломея, Павла и Феклы и Варнавы. Далеко не все из них сохранились целиком, многие лишь в отрывках на греческом и латинском и на восточных языках. В качестве древней попытки составить общий «corpus» можно отметить латинский сборник, приписываемый Авдию, первому епископу вавилонскому: «Historia certaminis apostolici», в 10-ти книгах [ed. Lazius, Basileae 1551]. Составлен он был будто бы на еврейском языке, затем переведен на греческий, Юлий Африкан перевел его на латинский язык; но это нужно считать фикцией, так как Юлий писал на греческом языке. По всей вероятности, латинский сборник относится к временам после Иеронима и падает на 524—609 гг.; ссылки на Священное Писание приводятся в нем по Вульгате. Составители сборника обладали памятниками гораздо более полными и лучшими сравнительно с дошедшими до нас.

Своеобразный характер указанных гностических произведений объясняется гностическими стремлениями. Гностики были аристократами мысли, были церковью в церкви, государством в государстве, и как всякое вообще религиозно-философское общество были не чужды стремлений к пропаганде. Литературной формой гностических произведений был географический роман, ибо такою формою обеспечивался успех распространения идей. Гностическое учение вставлялось в рассказ о путешествиях апостолов. Выбор такой формы для распространения своих идей был очень удачен: рассказ имеет завлекающий интерес для

читателей. Современный нам писатель Жюль Верн также пользуется подобной фабулой для популяризации своих научных положений. Литература в форме путешествий существовала и ранее у греков. Подобные же произведения встречаем мы и в христианском кафолическом мире. Например, житие Макария римского содержит в себе нелепый рассказ о путешествии Макария на восток. Гностические апокрифические произведения содержат в себе рассказы о приключениях, ужасных событиях, поразительных чудесах и т. п. Но в такую занимательную форму гностики вкладывали свое содержание: путешественники-апостолы в их романах проповедуют гностическое учение; в опасностях и при чудотворениях обращаются к Богу с молитвами, но опять-таки с гностическим характером. Читатели несознательно таким путем знакомились с гносисом и усвояли себе его тенденции, которые и закреплялись в их памяти; молитвы, часто художественно-поэтические, заучивались наизусть.

Итак, очень рано явилась целая серия произведений для ознакомления кафоликов-читателей с содержанием гносиса. Учители церкви скоро оценили весь вред подобной письменности и объявили ее апокрифическою, т. е. такою, которой нельзя читать. Но тогдашняя цензура не была столь радикальна, как наша. У нас цензура простирается на самую книгу: может ее не пропустить в свет. В древней церкви этого не было; зато пастыри близко стояли к пасомым и достаточно было одного указания, что то-то не должно быть читаемо. Но такое запрещение не совсем достигало своей цели: при отсутствии гласности оно не могло быть известно всем верующим. Результатом этого было то, что гностическая письменность по-прежнему читалась кафоликами. Да и сама цензура иногда относилась к этому явлению снисходительно, предполагая, что это не принесет особенного вреда, потому что, хотя в этих произведениях есть догматические погрешности, зато в этическом отношении они безукоризненны.

Впрочем, гностические произведения все-таки редактировались кафолическими писателями; но слишком односторонне была их критика. Она простиралась лишь на догматические тенденции: вычеркивались гностические места, проповеди и молитвы урезывались, некоторые же из них оставлены в целости. По известным излюбленным словам можно,

однако, угадать тенденцию произведения и после этого исправления; например, обилие в некоторых молитвах слов: «свет», «истина» ясно указывает на их гностическое происхождение. Но что касается остальных, кроме догматической, частей содержания апокрифических деяний, то «диорфоты» не поправляли их; на историко-повествовательную, например, часть они совсем не обращали внимания, да критиковать ее им было и не под силу, так как они не были подготовлены к этому; поэтому они оставляли ее в том виде, в каком она была.

С этой точки зрения ясно, что апокрифические источники сведений о распространении христианства подлежат строжайшей критике. Апокрифы вошли в содержание сборников, употреблявшихся в церкви: синаксарей, прологов, четьих-миней и др.; но это обстоятельство еще не ручается за санкцию со стороны церкви их происхождения и исторического содержания. Таким образом, открыт вопрос: *можно ли доверять* этим сказаниям? С другой стороны: какие есть *средства для определения их достоверности*?

Отвечая на *первый* из этих вопросов, можно a priori рассуждать так: повествовательная сторона была не целью автора, а лишь средством; поэтому он, естественно, не обращал на нее должного внимания; отсюда понятно, что апокрифы исторического значения иметь не могут. Но такое мнение следует признать преувеличенным: гностические писатели в высшей степени заинтересованы были в том, чтобы читатели поверили им. Прежде всего, конечно, требовалось, чтобы читатель не усумнился в рассказываемой истории, а для этого нужно было, чтобы во внешней оболочке не заключалось ничего невероятного, не сообщалось чего-нибудь неправдоподобного. Можно признать вероятным такое положение: гностические писатели, если только могли, говорили правду; имена царей I века они указывают исторические, хронология их почти верна. Итак, относительно апокрифов можно установить такое принципиальное положение: в них остались ценные указания на правду, представляющие собою остатки исторического предания. А следовательно, апокрифические акты апостолов нельзя a priori исключить из числа источников для истории распространения христианства.

Но наши *средства для поверки* повествовательной стороны этих актов не особенно богаты. Приходится обращать внимание на две стороны: а) *на характер* (содержание) *повествуемого* и б) *на характер* (степень подготовки) той *среды*, чрез которую прошло дошедшее до нас повествование.

В первом отношении (а) исторический характер повествуемого в высшей степени вероятен, когда передаваемые события отличаются естественностью, например, аа) если миссионерские пути пролегают по местностям, подготовленным к усвоению христианства,— таким, где уже была иудейская колонизация (ἡ διασπορά), и бб) если проповедь апостолов указывается в странах, которые в то время стояли в сношениях с греко-римским миром (тогдашние торговые сношения простирались до Индии и Цейлона).

Во втором отношении (б) не следует упускать из виду, что аа) этнографические и географические сведения у образованных людей первых веков христианства были довольно слабы; бб) предания местных церквей записаны в такое позднее время, когда существование этой записи уже не может служить ручательством за то, что разные виды предания не смешаны.

а) Одним из важнейших средств для поверки разнообразных апокрифических сказаний о проповеди апостолов служит сравнение с тем, что повествуют об апостольской проповеди канонические книги Нового Завета. Из Священного Писания мы видим, что апостольская проповедь вне Палестины направляется по тем местам, где жили иудеи рассеяния. Ап. Павел, по преимуществу апостол языков, избирает точкою отправления для своей проповеди молитвенные дома иудеев и прежде всего обращается к ним, как наиболее подготовленным слушателям. Более чем вероятно, что и другие апостолы практиковали тот же самый способ в деле христианского благовестия. Поэтому с доверием нужно относиться к тем сообщениям, где апостолы представляются действующими в иудейских поселках. Например, сообщение о том, что ап. Андрей был в Синопе, вероятно: там была иудейская колония. Синоп упоминается в талмудической литературе, оттуда же вышел пресловутый Акила, буквалист-переводчик Священного Писания на греческий язык. Таким образом, ап. Андрей проповедовал уже на обработанной почве.

Для оценки вышеназванных сказаний весьма важно также принять во внимание те нормальные пути, по которым должна была идти миссионерская деятельность апостолов. Для своих миссионерских передвижений апостолы, как мы видим из Священного Писания, не прибегали к чуду: как и обыкновенные люди, они переезжали моря, переходили горы, подвергались опасностям и т. п. Следовательно, мы должны предположить естественный ход миссии относительно всех апостолов. Когда ап. Павел путешествует, то передвижение его вполне естественно, то по морю, то по суше. Он встречает массу опасностей от людей и даже стихий; освобождается от смерти, как сосуд Божий, естественным способом. Если его подвергают пытке, то он заявляет, что он римский гражданин; если его побивают камнями, то с ним случается обморок; словом, все естественно. Поэтому не должно верить тем апокрифическим сказаниям, где апостолы представляются в чудесных образах: летают по воздуху и т. п. Таким образом, требуется, чтобы сказания имели под собою естественную почву.

В некоторых случаях сообщаемое не имеет для себя аналогии в подлинных Деяниях апостолов. Но и в этих случаях естественность является необходимым признаком подлинного предания. Здесь нужно иметь в виду разность среды, в которой совершалась проповедь. Ап. Павел вращался на территории римской, другие же апостолы проповедовали на окраинах ее и даже вне ее пределов. При определении места их деятельности можно наткнуться на такие известия, которые, по-видимому, уничтожают друг друга. По одной истории, в Персии раздавалась проповедь Симона Зилота,— отсюда И. В. Чельцов [История христианской церкви. Т. I. 1861. СПб. 83–84] заключил, что эта история западного происхождения; по другой истории, он был в Британии; отсюда заключение, что эта история восточного происхождения. Восточные писатели говорят как бы так: эти апостолы проповедовали не у нас, а далеко где-то на западе, а западные говорят то же самое: не у нас, а на востоке. Те и другие, таким образом, старались отодвинуть проповедь апостолов на самые крайние пункты. По-видимому, такие свидетельства должны быть признаны несостоятельными ввиду их противоречия. На самом же деле они вполне примиримы. Дело в том,

что путь апостолов был путь торговых сношений, который простирался с одной стороны до Китая и Цейлона, а с другой — до островов Британии и до полудиких стран Африки. По этому пути и двигались караваны, при которых всегда была вооруженная сила для охраны от врагов, разбойников и разных опасностей. Ввиду этого, естественно, каждое частное лицо должно было примкнуть к каравану для избежания всяких опасностей. Торговля была меновая. Купцы греко-римской империи обменивали свои товары на востоке на смолу, ароматы и золото, а потом отправлялись на другой конец и продавали там новые товары. Отсюда нет ничего невероятного в том, что апостолы в краткий период времени представляются проповедующими в Китае, Цейлоне и в Британии; вместе с караванами они были вынуждены постоянно переезжать из одной страны в другую.

б) Другой вопрос — могли ли не непосредственные свидетели точно передать сведения о деятельности апостолов. Этот вопрос значительно понижает кредит тех литературных исторических произведений, в которых сообщаются вышеуказанные сведения. В настоящее время даже интеллигентное общество не знает городов и селений и даже целых стран отдаленных; в I же веке и II географические познания были совсем жалки. Если современного интеллигентного человека застает врасплох, например, телеграмма об успехе какой-нибудь миссии, то лишь немногие не чувствуют необходимости обратиться за указанием того, где действует миссия, к специальному географическому атласу. Но мы, конечно, не можем предполагать, что географические сведения греков были выше наших. Напротив, они были темны и спутаны, особенно они были таковыми в отношении к так называемому варварскому миру. Это сделается еще более очевидным, если принять во внимание, что греки вовсе не были пристрастны к этнографическим исследованиям о варварских народах, и, несмотря на то, что варвары сменяли друг друга, греческие интеллигенты упорно продолжали давать новым народностям имена, вычитанные у своих авторитетов, у Геродотов и Страбонов. Так, например, русских они называли «Тавроскифами», а страны несколько севернее черноморского побережья были для них вообще «гиперборейскими» странами. Греки одинаково называли все те народности, которые жили на пространстве нынешней России,

«*Скифами*», не разбирая того, что здесь сталкивались народности самых разнообразных оттенков.

Та же самая неясность и сбивчивость понятий существовала у греков относительно Эфиопии и Индии. Географические термины «Эфиопия» и «Индия» фигурируют в апокрифической литературе довольно часто. Но употребление этих названий является лишь мотивом к искажению предания о распространении христианства. По-видимому, что может быть определеннее термина «*Эфиопия*»? У нас сейчас же с ним ассоциируется представление о стране в Африке, где приблизительно теперь Абиссиния. А между тем этот термин не имеет такого определенного значения. Происхождение его связано с родосской колонизацией, и он не был строго географическим. У Гомера упоминаются αἰθίοπες, вечно счастливые люди. Эфиопия — это страна, лежащая где-то к югу, она лежит там, где бог Илиос стоит в зените (ἥλιος αἴθων), где живут вечно счастливые и благочестивые люди, приносящие обильные жертвы богам. Затем, по мере развития географических знаний, Эфиопия отодвигается постепенно все далее к югу; под этим именем стали (по основаниям филологическим) разуметь страну, в которой живут люди с темным цветом лица (αἰθίοπες), сделавшимся таковым от солнца. Ближе ко временам классическим этим именем обозначали страну, которая полагалась на юге Египта, на месте нынешней Нубии. А когда южная граница Египта стала известна под ее точными этнографическим терминами (как Меройское царство, как земля Нубов), то Эфиопия подвинулась еще далее к югу, к Судану («Судан», pluralis арабского языка, значит как раз то же, что αἰθίοπες, т. е. «черные»). В греческом переводе Библии термин «Эфиопия» употреблен для передачи еврейского «Куш». И неизвестно, куда бы загнана была Эфиопия, если бы не нашелся народ, который усвоил себе имя эфиопов, и не сделалось общепонятным, что αἰθίοπες — нынешние абиссинцы, древние агазии. Сделавшись христианами, они сгруппировались и приняли название эфиоплян, отождествив себя искусственным путем с теми эфиоплянами, которые упоминаются в Библии. Образовалось у них также предание, что царица Савская (южная), посещавшая Соломона, была их царица, и они даже стали считать свою династию потомством Соломона. Из этого передвижения понятия «Эфиопии»

ясно, как должно относиться к тем свидетельствам, которые говорят об апостольской проповеди в Эфиопии.

Та же история случилась и с Индиею, хотя понятие «Индия» и определенное, а «Эфиопия» только нарицательное, как видно из только что сказанного. Название «Индия» своим появлением обязано сношению греков с персами. В соседстве с персами за Гималайскими горами жило индусское племя Синду (Sindhû). Персы, по свойству своего языка (по фонетическим законам санскритское «s» у персов, как народов иранского племени, переходит в «h»), назвали его «Hindû» и противополагали его себе по темному цвету лица. От персов это название заимствовали греки, переменив его в «οἱ Ἰνδοί». Так первоначально Индия означала определенное место на земном шаре. Но с течением времени название это утратило свой первоначальный, точный этнографический смысл. Сами персы исказили его. «Sindhu» отличались от белолицых персов своим сравнительно темным цветом кожи и получили название «Инду». Но этим именем персы стали называть не только племя «Синду», но и другие народности (к западу и востоку), имевшие более темный цвет кожи, чем какой они имели. Понятие «Индия» расширилось так, что Индию искали и на Аравийском полуострове, и на берегах Африки, так что и территорию эфиопов иные называли Индиею; искали Индию, далее, и на Кавказе, где жило некогда племя «οἱ Σινδοί». Таким образом, для греческих писателей II—V вв. по Р. Х. и Индий и Эфиопий оказывалось великое множество. Индия и Эфиопия были такими же растяжимыми именами, как и наше простонародное «арап».

Если, таким образом, спутники апостола рассказывали кому-либо и из образованных о своих путешествиях, то и в таком случае географические названия не вызывали определенного представления о местности. Если счастливая память древних и могла удержать географические термины, то другие-то слушатели и при точной передаче терминов могли ошибочно локализовать местность. Таким образом, сама среда была неблагоприятна для правильного понимания терминов.

Для поверки таких свидетельств об апостольской проповеди, записанных в подобного рода (неопределенных) географических терминах, следует, конечно, обращаться к преданиям частных

церквей. Но и здесь встречается немало весьма серьезных недоумений и трудностей. Местное предание, конечно, могло бы быть превосходным средством для проверки апокрифических сказаний; но преданий об апостольских путешествиях мало записано. А затем, подле Священного Предания, которое имеет для нас определенную ценность, надо еще различать — 1) историческое предание и 2) предание ученое.

Историческое предание, не имея ценности священного, передается исторически от поколения к поколению, Так, например, передавалось, что Дерпт раньше назывался Юрьевом, а потом это предание прорвалось наружу и город снова стал называться Юрьевом. Подле такого предания надо различать еще, как мы сказали, предание научное. Оно происходит таким путем. Ученый человек читает книгу и для вящей славы своей родины делает какой-нибудь лестный для нее вывод из прочитанного. Затем он распространяет это воззрение в своей местности. Люди узнают вывод, запоминают его и передают потомкам. Явление это может быть названо secunda genitura. Так и может явиться воззрение, которое есть вывод, а не историческое предание. С подобным явлением мы, вероятно, встречаемся, когда идет речь о пребывании ап. Петра в Риме. Ап. Петр проповедовал в Риме и умер там, но явился вывод, что он был там и епископом, и этот второстепенный вывод сделался предметом распространения для ученых людей. Или еще пример. Между городом Торжком Тверской губернии, где почивают мощи Евфросиния, и городом Осташковом, неподалеку от которого находится Нилова Пустынь, лежит Могилевская Успенская Пустынь. Срединное расстояние этого монастыря между первыми двумя соблазнило некоторых сделать вывод, что Могилевская Успенская Пустынь построена на том месте, до которого святые провожали один другого после приезда одного из них к другому в гости. Может быть, это предание и казалось бы имеющим долю вероятности, если бы не мешала хронология: святые эти не были современниками.

Очевидно, разность авторитетности предания сохраненного и предания выводного — существенная, а различить то и другое иногда нет возможности, так как местное предание записано очень поздно. Например, назвали себя эфиопами абиссины, чтобы через это имя явиться народом, о котором говорится в Свя-

щенного Писании. Это позднее отождествление библейского «куш» с «гыыз», очевидно, для библейской этнографии не может быть авторитетно. Еще один конкретный случай. Деяния ап. Андрея в православной редакции сохранились в сочинении пресвитера и монаха Епифания, писаны около 830 года; значит, через 8 веков после деятельности апостола. Но произведение Епифания не апокриф, оно — одно из лучших жизнеописаний ап. Андрея, и писатель его много путешествовал, видел молитвенный дом св. Андрея и чудотворную икону, написанную на мраморе (εὐκτήριον τοῦ ἁγίου Ἀνδρέου — καὶ εἰκόνα τοῦ ἁγίου Ἀνδρέου εἰς μάρμαρον ὑλογραφουμένην). 70-летний пресвитер синопский Феофан рассказывал ему, что при Копрониме (741–775) иконоборцы не могли уничтожить эту икону даже и огнем. Вот он-то (Епифаний) и свидетельствует, что ап. Андрей проповедовал в Синопе. В доказательство этого он указывает на то, что в VIII и IX вв. в Синопе существовала церковь и икона св. Андрея. Это верно; но дальнейшее сообщение, «ὅτι ἔτι ὄντος τοῦ ἀποστόλου ἡ εἰκὼν ἐγράφη»[47]), есть лишь смелый вывод, за справедливость которого ни существование церкви, ни иконы не ручаются. Далее возникает предположение, что и сама церковь не явилась ли только потому, что древние обитатели Синопа узнали, что ап. Андрей проповедовал в Синопе, распространили это мнение и устроили в честь апостола церковь. Итак, здесь мы, может быть, имеем дело с позднейшим местным преданием, не с достоверностью.

Что вообще поздние предания не всегда заслуживают доверия, это видно и из следующего. Если о чем особенно устойчиво могли сохраниться сведения, то, конечно, прежде всего о месте мученической кончины апостолов. Предание о месте погребения их могло твердо сохраниться при опоре на такой вещественный памятник, как гроб апостола. Однако и в этом отношении предания между собою разногласят, и согласить их иногда возможно только под условием того предположения, что апостолы проповедовали в одном, а погребены в другом месте.

Например, ап. *Варфоломей* представляется по одним известиям скончавшимся а) в *Индии*, а по другим б) в городе Урванополе — Корванополе — Алванополе, в великой *Армении*. Тут, очевидно, интерпретация. Первое сообщение — об Индии — преувеличено: апостол проповедовал там, а не скончался.

О *Фаддее* одно предание говорит, что он скончался а) в *Вирите* финикийском, а другое — б) в *Остракине*, городе египетском, третье — в) в *Армении* α) внутренней, β) в области Дзофк (Τζοφανηνή в IV Армении), γ) в области Артаз (по Моисею Каганкатваци). При этом по первому преданию (а) он скончался *мирно*, по другим двум (бв) *мученическою смертью*. Очевидно, что такие сообщения в корне подрывают друг друга.

Ап. Иуда (= Фаддей Леввей Зилот) по одним сказаниям — умер и погребен в *Вирите*; по другим (= Фаддей Леввей) — в *Остракине* или же во внутренней *Армении*; по некоторым (= Иуда Иаковлев) — в *Эдессе*.

Но особенно расходятся повествования о месте смерти ап. *Симона Зилота*; то он умер а) в *Епифании* сирийской, то б) в *Кирре*, который при Евфрате, то в) в *Персии*, то г) в *северной Колхиде* (между Suani), то д) в *Ивирии* (Грузии), то е) в *Британии*, то, наконец, ж) в *Иерусалиме* (смешение с Симоном Клеоповым).

Место смерти апостола и евангелиста *Матфея* определяется то а) в *Габале* сирийском или в *Вивле* финикийском, то б) в *Иераполе* сирийском, то в) в *Наддавере* (в Абиссинии?).

Что это разнообразие сказаний стоит в связи с трудною экзегетическою задачею согласить Матф. X, 3 с Лук. VI, 16* — это ясно, но разногласие таких преданий не перестает быть фактом.

2. РАСПРОСТРАНЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА НА ВОСТОКЕ

Миссионерская деятельность апостолов в пределах Понто-Боспорского царства, Малой Азии и Парфии (в широком смысле). Христианство в Эдессе

При таком характере сказаний о проповеди апостолов приходится не ими руководствоваться при изложении истории распространения христианства, а искать руководящей нити у других, чтобы разобраться в лабиринте сказаний об апостолах и выбрать

* Ап. Фаддея одни (большинство) — отождествляли с Иудой, другие с Фомой. Симона Зилота отождествляли с Симоном Клеоповым, вторым епископом иерусалимским (Eus. III, 11).

из этих апокрифов тот, который представляется наиболее устойчивым. Такою путеводною звездой может служить показание Оригена, помещенное в начале третьей книги истории Евсевия: «*Фома* получил в удел для проповеди *Парфию*, *Андрей* — *Скифию*, *Иоанн* — *Асию*, где и скончался в Ефесе; а *Петр* — в *Понте*, *Галатии*, *Вифинии*, *Каппадокии* и *Асии* проповедовал иудеям рассеяния и, наконец, прибыв в *Рим*, был распят вниз головою» *.

С этим общим указанием согласно и основное течение апокрифической литературы, подразделяющее апостолов по районам их деятельности на несколько групп. Различаются три группы. А) *Группа асийская*, в которую входят, по апокрифическим сказаниям, Иоанн и Филипп; ап. Иаков исключается из этой группы, потому что в Деяниях апостольских (XII, 2) говорится о его кончине в Иерусалиме; не входит также в эту группу и ап. Иаков Алфеев, так как он был епископом иерусалимским. Б) *Группа понтийская*: Петр, брат его Андрей, Варфоломей и Матфей. В) *Группа парфийская*, куда апокрифы помещают Фому, Симона Зилота Иуду Иаковлева, тождественного с ап. Леввеем и с ап. Фаддеем **.

Это деление апостолов на группы совпадает с руководящими положениями Оригена. Ап. Петр, согласно с указанием и в его послании, проповедовал в Понте, где с ним мог соединиться и ап. Андрей, который, по Оригену, проповедовал в Скифии; Фома стоит во главе парфийской группы, Иоанн — асийской.

* Eus. h. e. III, 1 (= Orig. 3 tom. εἰς τὴν Γένεσιν): τῶν δὲ ἱερῶν τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν ἀποστόλων τε καὶ μαθητῶν ἐφ' ἅπασαν κατασπαρέντων τὴν οἰκουμένην, Θωμᾶς μέν, ὡς ἡ παράδοσις περιέχει, τὴν Παρθίαν εἴληχεν, Ἀνδρέας δὲ τὴν Σκυθίαν, Ἰωάννης τὴν Ἀσίαν, πρὸς οὓς καὶ διατρίψας ἐν Ἐφέσῳ τελευτᾷ, Πέτρος δ' ἐν Πόντῳ καὶ Γαλατίᾳ καὶ Βιθυνίᾳ Καππαδοκίᾳ τε καὶ Ἀσίᾳ κεκηρυχέναι τοῖς [ἐκ] διασπορᾶς Ἰουδαίοις ἔοικεν. ὃς καὶ ἐπὶ τέλει ἐν Ῥώμῃ γενόμενος, ἀνεσκολοπίσθη κατὰ κεφαλῆς, οὕτως αὐτὸς ἀξιώσας παθεῖν. Τί δεῖ περὶ Παύλου λέγειν, ἀπὸ Ἰερουσαλὴμ μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ πεπληρωκότος τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ καὶ ὕστερον ἐν τῇ Ῥώμῃ ἐπὶ Νέρωνος μεμαρτυρηκότος; ταῦτα Ὠριγένει κατὰ λέξιν ἐν τρίτῳ τόμῳ τῶν εἰς τὴν Γένεσιν ἐξηγητικῶν εἴρηται. [Ср. относительно этого места *В. В. Болотов*, Из истории церкви сиро-персидской. Христ. Чтение 1900, I, 65–66 примеч. (отд. оттиск 137–138)].

* Порядковые цифры в таблице указывают место в списках у Матфея X, 2–4, Марка III, 16–19, Луки VI, 14–16 и в Деяниях I, 13.

II. Группа асийская (римская империя)	I. Группа понтийская (воспорское царство)
3. 2.(3. 3. Иаков † Деян. XII, 2 *)	1. 1. 1. 1. Петр
4. 3. 4. 2. Иоанн	2. 4. 2. 4. Андрей
5. 5. 5. 5. Филипп	6. 6. 6. 7. Варфоломей
	8. 7. 7. 8. Матфей
	III. Группа парфийская (парфянская династия арсакидов царит в Персии и Армении, держит в своей зависимости Месопотамию, господствует на востоке до пределов Индии).
9. 9.(9. 9. Иаков Алфеев вне группы, как «ἀδελφόθεος, первый епископ иерусалимский»)	7. 8. 8. 6. Фома
	11. 11. 10. 10. Симон Зилот
	„ „ 11. 11. Иуда Иаковлев, обыкновенно признаваемый тождественным с
	10. 10. „ „ Фаддеем Леввеем (Мф. X, 3, Мр. III, 18).
* вне группы в виду Деян. XII, 2.	

Такое деление на группы соответствует отчасти тогдашнему политическому делению. 1) Область *первой группы*, понто-воспорское царство, в то время подвергалось разложению, по частям оно уже примыкало к римской империи, но тем не менее предание о его самостоятельном существовании было еще живо; один из его царей, Полемон II (временно бывший иудейским прозелитом), фигурирует даже под именем Полимия в актах ап. Варфоломея. Район деятельности этой северной группы очерчивается в I Петр. I, 1 («ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις διασπορᾶς Πόντου, Γαλατιάς, Καππαδοκίας, Ἀσίας καὶ Βιθυνίας») и отмечается в приведенных выше словах Оригена («Андрею — Скифия»).

Центром деятельности ап. *Андрея* по актам был г. Синоп. За историчность этого известия говорит то важное обстоятельство, что здесь была очень значительная иудейская колония; о Синопе упоминается в талмудической литературе; один из переводчиков Священного Писания — Акила был родом из Синопа. Около этого центра держалась и вся проповедь ап. Андрея Первозванного, а именно: по берегам Черного моря — по северному побережью. Апокрифические деяния ставят его в сопри-

косновение то с тем, то с другим апостолом. Непререкаемо известно, что ап. Андрей проповедовал в пределах Скифии, как сказано и у Оригена. Но где искать Скифию? В древнейшем известии предполагается Скифия великая; мы читаем, что он проповедовал в Скифии, в Согдиане и у Саков. Затем, в дальнейшем развитии сказания скифов стали искать ближе к римской империи, по восточным берегам Черного моря, именно, деятельность ап. Андрея локализируется около Севастополя великого (близ нынешнего Поти). Далее, по сказанию, живут «эфиопы»; это название прилагается ко всем варварским народам. По Епифанию монаху, апостол доходил и до Крыма. Место деятельности ап. Андрея указывают еще во Фракии «ἐν Θράκαις», но, по всей вероятности, последнее название получилось от недосмотра и смешения с «ἐν Σάκαις». В 357 году император Константий перенес мощи ап. Андрея в Константинополь, в храм св. Апостолов. Сюда мощи были перенесены из города Патр в Ахаии. Таким образом, место кончины ап. Андрея, по этим сведениям,— гор. Патры. Но если позднейшие сказания направляют его в Ахаию, то среди кавказских народов тогда были некие ахеи и их легко было отожествить с жителями Ахаии и, таким образом, отнести проповедь апостола в Европу.

Параллельно с апостолом Андреем проповедовали евангелисты *Матфей* и *Варфоломей*. Уже по Евсевию (V, 10, 3), Варфоломей проповедовал «индам и оставил им Евангелие от Матфея». «Инды», как и «эфиопы», которых ап. Варфоломей мог встретить в воспорском царстве, были племя, «οἱ Σινδοί», жившее к югу от устья Кубани. Но здесь разумеются инды в собственном смысле. Это были «счастливые инды», обитатели Аравии. Им-то и оставил ап. Варфоломей Евангелие Матфея на сирийском языке. Хотя в счастливой Аравии и жили арабы, но язык арабский тогда не был литературным, и северные племена Аравии, равно и обитавшие за Иорданом, писали и говорили в торжественных случаях по-арамейски. Следовательно, сирийский язык не мог быть здесь более непонятным, нежели в средние века в Европе латинский, так что апостол мог оставить евангелие на сирийском языке. Круг деятельности ап. Варфоломея намечается еще далее к востоку. Предание представляет, что он проповедовал то в Албании, то в Армении,

где и скончался. Относительно того города, в каком скончался апостол, существует разногласие: по одним то был город Алванополь, по другим — Урванополь или Корванополь. Урванополь отожествляется (Gutschmid) с армянскою столицей «Эровандашат» (при впадении реки Арпачай в Аракс). Но если предположить, что предание это о смерти ап. Варфоломея прошло через сирийский источник и слово «Корванополь» название правильное и происходит от сирийского «курбана» = жертвоприношение, то можно будет предположить, что местом мученической кончины апостола был один из армянских городов — Аштишат (в Тароне) (Ашти-шат значит «город жертвоприношений»).

II) Сказания о деятельности апостолов в *Малой Азии* (*вторая группа* — в римской империи) покоятся на более исторической почве. Она твердо засвидетельствована церковными преданиями. На «*Филиппа*, одного из 12 апостолов, почившего в Иераполе» (фригийском) и на «*Иоанна*, почившего в Ефесе» ссылается в 191 году Поликрат, епископ ефесский (Euseb. V, 24, 2. 3).

III) Апостолы Фома, Фаддей и Симон Кананит (*третья группа*) действовали южнее, в *Парфии*[48]).Указание на последнюю нужно понимать в самом широком смысле. В то время в Персии, как и в Армении, царствовала парфянская династия*, и Месопотамия была под властию персидских арсакидов. Таким образом, понятие Парфии очень растяжимо.

Апостол *Фома*, по преданиям, является проповедующим в г. Эдессе (по Euseb. I, 13, 4. 10; II, 1, 6 — посылает Фаддея в Эдессу), но он представляется по преимуществу апостолом Индии, предание о чем восходит еще ко времени Ефрема Сирина. Так называемые carmina Nisibena свидетельствуют, что в конце IV века в пределах Эдессы и Сирии сохранялось предание о том, что ап. Фома скончался в Индии и что мощи его

* Парфяне относились к другим народностям персидского царства, как, например, мадьяры в Австро-Венгрии к остальному населению; они считались народом полуварварским; цари парфянские, конечно, усвоили себе язык персидский,— язык этого главного (иранского) племени в их царстве. Собственная область парфян лежала далее к востоку; центральный пункт Парфии — около (позднейшего) города (в нынешнем Хорасане) Нишапур (New-Sahpûhr), $\varphi = +36^\circ 12',23$ $\lambda = +58^\circ 49',30$ Greenw. (на карте, изд. Главным Штабом).

потом перенесены были в Эдессу. Таким образом, предание это ведет Фому очень далеко и помещает его на самом краю Парфии.

Фаддей собственно апостол Месопотамии; с его именем связана мысль о распространении христианства в Эдессе. Предание это заслуживает особенного внимания по многим подробностям. Раннее распространение христианства в Месопотамии вообще и в Эдессе в частности — весьма понятно. Вавилон, как город, во времена апостольской проповеди был только историческим воспоминанием, но он имел высокое значение для евреев, как весьма видная иудейская колония, в доказательство чего достаточно припомнить, что среди нынешних евреев находится в употреблении (и сохранился полнее иерусалимского) талмуд вавилонский. Следовательно, Месопотамия чрез посредство иудейского рассеяния была подготовлена к принятию христианства. Проповедь в Месопотамии облегчалась единством языка (хотя и не наречия). Апостолы говорили наречием сиро-палестинским (разновидность языка сирийского или арамейского), естественно поэтому, что вавилонская церковь является очень рано; еще ап. Петр посылает приветствия верующим от этой церкви, в Вавилоне соизбранной, и нет никаких оснований настаивать на иносказательном понимании этого указания на Вавилон (Вавилон = Рим).

К северу от Вавилона лежит город Урхой (Ûrhoj, Ἔδεσσα греков), давший свое имя и всей области (Ὀσροηνὴ = Ὀρροηνή). Эдесса может считаться культурным центром всей арамейской народности. Язык арамейский, всем известный под именем сирийского, есть собственно эдесское наречие, подобно тому, как русский литературный язык есть собственно московское наречие. Поэтому христианская проповедь в Эдессе должна была начаться весьма рано. Предание, что правитель Эдессы Авгарь V Черный присылал Иисусу Христу письмо, в котором просил Его прийти исцелить его от болезни, может найти для себя точку соприкосновения с евангельскою историею в словах Иоанна XII, 20—24 о том, что ко Христу приходили эллины. В древнейшей своей форме (ответ Христа Абгару без обетования, что «никакой враг не овладеет Эдессою вовеки») это сказание читается у Euseb. h. e. I, 13; но и в этой форме ответ Христа обличается в своей неисторичности тем, что Христос на слова Евангелия Иоанна XX, 29

ссылается как на «написанное о Нем». Западная церковь (Decretum Gelasii 492–496) смотрела на послание как Абгара, так и Христа, как на апокрифические. Но нет оснований отвергать с формою и самую основу сказания,— факт сношений эдесского властелина со Христом и возможность обещания Христа — послать в Эдессу на проповедь одного из апостолов. В распространенной форме сказание читается в сирийском памятнике конца IV века, так назыв.Doctrina Addaei. Здесь ответ Христа оканчивается благословением Его Эдессе и предсказанием, что никакой неприятель не возьмет этого города. Очевидно, легенда могла появиться тогда, когда в Эдессе позабыли, что, когда Абгар VII бар-Изат (ноябрь 109 — август 116) возмутился против римлян, то полководец Траяна Лузий Квиет (в 116 г.) взял Эдессу штурмом и сжег ее. Во всяком случае нужно признать, что были особенные побуждения одному из апостолов избрать Эдессу центром своей деятельности.

Но как ни велики внутренние основания достоверности предания об апостольском происхождении церкви в Эдессе, предание об этом (в Doctrina Addaei и мученических актах Шарбиля и Барсамьи) дошло до нас в такой форме, которая подрывает его достоверность.

Вот перечень епископов эдесских:

1) *Аггей*, поставленный Аддеем (искаж. Фаддей) и пострадавший от сына Авгаря (ок. 51 г.). Его непосредственный преемник —

2) *Палут*, рукоположенный во епископа Серапионом антиохийским (190–210), современником Зефирина римского (198–217). Его преемником был диакон Аддея —

3) *Абшелама*, которого сам Палут поставил во епископа. Его преемник —

4) *Барсамья*, бывший клириком при Аддее и рукоположенный во епископа Абшеламою. Барсамья обратил ко Христу главного языческого жреца Шарбиля, который в гонение Траяна (между 105–112 гг.) пострадал в Эдессе (которая — по актам — в это время управлялась князем Абгаром VII бар-Изат, ноябрь 109 — август 116). Шарбиль был убит на главном языческом жертвеннике, все еще существовавшем в Эдессе. Сам епископ Барсамья, современник Фабиана римского (236–250), в это гонение при Траяне (98–117) был исповедником.

Чтобы понять одну из причин этой хронологической путаницы, нужно иметь в виду, что в Эдессе было немало князей, носивших одно имя. Так

Абгар V бар-Ма'ну Уккама (= Абгар великий), 14 князь эдесский (13–50 г. по Р. Х.);

Абгар VII бар-Изат (20) (с ноября 109 — август 116);

Лукий Элий Септимий Абгар IX бар Ма'ну (называемый также великим: Μέγας Ἄβγαρος) (191–214); и — по отстранении Абгара IX — под видом соправительства с ним правил младший сын его —

Север Абгар X бар-Абгар (28) (с сентября 214 до апреля 216), когда имп. Антонин Каракалла захватил Эдессу, присоединил Осроину, в качестве провинции, к римской империи и тем положил конец существованию эдесского царства. Старший сын Абгара IX, princeps Антонин Ма'ну IX бар-Абгар считался, однако, (эдесскими легитимистами?) титулярным царем Эдессы в 216–242 гг.

В сирийской хронике эдесской находится известие, что в ноябре 201 года в Эдессе было сильное наводнение, во время которого вода разрушила дворец Абгара великого (= V) и сильно повредила христианский храм. Это событие описано в официальной хронике, поэтому отсюда нужно заключать, что к этому времени Эдесса была городом христианским. Эдесским государем (βασιλεὺς) был в это время (191—август 214) Лукий Элий Септимий Абгар IX бар-Ма'ну великий, который несомненно принял христианство, о чем свидетельствуют Юлий Африкан, знающий его за благочестивого человека (ἱερὸν ἄνδρα), и Бар-Дайцан (Вардесан) эдесский, бывший в дружественных отношениях с ним, как с «ἀνδρὶ ὁσιωτάτῳ καὶ λογιωτάτῳ» («человеком святым и образованнейшим»). Знал хорошо Африкан и Ма'ну (IX), сына царя Абгара IX.

Ввиду всего сказанного, несомненно, что в конце II или начале III века христианство в Эдессе было религией государственной. Отсюда легко понять, в каком смысле *Палут*, по имени которого даже во дни Ефрема Сирина еретики называли православных палутианами, оставил о себе воспоминание как *первый* епископ эдесский: Палут действительно был *первым* епископом, признанным государственною властию. Отсюда и широкая

возможность для созвания соборов в Осроине в это время. Но, с другой стороны, легко объяснимо и то, что в эдесском предании черты Абгара V и Абгара IX оказались перемешаны. Тот и другой Абгар

а) был сыном Ма'ну,

б) имел сына Ма'ну,

в) носил наименование великого

и г) в своем роде каждый полагал начало (resp. был при начале) распространения христианства в Осроине.

В свою очередь, Север Абгар X, сын Абгара IX, может быть, не был христианином и несомненно заявил о себе страшными жестокостями с самого начала своего тиранического правления, что и облегчило Каракалле захват Эдессы. И сирийские памятники рассказывают, что отступник от христианства, сын Абгара Север предал жестокой смерти и Аггея и даже Аддея (= Фаддея)[49]).

Наконец, и та подробность (сиро-армянская версия), что ап. Аддей = Фаддей проповедал христианство не только в Эдессе, но и в Нисивине (Νίσιβις) и Мбусиле (на месте древней Ниневии) и Армении и пострадал в Армении от армянского государя Санатрука,— гармонирует с тем обстоятельством, что в 91—109 гг. Эдесса не имела собственного государя и была в зависимости от адиавинского (с резиденциею в Нисивине) князя — может быть, армянского происхождения. Это могло быть благоприятно для миссионерской деятельности (чрез Эдессу) в Армении.

Во всяком случае, коль скоро христианство стало твердой ногой в Эдессе, очевидно, открывалась возможность проповеди его в *Нисивине*, *Армении* и южных областях *Кавказа*. Это дает возможность с доверием отнестись к преданию, что *Симон Кананит* действовал на Кавказе[50]). Так как еврейская διασπορά простиралась и на Армению и Иверию, то распространение христианства в них было весьма возможно. Но эти попытки распространения христианства на Кавказе заглохли.

О распространении христианства собственно в *Парфии* говорится в деяниях ап. Фомы (его проповедь в Арии, Дрангиане и Арахосии). Упоминаемый в этих деяниях царь Гундафор происходил из парфянской династии и царствовал в названных странах 7—29 гг. по Р.Х. Но бывшее там в это время религиозное движение было, как кажется, буддийское.

Распространение христианства в пределах сирийского языка представляется естественным ввиду близости Палестины, исторических отношений иудеев к Месопотамии и единства языка.

Христианство в Египте, Ливии и Пентаполе

Египет был издавна такою областью, сношения евреев с которою никогда не прекращались. Даже во времена Соломона лица, компрометировавшие себя политически, удалялись в Египет (2 Парал. X, 2). Дальнейшая колонизация в Египте при Птолемеях повела к тому, что здесь образовалась еврейская община (храм Онии). Здесь был совершен перевод священных книг на греческий язык, перевод — известный под именем перевода LXX; здесь же святое семейство находит убежище от преследований Ирода. Естественно, таким образом, предполагать, что в Египте христианство распространилось весьма рано.

Евангелист Марк [по его актам, представляющим в общем памятник высокой достоверности] мученически скончался в Александрии [4 апреля 63 г.]. Можно даже ставить вопрос, не был ли и ап. Петр в Египте, потому что церковь в Вавилоне соизбранная (1 Петр. V, 13) могла быть церковью в Вавилоне египетском (на месте нынешнего Ма'сру-ль-атика = старого Каира). Акты Марка содержат в себе черты, которые начало проповеди христианства в Александрии представляют вполне естественным. Ев. Марк, идя по Александрии, разорвал свой башмак и зашел к первому встретившемуся башмачнику починить его. Во время починки башмачник Анниан уколол себе палец и при этом невольно воскликнул: «εἷς Θεός!» («единый Боже!»), что и послужило для апостола удобным поводом начать свою проповедь. Естественность происшествия располагает к мысли, что мы стоим на почве живого исторического воспоминания. Этот Ἀννιανὸς и был первым преемником евангелиста на александрийской кафедре[51]).

Христианство здесь прежде всего установилось между евреями и людьми, говорившими по-гречески (во всяком случае, в первое время мы не видим на епископских кафедрах лиц с именами коптскими). Это и естественно, потому что римское правительство, у которого Египет был провинцией, покровительствовало

людям, принимавшим римскую культуру, и относилось недоверчиво ко всему, что отзывалось древнеегипетской культурой. История Египта была слишком древня, чтобы можно было предположить, что египтяне поддадутся новому греческому и римскому влиянию. Недоверие у местного населения должны были испытать и Птолемеи и их преемники. Коптское население платило ненавистью своей метрополии, и александрийцы пользовались дурной славой у природных египтян. Это было препятствием к распространению между египетскими туземцами христианства, начавшегося в Египте между людьми греческого языка, что подтверждается свидетельствами о силе язычества в Египте даже в V веке (борьба аввы Шенути с фиваидскими язычниками пред 450 г.).

Нужно принять затем во внимание, что весь юг Египта граничил с варварскими народами, поддержание мирных отношений с которыми составляло одну из труднейших политических задач египетских администраторов, и что эта задача до известной степени разрешалась тем, что с «варваров» брали клятвенные обязательства пред языческими богами (Осирис, Исида и др.), которых чтили эти οἵ τε βλέμμυες καὶ οἱ νοβάται («блемии и нобаты» — эфиопские племена); поэтому считалось политичным — щадить язычество на юге Египта, чтобы ударом, наносимым политеизму, не разрушить и всех политических результатов в отношении к влеммиям и нубийцам. И языческий храм на острове Филах (Φιλαι), священное место этих договоров, продолжал благоденствовать до VI в., пока, наконец, Юстиниан I не приказал его разрушить и заарестовать всех жрецов его.

С севера Египта христианство подвигалось медленно вверх по Нилу, но, во всяком случае, подвигалось настолько успешно, что при Септимии Севере (202 г.) были исповедники христианства в Фиваиде, а это такая область, которая была заселена сплошь коптами. Следовательно, христианство проникло и в этот слой египетского населения. Но условия распространения христианства здесь были довольно своеобразны, и может быть, ни в одной местности оно не было усвояемо с таким наслоением иностранного элемента, как в Египте. Египетский (коптский) хамитский язык далеко не сроден с индогерманским греческим, но подвергся сильнейшему давлению со стороны

развитого синтаксиса последнего. Копты заимствовали не только греческие слова (имена, глаголы), но и греческие частицы (вроде ἐπειδὴ, πάλιν, δὲ). Таким образом, самый строй коптского языка приспособлялся к греческому языку. Язык коптский в лексикальном отношении до такой степени был национален и проникнут религиозными воззрениями, что создатели христианской письменности на языке коптском затруднялись христианские понятия передавать коптскими словами, потому что с ними были соединены египетские представления. По-видимому, не было и попыток перевести такие имена, как Χριστός, Τριάς на коптский язык; понятия πνεῦμα и ψυχὴ передавались этими же греческими словами (коптское ⲡⲓ–ⲛⲓϥⲓ пи-нифи — дыхание, дух, по-видимому, слишком напоминало бога Кнефа). Подле коптского ⲟⲩⲁⲃ уав = святой, очень часто встречается греческое ἅγιος: коптское слово лексически означало собственно «чисто вымытый»; отсюда «жрец» = ⲟⲩⲏⲃ уив писалось иероглифически в виде человека, простирающего руки, чтобы умыться, к воде, которая льется из находящегося над ним кувшина.

Коптскому населению пришлось знакомиться с христианством чрез посредство богослужения, совершаемого на греческом языке, перевод богослужебных чинов на коптский язык, видимо, совершился тогда, когда коптские христиане были уже знакомы отчасти с греческим языком из богослужебной практики. Поэтому некоторые части богослужения оставлены без перевода (возгласы «Κύριε ἐλέησον», «στάθητε μετὰ φόβου Θεοῦ· ἀκούσωμεν τοῦ ἁγίου εὐαγγελίου», «δόξα σοι, Κύριε», «προσεύξασθε ὑπὲρ τῆς εἰρήνης τῆς μόνης καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ὀρθοθόξου τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίας», «προσεύξασθε ὑπὲρ τοῦ ἀρχιερέως ἡμῶν (ним = имярек) πάπα καὶ πατριάρχου κυρίου, ἀρχιεπισκόπου τῆς μεγάλης πόλεως Ἀλεξανδρείας, καὶ τῶν ὀρθοδόξων ἡμῶν ἐπισκόπων», «εἰρήνη πᾶσιν», «καὶ τῷ πνεύματί σου», «ἀσπάζεσθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἁγίῳ»[52]), и большая часть дальнейших возгласов и ответов из Canon missae). Во второй половине III века уже существовал перевод Нового Завета на коптский язык. Антоний (251–356), будучи 18-ти лет, начал свои аскетические подвиги: на него, *не говорившего по-гречески* среднеегипетского уроженца, во время чтения евангелия произвели сильное впечатление слова Спасителя:

«аще хощеши совершен быти...» (Мф. XIX, 21), которые он буквально понял и исполнил. Следовательно, слова эти были читаны на коптском языке[53]).

Одновременно с Египтом, по-видимому, началась христианизация и в других областях, объединенных с Египтом политически,— в *Ливии и Пентаполе*, к западу от Египта. Они были отделены от Египта узкою полосою песчаной земли, так что сношения между ними и Египтом были постоянные. Предание о кончине Марка в Александрии говорит, что он удалялся для проповеди в Ливию и умер по возвращении из нее. Таким образом, весьма возможно, что Ливия была просвещена с самого начала христианской эры. В Евангелии (Мр. XVI, 2) упоминается Симон Киринеянин (в Ливии), отец Александра и Руфа; эти последние, очевидно, были хорошо известны первоначальным читателям Евангелия от Марка, если он их упоминает.

Христианство в Персии[54])

После быстрого распространения христианства в век апостольский и послеапостольский наступает период то устойчивого сохранения его, то сокращения. Во всяком случае, нужно предполагать сокращение его на северных берегах Черного моря, на Кавказе, в Армении, а может быть, и в других местах, где семя христианства было брошено апостолами и едва поддерживало свое существование. Но в местах, соприкасавшихся с теми странами, в которых христианство было насаждено твердо, оно сохранялось и все более и более распространялось.

Так было в *персидском государстве*. Эта область соприкасалась с христианской Месопотамией (Сирией); владычествовала в Персии парфянская династия арсакидов, которая была не персидского происхождения, а потому и не особенно заботилась о процветании национального персидского языка и религии. Самым распространенным языком здесь был арамейский. Язык этот тогда был тем же, чем теперь является французский при дипломатических сношениях европейских государств. Благодаря арамейскому языку и оживленным сношениям между Сирией и Персией, в последней и далее на восток христианство могло постоянно поддерживаться и распространяться.

Относительно распространения христианства в Персии можно делать заключения из одного известия, очень своеобразного. Сообщает его, по-видимому, один из приверженцев Бахрама VI Чобина, персидского царя-узурпатора 590—591 гг. По этому известию Ардашир (Артахшир) I, основатель династии сасанидов, низвергший в 226 г. парфянскую династию арсакидов, и его визирь Абарсам были весьма склонны принять христианство (и объявить его государственною религиею Персии?), и только противодействие войска помешало им осуществить это намерение. Ардашир I был чисто персидского благородного происхождения. Воцарение сасанидов было торжеством персидской национальности и вместе персидской религии. На последнюю сасаниды смотрели, как на одну из существенных опор своего трона, и — в ее предполагаемых интересах — поднимали гонения на христиан персидских,— гонения, о которых не было слышно при арсакидах. Понятно, что сторонники Чобина, распуская подобную молву об основателе династии сасанидов, желали тем дискредитировать в глазах жреческого сословия царствующую династию сасанидов.

Однако в основе этой молвы, помимо тенденции, могли лежать и исторические факты. Поднимая знамя восстания против арсакидов, Ардашир имел нужду в преданных ему лицах. На жреческое сословие персидское ему не было особенных оснований рассчитывать. Парфяне-арсакиды, если и не были особенно ревностными покровителями персидской религии, то во всяком случае ее и не угнетали, и жрецы могли быть довольны и своим настоящим. С другой стороны, признание христианства государственною религиею в соседнем осроинском царстве в 226 г. было еще свежим фактом, который мог вызывать и на подражание себе. А если так, то мы должны предположить, что христиане в Персии представляли уже видную общественную силу, если Ардашир I Пабакан мог мечтать о роли Константина Великого*.

* Ср. *В. В. Болотов*, Из истории церкви сиро-персидской. Христ. Чтение 1900, I, 74—75 (оттиск 146—147): «Не невозможно, что памфлетист и не лгал, приписывая подобные думы Артахширу. Но это не невозможное весьма невероятно — ввиду того, что культ огня был для Артахшира прочным фамильным преданием». «Но памфлетист мог и прямо солгать.— Историческое деяние Константина Великого было, конечно, известно и персам. Совершившийся факт

Христианство в Аравии

Во времена апостолов возможно было распространение христианства и в *Аравии*. Отношения между Сирией и Аравией были довольно тесны, тем более, что они находились недалеко друг от друга. С течением времени здесь образуется римская провинция с главным городом Боцрой, что способствовало устойчивости христианства. Последнее поддерживалось еще чрез сношения с Александриею (на восточном берегу Нила жило в Египте немало арабов). Есть известие, что в III в. здесь был созван собор, на котором присутствовал и Ориген,— по вопросу о (монархианском) учении епископа боцрского Вирилла. Оригену удалось одержать победу над Вириллом, и последний раскаялся и принял кафолическое учение. Этот факт указывает на то, что христианство в Аравии распространилось рано (ср. также Гал. I, 17; Деян. II, 10).

О распространении христианства на юге Аравии имеется свидетельство Евсевия (V, 10, 2. 3). Предшественник Климента в звании александрийского катехета, *Пантен*, проповедовал христианство в Индии и нашел у тамошних христиан Евангелие от Матфея, потому что в Индии уже проповедовал ап. Варфоломей и оставил христианам это Евангелие, «писанное по-еврейски» (т. е. по-сирийски). Можно думать, что под Индией здесь разумеется счастливая Аравия, или Иемен. Это свидетельствовало бы о движении христианства к югу; но, к сожалению, есть известие о том, что в южной Аравии христианство не было известно у савеев и гомеритов, и что евреи здесь высоко поднимали свою голову. Во всяком случае, сплошная масса здешнего населения к IV в. оставалась языческою.

Известия о дальнейшем положении христианства в этой стране (в период уже после Константина Великого) почерпаются из истории *Феофила Инда*. Он происходил из знатного рода и мальчиком был отправлен в Константинополь в качестве заложника. Местом его рождения был остров Диву (ἐπὶ τὴν Διβοῦ νῆσον), под которым следует разуметь не Σιελεβίδα = Цейлон,

в Византийской империи могли считать возможным и в Персии; поэтому риск памфлетиста, что его россказни будут опровергнуты, был совсем маленький».

а (так как район, в котором путешествовал Феофил, лежит в соседстве с Красным морем) один из более близких к африканскому побережью (Феофил называется не только ὁ ἰνδός, но и αἰθίωψ и βλέμμυς) — если не Дахлак (близ Массавы), то ἡ Διοσκορίδου νῆσος = Δίου Σοκοτόρα, т. е. Сокотора. Воспитанный при дворе императора, Феофил усвоил арианские воззрения. Евсевий никомидийский рукоположил его в сан диакона. Около 350 г., при императоре Константии, на него была возложена дипломатическая миссия — завязать мирные сношения с омиритами (химьяр). Отправленный во главе посольства, с щедрыми подарками, он обязан был, между прочим, выхлопотать разрешение построить церковь на римские средства. Прибыв на место, Феофил, по рассказу арианского историка Филосторгия, своею святостию и чудесами произвел такое впечатление, что иудеи были посрамлены и царь склонился к христианству, отказался от римских даров и решил сам на свой счет построить три церкви: в Тафаре (Τάφαρον, столице), в Ἀδάνη (Аден) и в Περσικόν ἐμπόριον (Hurmûz). Таким образом, в главных местностях Химьяра появились христианские центры, и путешествующие римские купцы могли теперь иметь христианское назидание. Может быть, эти лучи христианства в Аравии и были здесь первыми. Далее, по Филосторгию, Феофил отправился на родину и нашел, что христианство продолжало здесь существовать и что оно было вполне православно (= с арианской точки зрения). Единственное, что он нашел здесь нехорошим, это некоторые неблагоговейные обычаи, например, обычай слушать Евангелие сидя. Феофил наставил здешних христиан слушать Евангелие стоя. Далее, Феофил был в Эфиопии и принят был здесь с большим почетом и затем возвратился в пределы римской империи. Здесь он пользовался большим уважением современников, хотя и не получил кафедры. Авторитет его стоял высоко, особенно среди ариан.

Приложение: Христианство в Эфиопии[55])

Уже в IV лишь веке христианство, по-видимому, утверждается в *Эфиопии* или *Абиссинии*. Возводить распространение христианства здесь к эпохе более ранней нет оснований. Мы не знаем, что сделалось с тем христианством, которое было насаждено

здесь евнухом царицы кандакийской, насколько привилось христианство в ее стране. Но нет сомнения, что она была царицей меройской. А значение меройского царства постепенно падало, и при Нероне римский трибун нашел в Мерое почти только развалины. Но по мере его падения поднималось значение страны, лежащей еще выше от Египта, населенной народом «гыыз», который, приняв христианство, стал называть себя «эфиопами», а у арабов известен под (презрительным, означающим «всякий сброд») названием حبش «ха́башун», которое изломано европейцами в «Абиссиния». Положение этой местности на средоточии торговых путей в Африке могло способствовать возникновению культурного центра. Уже Птолемеи египетские думали утвердиться в Адуле (около Массавы). Отсюда эллинское образование начало мало-помалу проникать и в Абиссинию.

В первой половине I века по Р. Х. неизвестный по имени царь аксумский (в inscriptio Adulitana graeca) благодарит «величайшего бога Арея» (μέγιστος θεὸς Ἄρης) за целый ряд побед, одержанных им, царем, на протяжении от границ Египта до нынешней земли Сомали. Эти походы предприняты были им — между прочим, а может быть и главным образом — с целью обезопасить и сухопутный и морской торговый путь. Несколько позже этого царя аксумского жил другой царь аксумский Ζωσκάλης, варвар, но не чуждый и эллинской культуры и отлично понимавший выгоды, какие дает торговля его царству (отождествить этого Ζωσκάλης с одним из ныгусов, поименованных в списках эфиопских летописей, до сих пор не удалось).

Аксумское царство, обнаруживавшее такие культурные задатки, распространившее свою власть и на аравийское побережье (Саба и Химьяр), конечно, должно было обратить на себя внимание заинтересованных сфер тогдашнего греко-римского мира. И мы узнаем, что при Константии (ок. 350 г.) и римское государство старается завязать сношения с Аксумом, и христианская церковь полагает начало христианскому просвещению этой страны. Первоисточником сведений об этом миссионерском предприятии является история Руфина, написанная в 401 г. Некоторые подробности этого рассказа заслуживают внимания уже потому, что они дают повод поставить немало-

важные критические memento относительно греко-римских свидетельств о христианских миссиях вообще.

История Эдесия (Αἰδέσιος) и Фрументия, как она передана у Руфина (h. e. I, 9), представляется в главных чертах в таком виде. Мероний, тирский философ, предпринял путешествие; с ним находились два его родственника, Эдесий и Фрументий, дети его брата. Во время одной высадки на берег философ был убит, а мальчики были подарены царю индов. Дальше обыкновенная история на востоке: Фрументий делается любимым рабом, а потом первым министром в государстве, а после смерти царя царица упросила Фрументия управлять государством от имени малолетнего царя; и лишь когда юный царь достиг совершеннолетия (adolevisset), Фрументий и Эдесий могли выпросить себе позволение вернуться на родину. Тогда как Эдессий отправился в Тир и сделался там пресвитером, Фрументий отправился далее (pergit) в Александрию, где сообщил Афанасию Великому, недавно (nuper) поставленному во епископа, о подготовленности индов к принятию христианства. Афанасий поставил самого Фрументия во епископы этого народа, ему обязанного начатками христианского просвещения.

Повествование Руфина подлежит критической оценке а) со стороны внешней (вопрос о повествователе и его источниках) и б) со стороны внутренней (возможная поверка повествуемого по его содержанию).

В первом отношении (а) суждение о рассказе может быть только *самое благоприятное.*

α) Руфин был 1) хорошо образован, 2) знал не только латинский, но и греческий язык (владел последним свободно), 3) прожил в Александрии 6 лет подряд (372–377) и был в дружеских отношениях с личными знакомыми и друзьями Афанасия Великого († 2 мая 373), затем (с 378 до 397) жил в Иерусалиме и делал иногда экскурсии в соседние области до Месопотамии включительно. Такое лицо несомненно имело возможность знать весьма многое и не имело наличных побуждений не говорить правды.

β) Источник, из которого Руфин почерпнул сведения о Фрументии и Эдесии, решительно *первого ранга.* «Quae nos ita gesta, non opinione vulgi, sed ipso Aedesio Tyri presbytero postmodum facto, qui Frumentii comes prius fuerat, referente cognovimus» [56]). Следова-

тельно, если Руфин и не сам лично слышал это от Эдесия * (текст *допускает* и такое понимание и притом как самое естественное, но *не обязывает* к нему: нет при «referente» принудительного «nobis»), то — по меньшей мере — слышал это от слышавших *самого* Эдесия (иначе получилось бы уже «vulgi opinio»).

Но при поверке со стороны внутренней (б) — на пункте αα) хронологии и ββ) географии — получается о рассказе Руфина суждение *весьма неблагоприятное*.

αα) 1) Фрументий является к Афанасию немного спустя после его поставления во епископы, а Афанасий Великий был рукоположен 8 июня 328 года, во всяком случае, мы вправе предположить, что посвящение Фрументия было в первую эпоху управления Афанасия, в промежуток между его хиротонией и отбытием его из Александрии на собор тирский; следовательно, оно падает на эпоху от 8 июня 328 до 11 июля 335 года. Предположим как среднюю цифру — 333 г. = хиротония Фрументия.

В таком случае 2) предприятие Меропия нужно отнести к более древнему времени. Варвары пощадили мальчиков по их малолетству, по нежности их возраста; их нашли, когда они повторяли урок, под деревом, следовательно, мы имеем дело с детьми школьного возраста, и дать старшему из них Фрументию 15 лет было бы скорее много, чем мало. Затем они сделались любимыми рабами, управляли государством, дожили до совершеннолетия царствующего ныгуса. По всему этому нужно предположить, что они жили в Эфиопии 15–20 лет, скорее — последнее. Итак, если предположить, что годом посвящения Фрументия в епископы был 333-й, то нападение на Меропия было в 313 году.

3) Но Руфин говорит, что Меропий предпринял путешествие по примеру другого путешественника, путешествовавшего в Индии, Митродора, а Митродор был в славе в 334 году.

aa) В хронике Иеронима под этим годом замечено: «в это время был в славе Митродор философ» (Metrodorus philosophus agnoscitur).

bb) Если бы до нас сохранились X–XIII книги Ammiani Marcellini rerum gestarum («о подвигах»), то мы, конечно, знали бы

* Так понял Руфина уже Сократ, h. e. I, 19, 14; но вопрос: насколько велика вероятность, что в 380–390 гг. Эдесий был еще жив?

отлично, чем прославился этот авантюрист; но, к сожалению, «libri, qui supersunt» (сохранившиеся книги) А. Марцеллина начинаются лишь с XIV, и в XXV, 4, 23 он ссылается на «предыдущее по следующему поводу. На Юлиана Отступника римские граждане возлагали ответственность за неудачу персидского похода; на это Аммиан отвечает, что не сам Юлиан виноват в борьбе с персами, но Константин, поверивший пустым россказням (mendaciis) Митродора и завязавший неприязненные сношения с персидским царем, которые и повели к персидской войне.

cc) Но, по-видимому, утраченная часть рассказа А. Марцеллина сохранилась (по своему содержанию) у Скилицы, который (под 326 г.) говорит, что авантюрист-Митродор был в Индии (у браминов) и, возвратившись оттуда, говорил, что индийский царь дал подарки для Константина, но что большая и драгоценнейшая часть этих подарков была отнята у него во время его путешествия чрез Персию. Константин стал требовать возвращения этих даров; но царь персидский Шапур II (309–379) отказался. Это до такой степени обострило отношения Рима и Персии, что Константин Великий † 22 мая 337 г., готовясь к войне с персами, и в 338 году (при Константии) эта война и началась.

dd) 334-й г. (а не 326-й год, что было бы слишком рано: 12 лет дипломатических пререканий!!) получает, таким образом, полное себе оправдание.

4) Эпоха процветания = возвращения Митродора падает на такое позднее время, когда Фрументий — по вышеприведенному предположению — был уже епископом, и Мероний, следовательно, не мог подражать Митродору.

Правда, 5) *могли* быть aa) два Митродора; и бб) один и тот же Митродор *мог* путешествовать в Индию дважды, пред 313 и пред 334 годом; вв) Митродор *мог* около 310 г. отправиться в Индию и вернуться оттуда лишь в 334 году, следовательно, Меропий *мог* по его примеру (не дождавшись его возвращения) сам отправиться в путь около 311 г.; но по основным методическим правилам: «simplex veri signum» и «non sunt multiplicandae causae», историк не должен создавать вереницы гипотетических фактов, а обязан — без веских мотивов — не отказываться от той мысли, что путешествие Митродора, которому «подражал» Мероний, падает на время незадолго до 334 г.

Следовательно, хронология Руфина содержит *внутреннее противоречие.*

ββ) Географические данные у Руфина еще ужаснее. Руфин начинает с замечания, что каждому апостолу было назначено свое место для проповеди: Матфей проповедовал в Эфиопии, Варфоломей в прилегающей к Эфиопии ближайшей Индии (citerior India), Фома — в Парфии. Но в лежащей между ближайшей Индией и Парфией, но далее — вглубь крайней Индии (inter quam Parthiamque media, sed longo interior tractu, India ulterior jacet), по ее отдаленности, никто из апостолов не проповедовал, и лишь при Константине посеяны в ней (Фрументием) первые семена веры. Варфоломей проповедовал именно в India citerior, под которой, как показывает ее соседство с Эфиопией, разумеется Аравийский полуостров, а India ulterior — более отдаленная — лежит между Аравийским полуостровом и Парфией, следовательно, за Персидским заливом, ибо центральная линия Парфии находится на 58° восточной долготы от Гринвича. Итак, под ней мы должны разуметь или северное побережье Аравийского (Персидского) моря = Белуджистан, или же — всего естественнее (ибо «вглубь») — Индостан. Таким образом, мы получаем свидетельство, что Фрументий проповедовал в самой Индии, а не Абиссинии.

Если Руфин — при его возможностях — из рассказов самого Эдесия не мог вынести толкового взгляда на дело и не умел сказать обстоятельно, *когда* и *где* была эта миссия, то что сказать о тех повествователях, которые почерпали свои сведения из изустной молвы?! Эта история показывает, как должно быть осторожным по отношению к сообщаемым известиям. Случись, что не дошла бы до нас апология Афанасия, тогда бы этот рассказ Руфина не имел для себя корректива, и наука полагала бы, что дело идет о проповеди в Индостане! Но — и другой memento; как ни запутана хронология и география в рассказе Руфина, однако самый факт (как видно из той же апологии Афанасия), передаваемый Руфином,— верен. Следовательно, нужна величайшая осмотрительность при пользовании известиями довольно мутными, и от несостоятельности *деталей* не следует делать рискованного заключения к небытию самого *факта.*

Apologia ad Constantium imperatorem («Ἐκ πολλῶν ἐτῶν ὄντα σε χριστιανόν») написана великим Афанасием между 24 февраля

357–2 октября 358 гг. В ней Афанасий рядом документов показывает Константию, как он непоследователен в своем воззрении на него, Афанасия. В числе этих уличающих Константия документов приводится (n. 31) и послание Константия «Φρουμεντίου χάριν, τοῦ ἐπισκόπου τῆς Αὐξούμεως — τοῖς ἐκεῖ τυράννοις» («из-за Фрументия епископа Аксумского,— тамошним царькам»). Константий (после 24 февраля 357 г.) пишет аксумским царькам Ἀϊζανᾷ καὶ Σαζανᾷ: «Фрументия епископа вышлите как можно скорее в Египет к честнейшему Георгию епископу (александрийскому) и другим епископам, которые имеют особое право рукополагать и судить по богословским вопросам. Вам небезызвестно, что в этот сан Фрументия рукоположил Афанасий, виновный в бесчисленном множестве зол. Он бегает теперь неизвестно где. Остерегайтесь, как бы он (Афанасий) не пробрался в Аксум и не произвел смуты не только церковной, но и политической. Бог да хранит вас, ἀδελφοὶ τιμιώτατοι».

Отсюда следует, что если бы Фрументий был рукоположен в 333 г., то в 357 г. он был бы уже близок к 25-летию своего епископства. А тогда —

а) Для Константия было бы рискованно требовать, чтобы цари аксумские выслали на суд своего уже почти старца-епископа, который, конечно, приобрел бы за 25 лет огромное влияние.

б) Набрасывать тень на хиротонию, совершенную Афанасием в 333 году, когда в 332 году он был с честию отпущен Константином Великим в Александрию и назван в императорском послании «человеком Божиим»,— со стороны Константия значило бы наносить оскорбление памяти своего великого отца.

в) Так как и 21 октября 346 г. Афанасий Великий возвратился на александрийскую кафедру не только с разрешения Константия, но и по настоятельному его приглашению, то для императора было бы неудобно третировать Афанасия Великого как виновного во множестве преступлений, чтобы дискредитировать хиротонисанного им, если бы хиротония была совершена в 346–347 г.

г) Есть основание полагать, что до 347 г. Фрументий не был еще епископом.

д) Но известно, что в мае 353 г. Константий уже документально заявил о своем неблаговолении к Афанасию; а в 355 г. был послан в Александрию нотарий императора Диоген и с 4 сентября

по 23 декабря силился вытеснить Афанасия с александрийской кафедры и взять его под стражу. Но народ оказал энергичное сопротивление, и нотарий уехал с ничем. Если *хиротония Фрументия совершена в 355—356 г.*, то император с некоторым подобием наружного приличия мог третировать Афанасия, как не признанного законом епископа, потому что с сентября 355 года он занимал кафедру александрийскую вопреки изволению Константия. Следовательно, предположить, что Фрументий рукоположен в это позднее время, значит указать удовлетворительное «inde irae» для послания к Айзане и Шадзане.

Послание Константия предполагает, что оба ныгуса были ревностные христиане. Но сохранилась inscriptio graeca Axumitica, в которой «Аизана (Ἀειζανᾶς), царь аксумитов и омиритов» etc. etc., «царь царей, сын непобедимого бога Арея» (υἱὸς θεοῦ ἀνικήτου Ἄρεως), возвещает о славной победе над «βουγαεῖται», которую одержал он, Аизана, и его братья, Σαϊαζανᾶς καὶ Ἀδηφᾶς; в благодарность за это Аизана и воздвиг богу Арею 5 статуй. Спрашивается: что прежде: inscriptio или послание Константия?

Адифа не упомянут в этом последнем; следовательно (предполагая, что Константию положение дел в Аксуме было хорошо известно), в 357 г. Адифа *уже* умер (inscriptio прежде послания), или же он был *еще* так молод, что не было и речи о его соправительстве с Аизаною (inscriptio позже послания). То и другое предположение нелегко согласить с подробностями рассказа Руфина и послания Константия. Возможно, однако, и то, что Константий ошибочно считал аксумских «τύραννοι» христианами, и то, что Аизана отпал от христианства. Во всяком случае, следует иметь в виду, что о воспитании Фрументием царька (или царьков, названных «Ылла-Азгвагва») в христианской вере говорится лишь в эфиопском синаксаре; а у Руфина об обращении царя не сказано ничего, и миссионерская деятельность Фрументия (до епископства) выражается в том, что он предложил христианским купцам в «Индии» открыто совершать христианское богослужение, построил несколько церквей («ecclesiis constructis») и расположил к принятию христианства многих туземцев.

Важнее другой вопрос: удержалось ли христианство, посеянное Фрументием в Эфиопии? Или — в другой постановке:

сохранили ли абиссины живое предание о св. Фрументии как их просветителе?

Обыкновенно отвечают: да, a) они чтут св. Фрументия под именем «абба Сала́ма», b) чтут и Айзану и Сазану — своих первых царей-христиан — под именем «А́брыха и А́цбыха, братьев возлюбленных».

Ad a). Синаксарный рассказ об абба Салама = св. Фрументии заимствован из греческих памятников (которые в свою очередь зависимы от Руфина), и в этом виде о *живом предании* не свидетельствует ничего. Остается лишь имя «абба Салама» (сокращенное из «абба Саламави» = «отец мирный»; о связи понятия «мир» с понятием «религии» говорит арабское слово إسلام «ислам», которое происходит от корня سلم «салам» = мир). Но абиссинские предания (вообще смутные) знают *трех* древних митрополитов с именем «абба Салама»; и, следовательно, к Фрументию ли они прилагали *первоначально* имя «абба Салама», это еще вопрос.

Ad b). 1) Что абиссины царей Абрыха и Ацбыха считают своими, так сказать, просветителями, это лежит в лексическом значении этих имен. «А—брыха» глагол в кавзативной форме и значил «заставил светить» = «осветил»; «А—цбыха» — также verbum causativum = «заставил рассветать, привел с собою утренний рассвет». 2) Об Аизане и Шадзане, как таких, абиссины, повидимому, не помнят ничего. 3) Под именами Абрыха и Ацбыха скрывается, видимо, совсем другая пара исторических деятелей.

«Ацбыха» — это тот ныгус аксумский, которого греки знали под именем «'Ελεσβαάς» или «'Ελλατζβαάο» (арабское «аль-асбаху») *, а абиссины помнят под именем «Калеба». Калеб был ревностный христианин (монофисит), стяжавший себе громкую известность в греко-римской империи своим походом после пятьдесятницы 525 г. против омиритов и полною победою над жидовствующим царем их Дзу-Нувасом. Дзу-Нувас, конечно, не признавал над собою власти царей аксумских и фанатическую иудейскую ненависть к христианству выразил тем, что избил

* Нужно думать, что ныгусы аксумские в качестве государей арабских (царей Химьяра и Саба) принимали особые (арабские) титулы. «'Ελεσβαάς» — несомненно титул арабский. Начальное «ελ» — есть арабский член «αλ»; эфиопский же язык члена не имеет (поэтому «Ацбыха», а не «Эл-ацбыха»).

христиан наджранских 24 октября 523 г. Калеб явился, таким образом, мстителем за кровь христианских мучеников.

«Абрыха», известный грекам как Ἄβραμος, арабам как «Абрыха», был христианин незнатного рода, поставленный царем в Химьяре эфиопскими войсками, взбунтовавшимися против назначенного Калебом наместника химьярского. Узурпатор Абрыха выдержал долгую борьбу против далекого ныгуса аксумского так счастливо, что около 550 г. сам Калеб-Ἐλεσβαάς признал Абрыха-Авраама царем омиритским под гегемониею ныгуса аксумского. Таким образом, имена «Абрыха и Ацбыха» представляют воспоминание о важных исторических деятелях и фактах VI, а не IV века.

А что после IV в. (т. е. после Айзаны и Шадзаны) в Аксуме царствовали ныгусы язычники, это лежит вне спора. До сих пор в Аксуме сохранились две написи на эфиопском (гыызском) языке, воздвигнутые одним и тем же царем аксумским Тазеною, сыном Аламиды*, возвещающие о победах Тазены. В первой из написей Тазена титулует себя вместе с тем «сыном Махрыма» (= Истребителя = бога Арея), и назначает Махрыму более 100 быков в благодарственную жертву; во второй — титула «сын Махрыма» уже нет, а благодарение возносится Богу Вседержителю (Ыгзиабхер). Следовательно, язычник в первой, Тазена является монотеистом во второй написи. На вопрос: был ли это монотеизм христианский или иудейский? в написи нет ответа. Косвенный ответ (против второй альтернативы) заключается в том, что о распространении иудейства в Эфиопии в это время нет никаких известий, что сын Тазены Калеб был ревностный христианин и в качестве ныгуса аксумского вел славную борьбу против политического сепаратизма омиритов, выступавшего против Эфиопии под религиозным знаменем иудейства. Но «Тазена, сын Махрыма», представляет монументальное свидетельство, что в последней половине V в. господствующей религией в Эфиопии

* Достоверный ряд абиссинских царей:
1) Саладо́ба (Saladoba); его сын —
2) Алами́да (Alamida); его сын —
3) Тазе́на (Tazena); его сын —
4) Кале́б = Ἐλεσβαάς; его сын —
5) Га́бра-Ма́скаль (Gabra Masqal — «Раб Креста»).

было язычество, и, следовательно, семена христианства, посеянные св. Фрументием, в Эфиопии не пустили прочных корней.

Таким образом, из монументальных данных видно, что один из древних ныгусов эфиопских, Тазена, был сперва язычником, потом стал монотеистом и, вероятно, христианином, при нем и совершилось вторичное обращение Эфиопии в христианство. По другим известиям, христианство было принято Айдогом, царем внутренних индов, который победил царя внешних индов. Он отправил посольство в Александрию, и оттуда был назначен епископом в Индию Иоанн, просмонарий александрийской церкви Иоанна Предтечи. Может быть, под Айдогом скрывается тот же Тазена, а может быть, и один из эфиопских наместников в Аравии. Во всяком случае, Иоанн был монофисит, ибо в его время в Александрии не было православного патриарха. Наконец, относительно вероисповедания Калеба не может быть никакого сомнения, так как своими представлениями персидскому царю Калеб достиг того, что тот приказал выпустить из тюрьмы монофиситских епископов.

Возможны изыскания и путем внутреннего исследования лингвистического характера. Мы, например, называем Сына Божия Иисусом Христом, а поляки Езусом Христусом. Естественно, что это различие в названии указывает на историю распространения христианства. Такой же метод исследования применим и к абиссинской церкви. Древнеэфиопское наречие есть разветвление семитского языка, который делится на три слоя: северный — сирийский, средний — еврейский и южный — арабский. Эфиопское наречие принадлежит к южной арабской ветви. Трудно ожидать, чтобы эфиопские слова совпадали с еврейскими, еще труднее — с сирийскими, вследствие фонетической почти противоположности этих крайних наречий. Поэтому сродство эфиопского с арабским, наблюдаемое очень часто, совершенно естественно. Напротив, совпадение с сирийским заслуживает внимания как нечто необычное. Вообще к инородному элементу в эфиопском следует относиться с тем большею серьезностию и можно из него делать исторические заключения с тем большим правом, что эфиопский язык усвоил мало иностранных слов, тогда как коптский переполнен греческими выражениями. Эфиопы стараются выражать и богослов-

ские понятия по-своему. Например, ቃል «Слово» = Λόγος = *qâl.* «Церковь» — не κυριακόν, и не ἐκκλησία, и не ʿidta (как у сирийцев), и не كنيسة kanisatun, как у арабов, а ቤተክርስትያን *béta krịstijân* = «дом христиан».— Откуда же у эфиопов идут основные христианские имена и названия?

1) Слово Ἰησοῦς по-коптски должно читаться как *Иасус* (коптский выговор η как а/э = английское *a* [æ] в hat — шляпа, had — имел). Для семитов, напротив, странно «и» первоначальное тупое (не йотированное, не как j произносимое). Сирийцы произносят имя Христа ܝܫܘܥ ješû‘ (йешýъ), а арабы يسوع jasû‘u, (ясýъу), с характерным семитским гортанным ע (аин) на конце. Но эфиопы произносят имя Христа እየሱስ *«Иясýс»*, т. е. с возможною точностью передают *коптское* произношение этого слова. 2) Христос произносится как ክርስቶስ *Крыстос* (таков для русского уха и коптский выговор слова Χριστός), хотя есть у абиссин и эфиопское слово для Χριστός — መሲሕ «Мáсих». 3) Монах — መነኮስ *мóнакóс* (μοναχός),— тогда как у сирийцев — ܕܝܪܐ дайрáйя, у арабов — راهب рáхибун,— заимствовано эфиопами у коптов. 4) Епископ = ኤጲስቆጶስ *епúскопóс;* но диакон — сирийское ܡܫܡܫܢܐ мшамшáна, арабское شماس шаммáсун, по-эфиопски — ዲያቆን *дúякóн,* т. е. не διάκονος, а коптское διάκων.

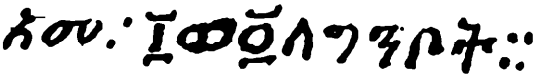
Но замечаются и следы северно-семитского (сирийского) влияния. Например, закон (Моисеев) = ኦሪት *orît,* от сирийского ܐܘܪܝܬܐ орáйта, тогда как у арабов — ناموس намусун = νόμος. Затем, ተቀደሰ *takanasa* — имеет *только* специальное техническое значение συνάγεσθαι (= быть в церкви, у богослужения); сир. ܟܢܫ кнáш, евр. канáс значит «собирать вообще»; но уже в арабском слово كنيسة «канисатун» (церковь) есть иностранное слово, тогда как арабский (чисто национальный) глагол كنس «кáнаса» значит «подметать пол метлою», и в эфиопском корень ቀደሰ «канáса» вовсе неупотребителен. Ср. также ሐይማኖት *«хайманóт»* — «вера» у эфиопов = сирийскому ܗܝܡܢܘܬܐ «хайманута», т. е. слову, которое и в сирийском имеет облик иностранный, указывающий на его *палестинское* происхождение.

Таким образом, подле коптских элементов есть и сирийские. Предположить, что эти (сирийские) слова занес св. Фрументий, нельзя (ибо он едва ли знал сирийский язык, и притом такие слова, как «орúт», слишком техничны для маленького

мальчика). Значит, в Абиссинии были и сирийские миссионеры. Это легко объяснить: сирийские жители (монофиситы) после халкидонского собора стали переселяться в Египет, а александрийские патриархи начали отправлять их в Абиссинию.

Есть указание в абиссинских преданиях, что христианство у абиссин распространено девятью святыми, которые прибыли при Аламиде или Саладобе из разных мест. Предание это темно, известны только имена святых. Невозможное известие, что некоторые из этих девяти были учениками св. Пахомия из Фиваиды, вероятно, служит отголоском того исторического факта, что главными миссионерами среди абиссин были южно-фиваидские монахи — копты. Самым замечательным из 9 был Панталеон, который благословил Калéба на поход против Дзу-нувáса и потом постриг Калеба, когда тот отрекся от престола (ок. 550 г.). по всей вероятности, эти святые были объединены в одну символическую группу искусственно, а на самом деле приходили из разных мест в Абиссинию и в разное время (например, Панталеон жил бы невероятно долго, если бы предположить, что и он явился в Эфиопию по крайней мере при Аламиде). Они, по преданию, «артыъу» (ኦርቲዑ) = διώρθωσαν или κατώρθωσαν («восстановили, исправили») веру. Ими или неправославие (с их точки зрения) заменено православием, или просто поднято знамя христианства. Но так как о борьбе против неправославия ничего не известно, напротив, предание представляет их насаждающими христианство на языческой почве (борьба с поклонением змею), то приходится заключить, что семена христианства, посеянные св. Фрументием, к концу V века в Абиссинии заглохли.

Таким образом, нынешняя Абиссиния своим христианским просвещением обязана монофиситским миссионерам, следовательно, христианство здесь было насаждено в форме монофиситства, и отпадения от православия не было. Отчетливых преданий об этом отдаленном церковном прошлом у абиссин нельзя ожидать уже и потому, что политические бедствия (с VII века?) заглушили у них и воспоминания о политической их истории, так что и сам Калеб превратился в полумифический образ[57]).

Автограф В. В. Болотова на эфиопском языке (ге'ез) в литогр. курсе 1888/89 гг. (с. 75): дата «14 гынбот» <= 9 мая> <1889 г.> 

3. РАСПРОСТРАНЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА НА ЗАПАДЕ

Христианство в Италии и Африке

Относительно *Италии* едва ли нужно распространяться. В Риме христианство насаждено было не апостолами Петром или Павлом, а людьми, бывшими в Иерусалиме в Пятидесятницу. Неоспорим, однако, тот факт, что ап. Петр скончался в Риме. Окраины Италии также предъявляют претензии на просвещение их христианством от апостолов, например, Милан — Варнавою, но для этого нет твердых данных.

Из Италии христианство проникло в *Африку*. Африканская церковь всегда смотрела на римскую как на ecclesia matrix. Известно, что африканский епископ Агриппин созывает в 215–217 гг. собор, на котором присутствуют до 70 епископов. Ясно, что христианство в Африке существовало уже давно. Отсутствие на соборе епископов из Мавритании, по-видимому, указывает на слабость христианства в ней. Но может быть, епископы мавританские не присутствовали на соборе и по отдаленности. Значительное число епископов на этом соборе объясняется тем, что африканская церковь была склонна увеличивать их число. Исторически известны имена первых карфагенских епископов: Оптат, Агриппин, Донат и Киприан. Имя Оптата упоминается в мученических актах Перпетуи и Фелицитаты cum sociis (7 марта 203 г.). В видении мученица в раю разговаривает по-гречески с «папою Оптатом, епископом, и Аспазием (Ἀσπάσιος), пресвитером», что указывает с вероятностью и на богослужебное употребление греческого языка, и на значение лиц греческого приосхождения в африканской церкви, следовательно — на близость 203 года к началу христианства в Африке. Акты мучеников исхлиских (пострадавших 17 июля 180 г.)[58]), были написаны, вероятно (Aubé против Usener), по-гречески. Известно, что сам Тертуллиан на литературное поприще выступил с произведением на греческом языке. Первомучеником (archimartyr) африканской церкви признается Nam-phamo (נעם–פעמו); следовательно, он скончался до 17 июля 180 года, и так как это был человек с чисто пунийским именем, то его первомученичество означает уже проникновение христианства

в чисто народный слой. Все это, взятое вместе, говорит о том, что Оптат не был первым карфагенским епископом и что христианство началось в Африке уже давно, может быть, в конце I века.

Христианство в Испании

Древняя Испания обнимала собою нынешние *Испанию* и *Португалию*. Есть воззрение, что здесь проповедовал евангелие ап. Павел. Но это утверждение имеет в своем основании одно лишь слово из послания ап. Павла к Римл. гл. XV, ст. 21: апостол высказывает свое *намерение* побывать в Испании. Но был ли он там с проповедью Евангелия или нет,— это неизвестно. На основании некоторых данных можно даже предполагать, что апостолу не пришлось выполнить своего намерения. Справка с древними толкователями этого места не дала бы нам ничего, кроме их предположений, основанных на этом же самом месте. Существовала также легенда, что в Испании христианство насаждено ни кем иным, как именно апостолом Иаковом Зеведеевым. Но эта легенда — не более как темное произведение средневекового невежества и как такое, очевидно, не выдерживает никакой критики.

Полновесными и непререкаемыми данными для первоначальной истории христианства в Испании могут служить: 1) *собор испанский — concilium Illiberitanum* (Illiberis, Eliberis, Elvira = нынешняя Granada), собравшийся в первой половине 306 года (*A. W. W. Dale*, The Synod of Elvira and Christian Life in the fourth century. London 1882). Этот собор свидетельствует о широком вообще распространении христианства в его время. На нем присутствовало 19 епископов различных городов Испании и кроме них 24 пресвитера. Впрочем, из этого числа пресвитеров 17 несомненно имели на соборе своих епископов, с которыми они прибыли на собор. Ничто не препятствует предполагать, что остальные 7 были уполномоченными от своих епископов. Если так, то на соборе Эльвирском испанская церковь имела 26 своих представителей; число это, конечно, не обозначает все количество испанских кафедр в это время: их могло быть и больше.

2) Если поднимемся на полвека выше, то и там найдем другое свидетельство, также имеющее полное значение для первона-

чальной истории испанской церкви. Мы говорим об *ответном послании* (ep. 67) *Киприана* и собора карфагенского на запрос от клириков трех городов, ныне называемых Асторгою, Леоном и Меридой («Felici presbytero et plebibus consistentibus ad Legionem et Asturicae [Леон и Astorga], item Laelio diacono et plebi Emeritae [ныне Merida] consistentibus» [59]). Писано пред 1 сентября 256 г. (*O. Ritschl*, Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche. Göttingen 1885). Поводом к запросу послужили следующие обстоятельства. В предшествующее гонение два испанских епископа Мартиал (Martialis, вероятно асторгский, замененный Феликсом) и Базилид (епископ леонский? меридский? замененный Сабином) отреклись от христианства. Отступничество их было полное. После гонения Базилид признался в своих прегрешениях, признал себя недостойным быть епископом и просил только, чтобы ему была дозволена communio laica. Просьба его была исполнена, и сам он и его соотступник Мартиал были лишены епископства и на их кафедры были поставлены другие лица. Через несколько времени Базилид раскаялся в своем покаянии и снова захотел быть епископом. Поэтому он обратился с своим делом к епископу римскому Стефану, и этот последний признал Базилида и Мартиала законными епископами, а их преемников по кафедрам избранными не по правилам. Так как Стефан с своей точки зрения признал правыми раскаявшихся епископов и стоял за возвращение им кафедр, то клир заинтересованных церквей и обратился с вопросом к африканским епископам. Вместе с клиром особенно горячо рекомендовал Киприану Феликса и Сабина и епископ сарагосский (Caesaraugustanus) Феликс. Таким образом, в ep. 67 Cypriani засвидетельствованы для 256 г. в Испании 3 кафедры, но их несомненно было более, так как 11 января 259 г. в пятницу (подробность, ставящая год вне сомнения) скончался мученически — был приговорен к смерти словом: «fuisti» и сожжен живым — епископ тарраконский (ныне Tarragona) Фруктуоз,— первый известный по имени и, может быть, и исторически первый епископ Тарраконы.

Затем — в восходящем хронологическом порядке — мы в мартирологах IX века (Usuardus, около 876) встречаем *предание об испанских septem-viri*, миссионерах-епископах, посланных

в Испанию апп. Петром и Павлом и основавших соответственные церкви. Имена их:

1.	Torquatus,	episcopus города	Acci (Guadix)
	Secundus	« «	Abula (Avila)
	Indaletius (Ἐνδελέχειος?)	«	Urci (Arbuceña) — пам. 30 апр.
	Ctesipho (Κτησιφῶν)	«	Bergi (Verja) — пам. 1 апр.
	Caecilius	« «	Eliberis (Granada) — пам. 1 февр.
	Esitius (Ἡσύχιος)	«	Carcesa (Cazorla)
7.	Euphrasius (Εὐφράσιος)	«	Illiturgi (Andujar)

Кроме особых дней, в испанском готском календаре 1 мая положена память «Торквата и иже с ним», а в мозарабской литургии — общий всем гимн (15 мая).

Как относиться к этому преданию? Соединение в одном месте апостолов Петра и Павла предполагает встречу их или в Антиохии, или в Риме,— последний факт далеко не бесспорный. Но если оставим в стороне эту подробность и примем как местное предание, то должны будем признать, что ничего невероятного в этом рассказе нет. Следует обратить внимание на то, что в числе имен этих мужей — 4 греческих: Индалеций — греческое Ἐνδελέχειος, Ктисифон — явно греческое, Эзиций — искаженное греческое Исихий, и Евфрасий. Таким образом, в этом пункте испанское предание заверяет, что эти западные окраины первым светом христианского просвещения обязаны людям греческого происхождения. Каких-либо дальнейших заключений из этого сделать невозможно, потому что собственно и сама римская церковь до III века оставалась греческою. Точно так же нет оснований настаивать на том, что эти 7 лиц непременно явились в одно и то же время. Можно допустить, что позднейшее предание соединило в одну группу имена первых епископов нескольких городов. Они могли действовать в разные времена, но тем не менее предание придвинуло их, как первых епископов, ко временам апостольским. Возможно только установить, что христианство в Испании явилось очень рано, если не в первом, то во втором веке, и распространялось постепенно; нет оснований оспаривать, что *некоторые* из отцов Эльвирского собора были первыми епископами в городах их.

Из известных испанских церковных преданий названное (о septem-viri) — наиболее авторитетное; есть предания позднейшие, дающие более полные списки епископов того или другого города,— но в том же объеме и менее достоверные. Так, например, по авторитетному преданию *Гранада* считает своим первым епископом Цецилия, а вторым — в историческом списке ее епископов — является Флавиан, присутствовавший на Эльвирском соборе и подписавшийся под соборными актами 8-м в ряду других епископов. Но позднейшее предание гранадской церкви силится пополнить пробел между Цецилием и Флавианом и дает 6 имен, из которых первое — Leuverindus — отзывается уже готским происхождением. Древняя церковь *брагская* (Bracara, ныне Braga) чествует 26 апреля, как своего первого основателя, епископа Петра ратского — Petrus Rathensis, об исторической достоверности которого и болландисты отзываются так: «Demus hoc sane Bracarensium credulitati»[60]). В этом роде известны и местные предания некоторых других городов, как, например, *Толедо*, который, не довольствуясь тем, что его первый исторически достоверный епископ (Melantius) участвовал на Эльвирском соборе, возводит основание своей церкви к некоему «Евгению», предание о котором в Испании оставалось неизвестно до XI—XII веков.

Христианство в Галлии

Галлия — это такая область, которая, по меньшей мере, может претендовать на возникновение в ней христианства при апостолах с такою же основательностью, как и Испания. Если в пользу древности христианства в Испании говорит послание ап. Павла к Римлянам, то значение этого свидетельства ослабляется тем, что все зависит от вопроса, привел ли апостол это *намерение* в исполнение. В пользу же апостольского происхождения христианства в Галлии говорит заявление, читаемое во 2 послании к Тимофею IV гл. 10 ст., где мы встречаем упоминание о спутниках ап. Павла: *«Димас оставил меня и пошел в Фессалонику, Крискент в Галатию, Тит в Далматию и только Лука остался со мною»*. Это чтение «в Галатию» для нас так привычно, что никому из нас, кажется, не приходит на мысль, не кроется ли тут свидетельство в пользу галльской церкви. Между тем

в издании *Тишендорфа* читается: «ἐπορεύθη — — Κρήσκης εἰς Γαλλίαν» (Tischendorf, ed. N. T. VIII critica major). Таким образом, является чтение, которое благоприятно для всякого француза, старающегося окружить свою церковь ореолом апостольского происхождения.

Для проверки результатов критических изысканий Тишендорфа наука располагает двумя изданиями Нового Завета: 1) *Триджельса* (*Tregelles*, ed. 1857–1879), который употребил много времени на изыскания и критическую установку изданного им текста, и 2) *Уэсткотта и Хорта* (*Westcott et Hort*, ed.1870–1881). [B Novum Testamentum graece recensionis Tischendorfianae ultimae textum cum Tregellesiano et Westcottio-Hortiano contulit et brevi adnotatione critica additisque locis parallelis illustravit *Oscar de Gebhardt* (editio stereotypa quinta Lipsiae 1891, p.420) стоит:] «T § H: Γαλατίαν». Т. е. 1) в NT ed. Tregelles читается «Γαλατίαν», но на поле стоит Γαλλίαν; т. е. по этому издателю, чтение «Γαλλίαν» могло быть принято даже в текст, но за «Γαλατίαν» стоят несколько более авторитетные рукописи, чем за «Γαλλίαν». 2) В NT ed. Westcott et Hort читается «Γαλατίαν», и «Γαλλίαν» не признано даже настолько хорошо засвидетельствованным, чтобы дать этому чтению место на поле. Таким образом, в отношении к данному месту авторитетные новейшие критические издания расходятся между собою.

Приходится обратиться к свидетельству древних рукописей. Важнейшие унциальные манускрипты для 2 Timoth. [ср. у Gebhardt'a, adnotatio critica, p.489]:

ℵ = Cod. Sinaiticus Petropolitanus
A = Cod. Alexandrinus, s.V, Londini
C = Cod. S. Ephraemi Syri rescriptus, Parisiis. s.V
D = Cod. Bezae Cantabrigiensis, s. VI
G = Cod. Seidelii, Londini, s. IX–X.

Γαλλίαν ℵ C min^{5} am* tol aeth Eus Epiph al^{vi}
Γαλατίαν ADG... vv^{pl} (arm Γαλιλειαν) Ir^{l} Chr al.
min^{5} = cod. graec. literis minusculis scriptus №5
am* = почерком первого писца (но поправлено после на Galatian) в cod. Amiatinus (латинская рукопись, до последнего времени считавшаяся самым древним представителем для versio Vulgata)

tol(etanus?) тоже латинская вульгата
aeth = versio aethiopica
Eusebii h. e. 3, 4 (ἐπὶ τὰς Γαλλίας)
al^{vi} = alii, ut videtur, patres et scriptores
...после ADG = et alii codd. sat multi (vel plerique)
vv^{pl} = versiones plurimae (но армянский перевод «в Галилею» конечно благоприятствует чтению εἰς Γαλλίαν)
Ir^{i} = s. Irenaei interpres latinus
Chr(ysostomus) (т. е. авторитетная editio = recensio Luciani, которая распространена была в антиохийском патриархате [= сирский перевод пешито с нее] и затем и в константинопольском [откуда славянское «в Галатию»]).
al = alii.

Решающее значение в этом деле имеют исторические основания. Св. Ириней, сам епископ *галльский*, видимо, не знает, чтобы было предание в галльской церкви о проповеди св. Крискента (Crescens). Но трудно допустить, чтобы до Иринея, этого почти современника апостолов, не дошло предания об апостольском происхождении галльской церкви, если бы таковое существовало. Таким образом, является несомненно правильным чтение «εἰς Γαλατίαν», что очень важно для церковной истории Галлии.

Были, правда, обстоятельства, которые могли способствовать распространению христианства в Галлии еще в апостольское время. В Вьенну, в Нарбонской провинции, был сослан Архелай. Здесь, без сомнения, образовалось, хотя и небольшое, иудейское поселение, которое живо интересовалось всем, что происходило в Палестине. Поэтому легко могло случиться, что в Галлию проникло христианство в первый же год после Пятидесятницы. Затем, известно, что ап. Павел в Пафе встретил проконсула Сергия Павла и обратил его в христианство (Деян. XIII, 7. 12). Так как языческая фамилия Сергиев Павлов, как видно из надгробных написей, жила около Нарбона, то предполагают, что не невозможно, что обращенный апостолом Сергий был из этой фамилии; в Павле, епископе нарбонском, видят если не самого проконсула, то одного из членов этой фамилии. Но это все лишь прекрасные упования, не подтверждаемые почти историческими данными. Григорий турский свидетельствует, что начало всех церквей в Галлии относится ко времени не ранее

гонения Декия, т. е. 250 г., но, как писатель позднейший, и он с своими показаниями возбуждает сомнения.

То, что составляет для Испании Эльвирский собор, то для Галлии представляет *Арльский собор* (*concilium Arelatnse I*) 1 августа 314 года. Церковной истории приходится говорить об этом соборе по вопросу о донатизме: для улажения этой схизмы он и был созван Константином Великим. Некоторые обстоятельства, предшествовавшие этому собору, дают особенное значение ему. Сами донатисты обратились к императору с прошением дать им третейских судей в их деле, именно из Галлии, епископы которой не запятнали себя традиторством. Константин, по словам Евсевия кесарийского, пригласил в Арль епископов из различных мест. Собор предполагался быть грандиозным, и галльских епископов в нем должно быть большинство. Что действительно эти епископы составляли большинство, свидетельствует второй Арльский собор 451 года, упоминая о первом, что он был по преимуществу галльским, что на нем были епископы ex omnibus mundi partibus, praecipue Gallicanis (со всех частей света, преимущественно галльские). Естественно, что от числа галльских епископов, присутствовавших на соборе, к числу галльских епископов вообще предположительно заключать в данном случае становится особенно резонно. Но защитники вящей славы галльской церкви, чтобы ослабить неудобный для них непосредственный вывод, поднимают вопрос вообще о числе епископов на соборе и указывают на целый ряд рукописей, где этот собор назван «coetus episcoporum sexcentorum». Однако латинское «sexcenti», подобно греческому «μύριοι», есть только гиперболическое выражение неопределенной многочисленности (ср. Горациево: «sexcentos inseris», когда дело идет о речной лодке), и поместный собор из 600 епископов подле I вселенского из 318 представлял бы историческую неправдоподобность.

Не придавая исторического значения цифре «600», мы принимаем как надежную исторически (с возможностью незначительного plus на пропуски) цифру 33, какую дают подписи. Из них 16 приходится на Галлию. Распространение христианства является, таким образом, в своеобразном свете. 8 епископов приходятся на территорию близ Средиземного моря (Arles, Marseilli, Vienne, Mende, Vaison, Orange, Apte et Nice), остальная

часть Галлии представлена тоже 8-ю епископами (Lyon, Autun, Reims, Trèves, Cologne, Rouen, Bordeaux et Eauze). Между тем территория северо-западных окраин, между Сеною и Гаронною, не имеет в числе представителей ни одного человека.

Ученые, защищающие мысль о распространении христианства в Галлии в самые ранние времена, высказывают немало возражений против сделанного вывода (*Dom François Chamard*, Les Églises du Monde Romain, notamment celles des Gaules, pendant les trois premièrs siécles. Paris 1877). Под актами Сердикского собора находится, по свидетельству Афанасия Великого, до 34 галльских подписей. Это обстоятельство увеличивает число епископских кафедр в стране. Но чтобы дать возможность считать их огромным количеством, защитники широкого распространения в Галлии христианства утверждают, что подписи не имеют особенно важного значения, потому что они составлены небрежно. Писец происходил с побережья Средиземного моря и отметил только близкие к его родине епископии, а в отношении к остальной Галлии ограничился тем, что отметил по одному епископу из каждой из 8 митрополитанских провинций. Что епископы в Галлии были многочисленны, видно из того, что по правилам святых отцов (Arelat. I can. 20) каждого епископа должны рукополагать 8 и в крайнем случае 3 епископа. Возможность появления (= выполнимость) этих правил в галльской церкви свидетельствует о значительном числе в ней епископских кафедр. Так как с 297 г. установилось разделение на 17 провинций: Belgica I. II; Germania I. II; Lugdunensis I. II. III. IV; Maxima Sequanorum; Alpes Grajae; Alpes Maritimae; Viennensis; Aquitania I. II; Narbonensis I. II; Novempopulana,— то естественно предположить, что в каждой провинции было больше 7 епископов; получается, таким образом, грандиозное представление о широком распространении христианства в Галлии.

Но если взглянуть более серьезно на эти аргументы, то легко можно усмотреть в них противоречие. Чтобы доказать, что на Арльском соборе присутствовало невероятное число «600» епископов, ссылаются на то, что эта цифра засвидетельствована рукописями, которые были рассеяны по монастырям всей Галлии и, следовательно, заверяется церковным преданием всей Галлии. Между тем, когда приходится говорить, что в рукописях

сохранилось только 16 имен галльских епископов, то утверждают, что этою неточностию история обязана тому, что рукописи зависят от экземпляра, составленного кем-то из Вьеннской провинции, северною Галлиею не интересовавшимся. Ни в одном монастыре не нашлось, следовательно, ни одного лица, которое — в интересах своей провинции — восполнило бы пробелы, сделанные первым вьеннским писцом. Что касается can. 20, то какое основание утверждать, что каждой гражданской провинции в Галлии действительно соответствовала и церковная провинция? Несколько провинций гражданских могли составлять одну только провинцию церковную.

Итак, на основании данных Арльского собора приходится заключить, что на юге Галлии христианство было распространено более, чем на севере. Утверждать, что в городах северо-западных, не упомянутых на соборе, не было и епископов,— было бы нелогично; но также нет оснований предполагать и то, что по простой случайности (например, трудности пути) из этого угла не явилось ни одного епископа, так как даже из далекой Британии явились 3 епископа. Следовательно, в северо-западном углу христианство в это время было распространено слабо. Ввиду этих фактов, во Франции существует научное направление, представляющее дело в менее благоприятном для славы Галлии свете. *Ле-Блан* (chevalier *Le Blant*), знаток христианской эпиграфики Галлии, находил, что выводы по его специальности вполне совпадают с тем, какой можно сделать из подписей Арльского собора.

В восходящем порядке за Арльским собором следует для Галлии свидетельство *св. Киприана* в ep. 68. Он от Фаустина, епископа лионского, узнал, что епископ арльский Маркиан (Marcianus) стал на сторону новатиан. Из кн. I, 10, 2 «Против ересей» *св. Иринея*, епископа лионского († ок. 202), мы узнаем об утверждении церкви среди кельтов и германцев по берегам Рейна.

Послание южно-галльских христиан о бывшем в Лионе в 177 г. гонении на христиан, написанное на греческом языке, извещает между прочим о мученической кончине епископа лионского Пофина (Ποθεινὸς — чисто греческое имя), более чем 90-летнего старца, и в ряду мучеников отмечает «Ἄτταλον Περγαμηνὸν τῷ γένει, στύλον καὶ ἔδραίωμα τῶν ἐνταῦθα ἀεὶ γεγονότα»

(«Аттала, пергамца родом, всегда бывшего опорой и оплотом здешних (христиан)») (Euseb. h. e. V, 1, 29. 17). Преемником св. Пофина был св. Ириней (Εἰρηναῖος), человек с чисто греческим именем, греческий писатель малоазийского происхождения, очень хорошо помнивший Поликарпа смирнского и в юном возрасте бывший его слушателем (παῖς ἔτι ὤν, Euseb. h. e. V, 20, 5–7; 5, 8; IV, 14, 3). Все это говорит, что сношения между Лионом и Малою Азиею в это время были самые живые. А если мы примем во внимание редко допускавшую исключения практику древней церкви, по которой епископ был выбираем из местного клира, то в избрании малоазийца св. Иринея во епископа лионского будем не без основания видеть указание на то, что лионская церковь тогда была еще сравнительно новою и, вероятно, св. Пофин был ее первым епископом.

История распространения христианства в Галлии — в восходящем порядке — завершается именами *семи епископов*, которые посланы были на проповедь в Галлию. Их имена упоминаются в истории Григория турского († 595 г.). Gregor. turon., hist. franc. I, 18: «Hi ergo missi sunt: Turonicis (Tours Gatianus episcopus; Arelatensibus (Arles) Trophimus episcopus; Narbonae (Narbonne) Paulus episcopus; Tolosae (Toulouse) Saturninus episcopus; Parisiacis (Paris) Dionysius episcopus; Arvernis (Clermont в Auvergne) Stremonius episcopus; Lemovicis (limoges) Martialis est destinatus episcopus». Лица, желающие доказать апостольское происхождение галльской церкви, утверждают, что эти епископы были посланы или самими апостолами или их учениками; при этом Дионисия парижского обыкновенно отожествляют с Дионисием Ареопагитом, а в епископе Трофиме видят спутника ап. Павла. Но Григорий турский против такого воззрения: он предполагает, что миссия семи епископов падает на 250 год. Решающим авторитетом являются подлинные мученические акты Сатурнина, епископа тулузского, скончавшегося мученически sub Decio et Grato consulibus, т. е. в 250 г. Сохранилось предание, что он был первым епископом тулузским и по консульской дате — в 250 г. Таким образом, приходится выбирать между веком апостольским и первою половиною III века. Но и этот вывод нельзя считать верным. Вероятно, в галльской церкви соединены в символическое число 7 имена епископов, живших в разное время.

Сатурнин, человек с римским именем, был первым *тулузским* епископом и пострадал при Декии в 250 г. Он выступил первым проповедником евангельского слова, встретил оппозицию со стороны жрецов, пал от черни, был привязан к хвосту разъяренного быка. Есть предание (у Григория же турского), что мученик перед смертию предрек неблагодарной пастве, что из ее среды не будет избираем епископ, и Григорий свидетельствует, что до его времени это пророчество исполнилось с буквальностью. С этим данным согласны и другие сведения. Тулуза — город на юго-западной окраине Галлии. Здесь христианство распространяется и поздно (около 250 г.) и весьма туго. *Гатиан турский* (северо-западная окраина) скончался после 50-летнего мирного управления, следовательно (по Григорию турскому), около 300 года. Я уже указывал на фантазию ученых, которые пытаются *Павла*, первого епископа *нарбонского*, отождествить с Сергием Павлом проконсулом, обращенным в христианство ап. Павлом. Но Григорий турский относит его к 250 г. и включает в число септемвиров галльской церкви. Подле — может быть грека — *Стремония* далее стоят несомненные греки *Дионисий парижский* и *Трофим арльский*. Если предположение Григория о посольстве Дионисия около 250 г. и гармонирует с данными о позднем распространении христианства на северо-западе Галлии, то греческое имя Дионисия располагает думать о более раннем периоде. Тождество его с Ареопагитом более чем сомнительно. Мнение о посольстве его Климентом римским (у Venantius Fortunatus?) не очень авторитетно. Что он скончался мученически, говорит — вслед за Декстром † 444 — и Григорий турский; а дата мученичества «sub Sisinnio Fescennino» (у Декстра) не дает для хронологии ничего.

Многие связывали начало христианизации в Галлии с именем *Трофима*, первого епископа *арльского*. Некоторые утверждали, что этот Трофим был ученик апостольский, упоминаемый в посланиях. Потому он играл важную роль в истории арльской церкви. Когда возник спор о преимуществе этой церкви пред вьеннской, то имя Трофима, как ученика апостольского, выставлялось в качестве причины преимущества первой церкви пред второй. В V веке выдаваемо было за твердое предание в Галлии и Риме, что с города Арля началась христианизация

Галлии; это подтверждается и посланием папы Зосимы 417 года. Но в действительности преимущество Арля было чисто политического характера: Арль был город, наиболее значительный в гражданском отношении, и потому претендовал на первенство. Папство же, находясь в затруднительном положении, смотрело на это свободно. По убеждениям папы, связующим центром христианского мира должен быть Рим, где проживали некогда сами императоры. Но это положение стало изменяться со времени Константина Великого, перенесшего свою резиденцию на восток; западные императоры имели потом свою резиденцию в Медиолане. Это был роковой для Рима момент. Притягательным центром христианства стал Медиолан, а не Рим с своим сенатом, сведенным на положение городской думы. А так как Медиолан, и по единству церковного устройства, и по единству населения, развивал свое влияние на южногалльские церкви, то Риму нужно было ослабить силу тяготения галльских церквей к Медиолану. Можно было ожидать, что Медиолан объявит себя церковным центром и утвердит влияние на южногалльские церкви. И вот Рим старается основать в Арле викариатство с тем, чтобы викарий арльский, опираясь на авторитет пап, распространял свое влияние на южногалльские церкви. Но когда императоры перенесли свою резиденцию в Равенну, за которой не признавалось важного значения в церковном отношении и которая находилась далеко от Галлии (на берегу Адриатического моря), то папы охладели к арльскому викарию и стали смотреть на него, как на простого митрополита. И только уже впоследствии, спустя много времени, когда в Галлии появились германцы, Арль снова получил значение викариатства.

Твердые основания для первоначальной истории христианства в Галлии положило замечательно беспристрастное [еще незаконченное] исследование *Дюшена: L. Duchesne*, Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule. T. I—II. Paris 1894—1899. Для определения начала существования той или другой церкви могут служить списки ее епископов, «*fasti episcopales*». В древности в церкви произносились во всеуслышание молитвы за живых и за умерших. Пока епископ церкви был жив, его имя помещалось в одной части, когда же он умирал, его имя переносили в другую часть. Эти поминанья и послужили источником для «fasti episcopales» —

епископские каталоги; но, к сожалению, не все церкви имеют исправные каталоги, так что ученые при своих исследованиях могут располагать только ограниченным их числом. Где сохранились списки достоверные и для историка является надобность в установлении хронологических дат, нужно свести имена епископов списка с именами епископов на соборах или обратно — и получатся приблизительные даты. Получив ряд епископов отдельной церкви, можно судить и о древности ее. На основании этих списков нельзя относить основание церкви в Галлии к временам апостольским или к идущим непосредственно за ними.

К числу источников истории древней Галлии относится памятник, известный под именем *Notitia Galliarum* [*ed. Seeck* 1876], где перечисляются все важнейшие города Галлии, civitates, имеющие полное гражданское устройство[61]). В них-то и были первоначально епископии. Таких civitates насчитывается 113, но 4 из них скоро прекратили свое существование. Кроме того, к концу VI в. епископии существовали в 14 местечках, не принадлежащих к civitates, но 4 из них появились не ранее VI в.; значит, к началу VI века только в 10 таких местечках были епископии. Всего епископий было, следовательно, 109 + 10 = 119. Это число (к началу VI века) в свою очередь распадается (по Дюшену) на два: 86 + 33. Относительно 86 епископий ученые не знают времени их происхождения: только 17 из этих епископий имеют за себя свидетельство от IV века. Время возникновения 33 епископий определяется приблизительно. Только об одной из них — лионской — известно, что она существовала еще во II веке. Около половины III в. возникли 4 епископии: тулузская, вьеннская, трирская и реймсская; 6 епископий, в том числе парижская и кельнская, возникли около 300 г. Из остальных 22 лишь немногие существовали к IV в., большая часть возникла во времена Константина Великого, а другие даже во 2-й половине IV века. К числу древних центров христианства следует отнести Марсель, основанную около 600 г. до Р. Х. Св. Мартин, епископ турский, был рукоположен во епископа в 372 году, а он был уже 3-м епископом Тура.

Относительно устройства галльских церквей в древнейшее время любопытным памятником является упомянутое послание галльских христиан асийским о гонении, бывшем при Марке

Аврелии (Eus. h. e. V, 1). Оно начинается так: «Присельствующие в Вьенне и Лионе рабы Христовы» (Οἱ ἐν Βιέννῃ καὶ Λουγδούνῳ τῆς Γαλλίας παροικοῦντες δοῦλοι Χριστοῦ τοῖς κατὰ τὴν Ἀσίαν καὶ Φρυγίαν — ἀδελφοῖς). «Присельствую» — это греческое παροικέω, от которого происходит «парикия» — епархия, т. е. церковное общество во главе с епископом; только впоследствии под παροικία стали разуметь приход. Отсюда видно, что христианская церковь рассматривала частные церкви как временные участки, в которых христиане были не полноправными гражданами (πολῖται), а только присельствующими; а само παροικία не указывает еще на то, кто стоит во главе общества. В этом адресе на первом месте обозначена Вьенна, а не Лион, хотя последний был главным. Может быть, это обусловливается тогдашними приемами авторов становиться на точку зрения читателя, а с точки зрения асийских христиан Вьенна была важнее и ближе к ним. А может быть, это сделано потому, что инициатива письма принадлежала христианам Вьенны. Расстояние Вьенны от Лиона по большой дороге — 23 римских мили, а так как римская миля = 1,4785 км (693 саж.), то 23 мили = 34 км, по прямому направлению — 16 миль = около $23^1/_2$ км. Несмотря на близость расстояния, эти города принадлежали к разным системам управления. Вьенна была в сенатской области — Narbonensis, во главе которой стоял проконсул, а Лион — в императорском округе под управлением императорского легата (legatus Augusti pro praetore). Из адреса не видно, где было гонение 177 г., в Лионе или Вьенне, видно только, что оно было в одном определенном городе (ἡ πόλις). Но так как в послании говорится, что в этом городе есть амфитеатр, игемон (что соответствует praetor'у), а также и солдаты, то, значит, речь идет не о сенатской провинции, а об императорской, т. е., значит, гонение было в Лионе. И если в числе мучеников оказался Санкт, диакон вьеннский, то он оказался подсудным претору, а не проконсулу, потому что был захвачен в Лионе, в противном случае он подлежал бы суду проконсула. Очевидно, этот диакон не пользовался громкою известностью, так как послание находит нужным определять его как «τὸν διάκονον ἀπὸ Βιέννης». Определенный член показывает, что он был единственным диаконом в Вьенне. Собор Эльвирский предусматривает в своем 77 правиле: «Si quis

diaconus regens plebem sine episcopo vel presbytero aliquos baptizaverit, episcopus eos per benedictionem perficere debebit»[62]), такого диакона, который сам по себе совершал крещение и стоял во главе plebs'a. И Григорий турский упоминает приходы, во главе которых стояли диаконы. Раз это явление было и считалось законным в последующие времена, то очень может быть, что Санкт был именно diaconus regens plebem.

Важным свидетельством о христианстве в Галлии является, затем, упоминание Евсевия (V, 23) о послании (ок. 195 г. по вопросу о времени празднования Пасхи) «галльских парикий, над которыми епископствовал Ириней» (τῶν κατὰ Γαλλίαν παροικιῶν, ἃς Εἰρηνᾶιος ἐπεσκόπει). Были ли подчинены Иринею другие епископы, т. е. был ли он митрополитом, или просто епископом? В это время созываются соборы, на которых председательствует епископ. В отношении восточных соборов Евсевий выражается, что епископ προυτέταχτο (Феофил, Πάλμας), председательствует, а в отношении западных, что он — ἐπεσκόπει. Руководясь общею суммою данных, историку нужно было бы заключать, что церковное устройство и для Галлии было то же, что и для Палестины. Но теперь, при свете этого свидетельства, можно остановиться на заключении Дюшена, что Ириней был епископом всей Галлии, а несколько парикий управлялись диаконами и пресвитерами. Основанием для Дюшена было место у Феодора мопсуэстийского, который, комментируя пастырские послания ап. Павла, коснулся древнецерковного строя и высказал ту мысль, что сначала по главе христиан в отдельных провинциях стояли апостолы, а по смерти апостолов преемники их не осмелились присвоить себе название апостолов и стали называться епископами; в неважных же местечках управляли общинами лица с правами нынешних пресвитеров. Впоследствии уже явилось по 2 и по 3 епископа в одной провинции (κατ' επαρχίαν). Так обстоит дело на западе, по Феодору, даже в настоящее время, или, по крайней мере, обстояло в недавнее время[63]).

В древнее время епископов в Галлии, таким образом, было весьма немного, и потому многие парикии управлялись пресвитерами и даже диаконами. Этот тип церковного устройства замечается и в северной Италии.

В действительности между северной Италией и южной Италией в церковном строе усматривается большая разница. Южная Италия походит на Африку, в которой после 250 года Киприан мог уже созвать собор из 90 епископов. В IV и V вв. в южной Италии и Африке епископов можно насчитывать сотнями. В северной же Италии никогда не было больше 50 епископов,— не о всех притом имеются определенные сведения. Так, например, на соборе Арльском 314 г. были 7-й епископ медиоланский и 5-й аквилейский; на соборе Сердикском 343 г. присутствовали: 12-й епископ равеннский, 6-й веронский и 5-й брешийский. Лишь относительно равеннской и медиоланской епископий можно сделать то заключение, что они восходят к началу III в. А скончавшийся в 370 г. Евсевий был первым епископом верчелльским. Некоторые же епископии возникли после Амвросия медиоланского.

Таким образом, в характере древнецерковной организации усматриваются два различных типа. С одной стороны — церкви с широким развитием епископий, потому что даже в неважных местечках были епископы. Отсюда для восточной церкви получает буквальный смысл замечание Игнатия Богоносца, что церковь без епископа не бывает. С другой стороны — церкви с слабым развитием епископской системы. Епископы здесь были только в главном городе провинции, в прочих местечках управляли пресвитеры или диаконы.

Христианство в Германии и на Дунае

В *Германии* христианство появилось позднее. Нужно признать, что оно утвердилось здесь до Константина (на Арльском соборе в числе галльских подписываются епископы германских городов Кельна и Трира).

Позднее оно распространилось по *Дунаю.* Мученичества, о которых сохранились известия, падают на эпоху Диоклетиана, например, мученическая кончина Иринея сирмийского. Может быть, близость Сирмия к востоку, может быть, греческое (понятное в церкви еще юной) происхождение мученика, а может быть, и то, что на него, как на первого епископа сирмийского, было обращено внимание востока,— содействовали тому, что

имя св. Иринея вошло в мартирологи отдаленного востока (сирийский 410–411 гг., коптский, эфиопский). Епископ кивальский Евсевий, и Монтан, пресвитер сингидунский, пострадали также при Диоклетиане.

Местные предания относительно начала христианства в *Паннонии* сводятся к двум повествованиям: а) о quatuor coronati (воинах, из которых один с греческим именем Καρποφόρος), и б) о каменосечцах — (один, Νικόστρατος, с греческим именем). Эти последние приняли крещение от антиохийского епископа Кирилла, сосланного в паннонские каменоломни (по хронике Евсевия-Иеронима — 18-й епископ антиохийский Кирилл правил церковью в 279–301 гг.). По легенде, каменосечцы искусством своей работы обратили на себя внимание самого Диоклетиана, который — по интриге против них со стороны их соперников — заказал им сделать статую Эскулапа. Отказ исполнить это повеление и повел их к мученичеству. Quatuor coronati скончались за отказ принести жертву Эскулапу. Имена святых мучеников Афры аугсбургской и Викторина, епископа петтавийского (и та и другой — при Диоклетиане) отмечают поступательное движение христианства к верховьям Дуная.

Христианство в Британии и Ирландии

Самой отдаленной окраиной запада была Великобритания с ее двумя главными островами — одним, занимаемым Англией и Шотландией, другим — Ирландией. Как давно проник на эти острова свет христианства и откуда он занесен, эти вопросы с положительностью не решены. О том, что христианство в Британию проникло с востока и в очень раннее время, об этом и в британской церкви не сохранилось не только преданий, но и легенд. Самая тенденциозная из британских легенд говорит, что британский царь Люций (rex Britanniae Lucius) отправил к римскому епископу Елевферу послов с просьбою прислать ему проповедников христианства. Елевфер и послал в Британию епископа со священниками, и они крестили народ и царя. На основании британских преданий этого Люция отождествляют с Lleirwg, Lles, Lleurwg. Но и отождествление это достаточно произвольно, и самая легенда невероятна, потому

что при Елевфере (175–189) не могло быть в Британии общего царя, который повелевал бы всем народом. Можно разве допустить, что Люций был один из мелких князей, который отправил посольство в Рим. Но и это предположение не может быть принято историей, потому что о посольстве не упоминается у Евсевия и у Иеронима и в «Catalogus pontificum romanorum», явившемся в 354 г., где сообщаются важнейшие деяния пап. Впервые известие появилось в VI веке. Бэда Достопочтенный († 735 г.), поместивший это известие в своей «Истории английского народа», говорит, что пользовался латинскими источниками. Таким образом, легенда эта является недостоверною, а время ее составления обнаруживает тенденцию поднять папский авторитет.

По-видимому, принятию мнения о раннем проникновении христианства в Британию способствует другое обстоятельство. Если около 170 г. христианство и не было распространено в Британии, то к концу II в. должно бы представляться несомненным его существование там, потому что об этом говорит Тертуллиан. Но его сообщение подозрительно уже потому, что он говорит с ораторским пафосом, который заставляет сомневаться в историчности сообщения, а этот пафос происходил вследствие апологетического тона Тертуллиана.

Британцы принадлежали к кельтскому племени, к тому же, к которому принадлежали и галлы. Так называемый кельтский язык делится на две ветви. а) *Гэльская* ветвь представляет две разновидности. αα) *Ирское* наречие в Ирландии, ghaeidheilg eireannaigh. Древнее название острова Ирландии — Βέργιον = cymr. «vergyn» — западный, откуда «Ἰέρνη», «Hibernia», нынешнее ирландское «Erin». ββ) *Альбанское* наречие в Шотландии, ghaeidheilg albannaich (другая орфография: gaelic albannaich). Шотландия называется Альбанией «Albain», потому что остров обращен к Ирландии своею гористою (alb — гора, ср. alpes) стороною. б) *Кымрская* ветвь, cymraeg; это так называемый вельшский язык, Welsh, наречиями которого говорили в Wales, Cornwall, la Bretagne и в собственной Britannia.

Если обратимся к отношению между этими двумя ветвями, то увидим, что гэльское наречие представляет тип латинского языка, а кымрское — тип греческого языка. Для пояснения и доказательства этого представим зависимость между латинским

и греческим языками, с одной стороны, и между гэльским и кымрским — с другой. Характерные пункты: а) лат. «s» = греч. «ʽ» (густое придыхание). Примеры: sex = ἕξ; septem = ἑπτά; sol = ἥλιος; sal = ἅλς. б) Лат. «qu» = греч. «π». Примеры quo? = πῶς; equus = ἵππος; sequor = ἕπομαι; oculus = ὄψις, πρόσωπον.

Подобным же образом относятся гэльский и кымрский языки: гэльский ~± латинскому, кымрский ~± греческому.

а) Лат. sex = ирл. sé = греч. ἕξ = кымр. chwech.
« sal = « salann = « ἅλς = « halan.

b) В гэльском гортанная = в кымрском губной: гэльск. cenail = кымр. penel.

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

Пример:

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

Что касается галльского языка, то он, как видим из сохранившихся остатков его, примыкает не к гэльскому, а к кымрскому наречию. Galli на европейском континенте были, таким образом, кымрской ветви. Это доказывают слова: «Eporedia» (ныне Irvia) в Gallia cisalpina = кымр. «Ebrwydd»; Brennus ([391 г. по Унгеру, 387/6 по Низе] до Р. Х., сожжение Рима: «vae victis») = кымр. нарицат. «brennin», царь.

Мы знаем, таким образом, что в Шотландии и Ирландии было одно наречие, а в Британии — другое, то же, которое в Галлии. Можно думать, что связь по языку могла способствовать постоянному общению между Галлией и Британией и сообщению христианства из первой в последнюю.

Цезарь только случайно покорил Британию. Страна эта в 85 году была покорена Агриколой до гор Пика — до Эдинбурга. Но дальше римляне не могли проникнуть, а император Адриан даже отступил к югу и построил 17 укреплений — Vallum Hadriani (вал Адриана, между нынешним Newcastle и Carlisle, что почти совпадает с 55° с. ш.). В 142 г. Антонин Пий построил

между двумя заливами Vallum Pii (вал Пия, около Edinbourgh-Glasgow-Dunbarton ~± 56° с.ш.). Между этими двумя стенами колебалось римское владычество. Септимий Север едва удержался за вторыми стенами. Он умер в 211 г. в Eboracum (ныне York-Иорк), где умер и Константий Хлор. Сомнительно, чтобы христианство проникло тогда в Шотландию. Весьма вероятно, что христианство в то время проникло в южную Британию из Галлии.

Можно считать несомненно доказанным, что христианство в Британии существовало при Максимиане. Панегиристы утверждают, что у Констанция Хлора не было преследования христиан. Но Константий Хлор, как кесарь, не мог воспрепятствовать исполнению эдикта двух императоров. И, действительно, при нем было преследование христиан — был замучен Альбан из Веруламия (Verulamium = Saint Albans). Он был простой поселянин; во время гонения он дал убежище одному христианскому священнику, который и обратил его в христианство, и он скончался мученически. Следовательно, во время гонения Максимиана христианство в Британии существовало.

Арльский собор (1 августа 314 г.) показывает, что в британской церкви уже существовало особое управление. Этот собор был созван для уничтожения донатистской схизмы. Донатисты обратились к императору Константину с прошением дать им судей в их деле из Галлии. Константин пожелал, чтобы на этот собор явились и британские епископы. Под определениями собора была подпись трех британских епископов: (24) Eborius episcopus de civitate Eboracensi pr(ovincia) Britannia. (25) Restitutus episcopus de civitate Londinensi pr(ovincia) suprascripta (епископ из Лондона). (26) Adelfius episcopus de civitate Coloniae Londinensium; вместо Londinensium, по одним, должно быть Legionensium = Caerleon on Usk, главный город в Britannia secunda, по другим — Lindi = Lincoln. Здесь нельзя заключать о последовательном шествии христианства в Британии. Возможно, что эти три епископа были единственные епископы британской церкви.

В 359 году, когда правительство Констанция старалось устроить по возможности грандиозный собор в Аримине, представители Британии явились с особым своеобразным оттенком, который не позволяет думать, что христианство у них существовало уже давно. Когда предложено было собравшимся епископам

содержание от правительства, то все они отказались от него, за исключением епископов британских, церкви которых отличались своею бедностью. Ясно, что британские церкви не были тогда в состоянии процветания*.

Дальнейшие сведения о британской церкви очень скудны. Они встречаются чрез 30 лет после Ариминского собора, когда руанский епископ Викториций (Victoricius Rotomagensis) путешествовал <ок. 396 г.> по Британии для уничтожения еретических пререканий (вследствие лжеучений Пелагия и Целестия). Можно предполагать, что Пелагий был родом британец, а Целестий — ирландец. Впрочем, последнее предположение очень невероятно, потому что, если на севере Британии римлянам трудно было утвердить свое владычество, то Ирландия и совсем, значит, оставалась незатронутой Римом и христианством. Писатель (римский?) V в. называет Британию римскою, а Ирландию — варварским островом.— Проспер Аквитанский в 431 году был в Риме и просил папу Келестина отправить епископа Палладия для скоттов. «Ad Scotos in Christum credentes ordinatur a papa Celestino Palladius et primus episcopus mittitur». (Prosper. Aquit. <Chron.> ad AD. 431). Но эта миссия была неудачна.

Более счастлив в своей просветительной деятельности и в своей миссии был св. Патрик. Деятельность его обнимала Ирландию. С именем этого святого связано очень много легенд<арных работ>, но за подлинные, которые принадлежат перу самого св. Патрика, признаны: «Confessiones» со многими биографическими подробностями и его послание к христианам, жившим под властью тирана Коротика. Последнее написано по частному поводу. Какой был князь Коротик — неизвестно; известно только, что он продавал в рабство не только христиан, но и своих подданных — язычников. Из «Confessiones» известно, что св. Патрик родился в Британии. Имя его было сначала Сукат (означает что-то вроде герцога или князя); но, по обычаю того времени, он перевел свое имя на латинский язык: Patricius. Родом он был, по-видимому, из северной Британии; по одним

* Concilium Ariminense: «Tres tantum ex Britannia inopia proprii publico usi sunt, cum oblatam a caeteris conlationem respuissent» (Ариминский собор: «Из всей британской бедности только трое пригодны для общественного служения, так как они отвергли пожертвования, предложенные другими»). Sulpic. Severi, 2, 41.

из [источников] — «Rilpatrick, now station between Dunbarton and Glasgow (между Дунбартоном и Глазго)». Центр просвещаемых Патриком ирландцев был в Армах (William Bright).

Он был сын дьякона Кальпурния (сына Потита). Отсюда следует, что в Британии духовенство было женато. Кальпурний был сначала мэром своего города, и притом был человеком более гражданского, чем духовного характера. Патрикий до 16 лет не был просвещен христианством. 16 лет он попал в плен в Ирландию. Это событие он приписывал своим грехам. Говорил он на кимврском наречии и несколько — по-латыни. Во время плена Патрик выучил гэльский язык. Из плена он бежал; потом опять попал в плен и опять бежал. Впоследствии было ему ночное видение: указано было отправиться в страну Ирландию (к варварам). Естественно, что он обратился за епископским саном к британским епископам; менее вероятно, чтобы в Рим.

Дело св. Патрикия было велико и своевременно. Британцы были тогда предоставлены римлянами самим себе. Так как в 450 г. римляне покинули Британию, то на их место явились язычники — англо-саксы. Это отразилось на древней британской церкви. После этого события британская церковь был гонима.— У св. Патрикия замечается, кроме благочестия, любовь к книжному просвещению и необыкновенная ревность к своей миссии. Основой ревности к миссионерству служит любовь к путешествиям, вследствие чего он постоянно путешествовал. И этим качеством отличался не один только Патрикий, но и все миссионеры-урожденцы Британии. Вместе с этой хорошей чертой у британских миссионеров были и дурные черты: мелкий эгоизм и отсутствие общности интересов; в своих соотечественниках они видели соперников, поднимали на них оружие, и даже употребляли друг против друга церковное проклятие.

Среди британских миссионеров выдавался еще Колумбан (Columbanus, от Columba — младший). Он действовал и у франков и у соседних с ними аламаннов, обитавших в Швейцарии. Во Франции он основал три монастыря, из которых Люксовий — Luxovium = Luxeuil — является замечательнейшим. Из Франции Колумбан перебрался в Ломбардию и здесь основал новый монастырь — Bobbio, где и скончался в 615 г. Его спутники основали монастырь Callech = Gallus в Швейцарии. Ирландец

был и Фридолин — Fridolin — основатель монастыря Sakingen bei Basel. Киллен (Cillene = Kilianus) ирландец действовал в Тюрингене (мученик, † 689 г. в Вюрцбурге). Подле Колумбана действовал ирландец Ferghil = Virgilius [Фергил] «Bischof von Salzburg und apostol von Kärnthen». Он умер в 789 году в сане епископа зальцбургского. Это было на континенте.

Шотландия, населенная пиктами, обязана своим просвещением Ирландии. Три имени связаны с проповедью в Шотландии: Ниниана (Ninian), Кэнтигерна (Kentigern) и Колумбы. Старший из них Ниниан, епископ виндзорский, родился в 370 г. в Британии, откуда родом и св. Патрикий. Он был первым распространителем христианства среди пиктов. Народное его имя Ринген (Ringan). Продолжателем его дела является Кэнтигерн, епископ глазговский (вероятно, † 603 г.). Имя его (искаженно Киндерн — Cyndeyrn = a chief lord) было нарицательным именем и обозначало главного лорда. До какой степени он казался симпатичным, это доказывает его название св. Мунго (Mungo), что на народном языке значит достолюбезный.

Величайший миссионер Шотландии — Колумба. Собственное имя его «Crimthon» (= волк) не соответствовало его кроткому характеру, поэтому его епископ назвал Colum — голубь (columiile — голубь церковный). Вот этот-то голубь церковный в 563 г. с 12 спутниками прибыл на Гебридские острова, называвшиеся Jona *. Собственное имя этих островов на древне-ирландском языке Эо, Jo, Ja, что значит остров. Jo у латинян было латинизировано в insula ioua. Малограмотные переписчики превратили Joua в Jona, под каковым именем эти острова остались и доселе. Острова Гебридские, назывались Гебудэс, вследствие неразборчивости письма превратились в Гебридес. На острове Jo Колумба устроил монастырь, который впоследствии сделался митрополией целой серии монастырей. Он умер 9 июня 597 года.

Характерная особенность христиан ирландско-шотландских — это их своеобразное отношение к своему племени. Поступление в монастырь не отрывало их от племени, и в монастыре

* Jona, I-colm-kill, на одном из Hebrides (Hebudes); insula Jona, altirisch «eo», «jo», junger «ja», I, Ji, Hi, Hy.

ирландцы чувствовали себя членами своей общины. И преемником епископа в монастыре выбирался один из членов той же общины. Монастырь, таким образом, представлял собою родовую собственность этой общины. Этим объясняется возниконовение *светских аббатов*. Они сохраняли родственную связь с основателем монастыря.

Из того, что св. Патрикий проповедовал в Ирландии в то время, когда монашество в христианском мире особенно заявило себя, объясняется и то, что монашество получает особенно важное значение и в церковной жизни Ирландии и Шотландии. Древняя церковь опиралась на епископский диоцэз, впоследствии парикию (приход). Ирландско-шотландская же церковь опирается на монастыри. Армах, основанный Патрикием, делается впоследствии митрополией Ирландии. И нигде монастыри не имели такого значения, как здесь.

Главные монастыри: а) Клонард (Cluain Iraird = Clonard) основан св. Финианом (Finniun, Finnen, † 550–552), к западу от Дублина. в) Прототип своеобразной монастырской митрополии представляет Бангор (Bennchair-Uladh, ирландский Bangor) к востоку от Бельфаста, на берегу моря (Банна — высокая скала, остроконечный остров). Бангор основан св. Комгалем (Congal, Comgall, Comgill) в 558 году и является центром миссионерской деятельности. с) Бенхайр Исихор (Bennchair ys y coed — Бангор под рощею) основан св. Динотом (Dinoath, Dunawd Wr, Dunod Fyr), ирландским священником 500–542 г. В Уэльсе было основано три монастыря. Бангор впоследствии сделался местом епископской кафедры, и последняя существует здесь до настоящего времени.

Св. Колумба основал монастырь на острове Jo. В VI столетии этот монастырь был светочем христианства на всем острове. О значении этого монастыря можно видеть у Беды Достопочтенного: «Habere autem solet ipsa insula rectorem semper abbatem prasbyterum, cuius iuri et omnis provincia, et ipsi etiam episcopi, ordine inusitato, debcant esse subiecti doctoris illius, qui non episcopus, sed presbyter exstitit et monachus». Lanfranc 1074: «quod episcopi ab uno episcopo consecrantur»[64]). Этим монастырем управлял аббат пресвитер; ему же подведомственна была вся провинция,— даже епископства. Бэду поражают такие особенности

ирландско-шотландского церковного строя: аббат-пресвитер главный руководитель области и начальствует над епископами.

Факт подчинения епископов пресвитерам-аббатам подал протестантским ученым ту мысль, что в древности не было никакого различия между пресвитерами и епископами и что это велось так со времен апостольских. Но такая мысль тенденциозна и совершенно не верна: нет такого примера, чтобы хотя один аббат согласился рукоположить во пресвитера, не только что во епископа; напротив, во пресвитеров и епископов в ирландско-шотландской церкви рукополагали епископы, но зависимые от пресвитеров, стоящих во главе управления. В пример такого порядка можно поставить наше придворное и военное духовенство: на службу в это ведомство принимают протопресвитеров, но посвящают, по просьбе их, епископы. Только одна особенность этой церкви резко бросается в глаза — это рукоположение во епископа одним епископом. Но это в свою очередь с успехом может быть объяснено слабым развитием церковной жизни в Ирландии: там епископов было очень мало — не более трех. Аналогичным примером нарушения церковных правил по нужде можно поставить африканскую церковь. На Африканском соборе было постановлено, что епископа могут судить только 12 епископов. В первое время после постановления такой порядок был весьма возможен, но впоследствии сами же африканские епископы должны были отступить от него. Далее, с точки зрения западных епископов посвящение во епископа одним епископом не может казаться странным, если мы припомним различие между еп. целебрантами и еп. ассистентами. Целебранты — это лица, носящие сан епископа, ассистенты же — пресвитеры, только представляющие собою епископов, так что посвящение может быть произведено одним целебрантом и двумя ассистентами. Очевидно, все дело здесь в том, чтобы была выдержана цифра 3, т. е. количество епископов, необходимых при посвящении. Итак, мысль, что между аббатами и епископами не существовало различия, не может быть допустима. Аббаты, власти которых были подчинены епископы в делах управления, сами всецело зависели от епископов в делах религиозных.

Типичным представителем ирландских порядков в Европе был Виргилий, епископ зальцбургский. Заняв, по желанию Пи-

пина, Зальцбургскую кафедру, он, как истый ирландец, остался пресвитером, но захватил в свои руки административную часть, управлял Зальцбургом и зависящими от него провинциями. Собственно же епископские обязанности исправлял за него епископ Догда. Несмотря на это, его положение и авторитет были признаваемы епископами. Такой порядок продолжался ровно 22 года. Скончался Виргилий, однако, епископом, приняв этот сан перед самой смертью. В административном отношении Виргилий был подчинен еп. Бонифацию <†753 г.>, но, так как он был поборником Рима, то у него с Бонифацием постоянно происходили столкновения. Одно из них произошло по следующему поводу: баварские священники, по своей малограмотности, произносили формулу крещения так: «baptizo te in nomine patriae (вм. patris), et filiae (вм. filii), et Spiritue Sancti. Когда Бонифаций узнал об этом крещении в «отечество и дочь», то не стал признавать крещаемых таким образом христианами и требовал нового крещения. Виргилий явился его противником. На сторону же Виргилия стал и папа Захария, который посланием от 746 г. прекратил возникший спор. Но в другой раз *победил* Бонифаций. Дело в том, что Виргилий, как ирландец и притом моряк, признавал, что земля кругла и, следовательно, существуют антиподы, т. е. люди, живущие под нами. За такие мысли, как за ересь, он был вызван на суд в Рим, где блистательно оправдался и не только получил прощение, но в последствии еще и титул святого римской церкви. Таким образом, таковая монашеская организация представляет собою характеристические особенности только монастырей ирландско-шотландских.

В 716 г. монастыри подверглись гонению. С Jo монахи были изгнаны и заменены новыми англо-саксонскими. Между ними возгорелась борьба, что подало повод к новому оживлению. Новые монахи стали называться Кэйледэ (ceile-de = Dei-calue, от лат. colidei), что значит собственно союзники «socii» и уже затем «servi» — рабы «Dei» — Божии. Относительно происхождения и понимания этого слова разыгралась у ученых фантазия. Эбрард, например, говорит, что colidei были чистые христиане, истинные христиане, представители чистого православия, что они содержали то древнее христианство, которое существовало с самого начала британской церкви, что они были свободны от

подчинения Риму, не признавали главенства папы и проч. Следовательно, здесь мы видим все фантазии, какие присущи протестантам ирландской церкви. Но все это признано совершенно неправдоподобным. По новым исследованиям английских ученых Кэйле-де с VIII в. являются заместителями пустых монастырей Jona. Сначала они представляли братьев анахоретов и этим отличались от других монастырей. В других монастырях число братий было от 3 до 4 тысяч, и число 3 (круглая цифра) было принято, как традиционная цифра. Но и в малых монастырях было до 150. Анахоретов было мало и они были келлиотами, потом стали соединяться в группы и их назначали к кафедральным соборам для отправления торжественного богослужения. Аббаты Кэйле-де со своими монахами совершали богослужения, и последние занимались пением — были praecentores — первыми певчими. Впоследствии эти Кэйле-дэ слились с капитулами кафедральных соборов и светские каноники стали называться Кейледе; это название было обычно и для каноников Йоркского и Армагского соборов. Но они ничего серьезного не сделали на научной почве, и подъем духа был вовсе не аналогичен с той деятельностию, какая была присуща древней ирландской церкви.

И в отношении ирландской церкви существует много идеализации, именно, что она приняла христианство от церкви малоазийской, не признавала власти римской кафедры, что получила греческое устройство, что боролась с Римом. Мысль о том, что британская церковь христианство получила от малоазийской, теперь совершенно брошена. Противником этого является Гизелер, утверждающий, что для этого нет почвы,— это есть вывод британской церкви.

Главнейшие из особенностей британской церкви, по словам первого просветителя англо-саксов, св. Августина, состоят в следующем. Он говорит: «Во многом вы творите противное нашим обычаям и обычаям всей вселенской церкви, и, однако, если вы желаете подчиниться в этих трех пунктах: а) пасху должны соблюдать в свое время, б) таинство крещения, в котором мы возрождаемся для Бога, вы должны совершать по обычаю св. римской и апостольской церкви, и в) вместе с нами должны проповедовать слово Господне англам; то во всем

прочем, хотя и держитесь обычаев противоположных нашим, вы войдете в общение с нами» *.

В чем заключалась разность между британской и римской церковью в совершении таинства крещения, выяснить трудно. Ланфранк (Lanfranc, XI в.) указывает, что младенцев крестили не употребляя священной хризмы **. Возможно, что британские священники не употребляли освященного елея и вливали елей не освященный. Третья особенность — тонсура. Британские клирики в этом отношении отличались от клириков римских ***.

Первый пункт требования Августина — совершать пасху в свое время, т. е. вместе с римскою церковью, показывает, что пасха в британской церкви совершалась по обычаю мало-азийской церкви, отличавшейся в этом праздновании от римской церкви. Отсюда можно сделать то заключение, что британская церковь была представительницей восточного обряда. Но при внимательном рассмотрении источников с несомненностью следует только то, что британская церковь по вопросу о праздновании пасхи ссылалась на восточные авторитеты: Феофила

* Dicebat autem iis: «quid in multis quidem nostrae consuctudini, imo universalis ecclesiae, contraria geritis; et tamen si in tribus his mihi obtemperare vultis: ut Puscha suo tempore celebretis; ut ministerium baptizandi quo Deo renascimur iuxta Sanctae romanae et apostolicae ecclesiae compleatis; ut genti anglorum una nobiscum verbum Domini praedicentis; cetera quae agitis, quamvis moribus nostris contraria, aequanimiter cuncta tolerabimus». At illi nil horum se facturos, neque illum pro archiepiscopo habituros esse respondebant; conferentes ad invicendi (а они отвечали, что не сделают ничего из этого и не будут считать его архиепископом, а между собой говорили): «quia si modo nobis assurgere noluit, si et subdi coeperimus, iam nos pronihilo contemnet (поскольку он не захотел возвыситься до нас, то если мы еще начнем подчиняться, то он будет презирать нас как ничтожества)».

** Lanfranc 1074: «quod infantes baptismo sine chrismate consecrato baptizantur (... что детей крестят крещением без освященного мира)».

*** P. 414. Adamnan said to abbat Ceolfrid: «Sciat, frater mi, quia etsi Simonis tonsuram ex consuetudine patria habeam..., beatissimi — apostolorum principis — vestigia sequi desidero». Адамнан сказал аббату Келфриду: «Пусть знает же, брат мой, что даже если у меня есть тонсура Симона по родному обычаю, я желал бы следовать по стопам главы апостолов». <...> «Qui ordinati sunt Scotorum vel Britorum episcopi quin pascha vel tonsura catholici non sunt adunati ecclesiae, iterum a catholico episcopo manus impositione confirmentur». «Те, кто из шотландцев или британцев, рукоположенных во епископы, будучи католиками, не присоединились к Церкви в вопросах пасхи и тонсуры, да будут вторично утверждены возложением рук католических епископов».

и Кирилла, патриархов александрийских. И можно отсюда было бы думать, что британско-ирландская церковь следует восточной церкви.

Вопрос о праздновании пасхи имеет свою историю. Первым моментом ее была борьба Колумбана (младшего) с гальским духовенством. Колумбан неоднократно апеллировал в Рим, ища там поддержки. Он утверждал, что папа должен стоять на его стороне, мотивируя это указанием на Анатолия, епископа лаодикийского, восхвалявшего блаженного Иеронима за утверждение последним всеобщего обычая празднования пасхи (которому следовал Колумбан) и называвшего всех, несогласных с Иеронимом, еретиками. Колумбан не получил поддержки и одобрения от папы Григория, но не уступал.

Второй пункт — собор в Стренешалке (Strenaeshalc synode) в 664 г. История его такова. Король нортумберландский Освий (Oswiu) получил крещение из Британии и требовал оттуда епископов, которых действительно и сменилось несколько один за другим. Между тем при его преемнике в Норумберланд стало проникать римское влияние. Преемник Освия был женат на Эанфлед (die königin Eanfled, die tochter Aedwins), принцессе, крещенной по римскому обряду. Таким образом, при нортумберландском дворе появилось два обряда — в одном году праздновали две пасхи. Вокруг королевы стали группироваться сторонники римского обряда, а король не был расположен допустить его распространение. Буря борьбы разразилась, когда епископом стал Кольман (Colman), ярый поборник местного обычая. Ирландцы, благодаря их страсти к путешествиям, убеждались, что, по их словам, почти по всей земле пасху празднуют по-римски, а не по-ирландски. Ирландцы пришли в смущение, и по вопросу о праздновании пасхи состоялся в 664 г. собор. Епископ Кольман защищал местный обычай, а обычай римский — Вильфрид (Wilfrid). Последний начал диспут напоминанием о важности значения единства в обычаях. Кольман в защиту ирландской церкви указывал, что она держится предания св. отцов — ап. Иоанна и далее Анатолия лаодикийского. Важности ссылки на указанных отцов Вильфрид опровергал замечанием, что, с одной стороны, за римский обычай стоит авторитет ап. Петра, утвердившего этот обычай, а с другой — что

ирландцы не имеют права ссылаться на авторитет ап. Иоанна, так как названный апостол — авторитет церквей малоазийских, празднующих пасху 14–15 нисана, в какой бы день недели это число ни пришлось, а они между тем празднуют пасху непременно в воскресный день. Вопрос же об Анатолии Вильфрид находит неудобным для ирландцев. Дело в том, что в Ирландии была в обращении «liber Anatolii» — подложная, свидетельствовавшая в пользу ирландцев, но стоявшая в противоречии с подлинной книгой Анатолия, с которой нас знакомит Евсевий посредством выписок из нее в своих сочинениях.

Дальше на этом соборе обсуждался вопрос о святости ирландских отцов, праздновавших пасху не кафолически. Вильфрид высказался по этому вопросу уклончиво,— вероятно, они праздновали пасху по-своему потому, что не были извещены относительно римского обычая — кафолического. Во всяком случае, как ни велика их святость, замечал Вильфрид, а авторитет ап. Петра выше, ибо ему сказано Христом, что он камень Церкви и у него ключи царствия небесного. Король спросил, простираются ли эти обетования на ирландских епископов, и, когда Вильфрид его уверил, что нет, он сказал, что принимает обычай римский. Таким образом, король отрекся от ирландского обычая, а Кольман взял мощи первого нортумберландского епископа и ушел с ними в Шотландию*. Папа Вителиан совершил по этому поводу благодарственное Богу молебствие. Таким образом, британская церковь ссылалась на ап. Иоанна и Анатолия. Но Вильфрид уничтожил значение ссылки на ап. Иоанна и поколебал авторитет Анатолия. Кроме liber Anatoli de ratione paschali, ирландские ученые выпустили трактат Афанасия, еп. александрийского о счислении пасхи и пролог св. Кирилла, еп. александрийского**. Как известно, последний написал пасхалию на 95 лет, а ирландцы исказили ее применительно к своим обычаям. Так

* «Colman, welcher seine Lehre verschmäht sah, ging mit den Gebeinen Aedans («um 635 Aedan», 651 Finan, 661 Colman) nach Irland zurück; Cedd dagegen trat züm römischen Ritus über». S. 157. «Кольман, увидев, что его учение подвергается небрежению, возвратился в Ирландию с мощами Айдана (Айдан, ок. 635 г., Финан, ок. 651 г., Кольман, ок. 661 г.); Седд, напротив, присоединился к римскому обряду».

** Tractatus Sancti Athanasi epi. alex. de ratione pasche. Prologus S. Cyrilli d. e. de ratione paschae.

как Римская империя несла на Британские острова счисление Дионисия Малого, которое есть и счисление Кирилла александрийского, принятое повсеместно, то ирландская и британская церковь вооружалась и против практики всей церкви. Конечно, возможно предположить, что восточная церковь следовала практике римской церкви, а британская практике более древней восточной, но не общепринятой. Но и это вовсе не так: ирландско-британская церковь следовала древнему римскому западному чину, а не восточному. Дело в следующем: с 213 по 312 год был написан Августалием цикл празднования пасхи и в Риме — Romana Supputatio; в 312 г. этот цикл был продолжен по 412 г. В некоторых пунктах цикл Августалия в Риме отменен, но общая основа оставлена та же (84-летний цикл). Извещение этого нового цикла на Арелатском соборе (Arles 314 г.) возложено было на римского епископа. На этом соборе было постановлено: «Primo in loco de observatione paschae dominicae ut uno die et uno tempore peromnem orbem a nobis observatur, ut iuxta consuetudinem litteras ad omnes tu diregas» [65]). На соборе этом в числе других епископов присутствовали также и британские, которые получили копии с продолженного счисления, считая их вполне удовлетворительными. Но в Риме скоро почувствовали несовершенство нового счисления, почему в 354 г. подвергли его исправлению. И в конце концов в Британии было введено счисление Дионисия Малого (84-летний цикл).

Не менее важное значение придавали «тонсуре». Ко времени миссии Августина между ирландскою и римскою церковью установилась разница в ношении волос. В настоящее время при посвящении в стихарь подстригают прядь волос, а по древневосточному обычаю подстригали под гребенку, и ношение длинных волос свойственно было только мирянам. Высказанное предположение подтверждает древняя икона Николая, изображающая его с короткими волосами. Римский епископ Дамас, по вопросу о епископском достоинстве Максима Киника, признает его недостойным епископского сана, как длинноволосого. Но с течением времени между церквами по данному вопросу установилась разница: в Риме носили тонсуру — волосы кругом были подстрижены коротко и представляли венок, а на маковке волосы выстригались гладко и по мере повышения

иерархического сана тонсура увеличивалась, так что у пап она была так велика, что для покрытия ее употреблялась шапочка. В Ирландии тонсура была другая — шла от уха до уха, передняя часть была обнажена. В этом обычае ирландцы не следовали восточному обряду, где волосы носили короткие. Один из канонов Халкидонского собора требует, чтобы в городах не проживали так называемые эримиты, носившие тогда длинные волосы *. Таким образом, в половине V века длинные волосы были отличием эримитов. Очень может быть, что обычай ирландского духовенства носить длинные волосы находит здесь свое основание, опираясь на монастыри, но с другой стороны — у ирландского духовенства половина головы все-таки остригалась.

Другое различие между римскою и британскою церквами состояло в учении о брачной жизни духовенства. Целибат духовенства римской церкви не был принят в британской церкви. Доказательством этого служат существовавшие в то время наименования: «domina episcopa», употреблявшиеся тогда в приложении к женам епископов. Отсюда можно видеть, что в древности епископы жили с своими женами. Но имеются также и противоположные сведения относительно этого. По этим сведениям в то время хотя и считалось безобразием разводиться епископам со своими женами, однако, принимая целибат, епископы обещали жить с своими женами, как с сестрами. Восточная же церковь решительно требовала развода епископов с женами или назначая им (женам) пособие или требуя от них принятия монашества. Таким образом, мы не можем указать, что ирландские епископы вели брачную жизнь. Но известно, что Бонифаций называл ирландских миссионеров, приходивших с евангельскою проповедью в Германию, блудными. Ясно, что они не признавали римского целибата.

Неизвестно также определенно, признавала ли британская церковь приматство римского епископа. В то время приматство римской церкви было двоякого рода: «primatus honoris» (первенство чести) и «primatus potestatis» (первенство власти). Относительно primatus potestatis римского епископа можно смело сказать, что оно в то время не признавалось британскою церковью,

* См. прав. 4-е означ. собора.

по крайней мере de facto. Известно, что Колумбан, хотя и получил от папы Григория отрицательный ответ относительно галльского духовенства, однако не счел нужным повиноваться указанию папы.

Взаимные отношения обеих этих церквей сильно обострились со времени миссии Августина в Британию. Для большего успеха в борьбе со скоттами и пиктами ирландцы пригласили англо-саксов, но скоро убедились, что те слишком опасные помощники. Англо-саксы утвердились в южных провинциях <Британии> как наиболее плодородных и, оставаясь язычниками, захватывали в плен ирландцев и продавали их в рабство. Григорий Великий выкупал их и некоторым из них давал богословское образование с целью отослать их обратно на родину в качестве миссионеров. С этою целью была отправлена к англо-саксам целая миссия, состоявшая из 40 монахов, во главе которых стоял Августин. Главный король (könig Aedilbert von Kent) англосаксов, женатый на Берте (königin Bereta, «a daughter of Caribert, king of Paris»), согласился принять эту миссию. Римским миссионерам пришлось действовать на почве не совсем невозделанной. Сама королева делала все, чтобы расположить мужа к христианству. Король Этельберт не был фанатиком. Епископ жил в Кенте. Для богослужения в Кентербери была восстановлена королем церковь, разрушенная во время саксонского завоевания. 2 июня 597 г. в день 50-цы Этельберт принял от Августина крещение в восстановленной им церкви св. Мартина *. Англия тогда управлялась при посредстве витенагемота (witenagemote) или сейма, которому король доложил о своем обращении в христианство. Более 10 тысяч англичан последовало примеру короля.

Григорий Великий предвидел такие успехи и потому дал согласие на рукоположение Августина в епископа. В 597 г. в Галлии он и был хиротонисан **[66]). Теперь, по прошествии 13 веков, полагают, что хиротонию над ним совершил Виргилий, епископ

* «Ethelbert was baptized on the feast of Whitsunday, June 2 AD 597, in all probability at St. Martin's church».

** Gregorius I Brunigildae reginae Francorum, Iaffé Reg. 1491, Sept. 597: «Qualiter autem se excellentia vestra erga fratrem et coepiscopum nostrum Augustinum exhibuerit — — diversorum fidelium relatione cognovimus; pro quo gratias referentes».

арелатский, викарий папы. Беда же называет не Виргилия, а Этерия, епископа лионского*. Точные сведения об этом не сохранились. Григорий Великий, извещая об успехах христианского дела Евлогия, еп. александрийского, писал между прочим в своем послании: «data a me licentia, a Germaniarum episcopis episcopus factus» (разумеется Августин)**[67]). Под Германией разумеется место около Рейна (Рейнская долина). По буквальному смыслу здесь необходимо искать место рукоположения Августина. Географическая карта Галлии говорит против того, что рукоположение совершено в южном городе Галлии — Арле. В самом деле, с какой стати Августину ехать чрез всю Галлию? Дело шло не о зависимости Англии, рукоположение совершено не в силу права, а data licentia,— с позволения; поэтому невозможно, чтобы Августин получил хиротонию от Этерия Лионского, хотя Лион и далеко от Англии. Словом, вероятнее искать места рукоположения в северной Франции.

Возвратившись в сане епископа, 25 декабря 597 г. (первый индиктион) Августин крестил более 10 тыс. англичан. Об этом Григорий Великий узнает в сентябре 598 г. Так как Августин успешно продолжал свою деятельность в сане епископа, то папа в 601 г. 22 июня прислал ему паллиум и возвел его в архиепископа. При этом папой были присланы — план иерархического устройства Англии и инструкция, разъяснявшая недоуменные вопросы Августина. Насколько вопросы последнего обнаруживали в нем узость воззрений, настолько папа в плане и инструкции высказал свои широкие взгляды на миссионерское дело. Августина, например, смущала разность обрядов в английской церкви, совершение богослужения для королевы по галльскому, а не римскому обряду; Григорий Великий, напротив, не настаи-

* Gregorius I Mellito abbatici Francis, Iaffé Reg. 1848, Iul. 601: Aetherius eps. Lugdunensis, Vigilius eps. Arelatensis.

** Gregorius I Eulogio episcopo Alexandrino, Iaffé Reg. 1518. Iul. 598: «gens Anglorum — — ad eam monasterii mei monachum in praedicatione transmittere Deo auctore debuissem. Qui data a me licentia a Germaniarum episcopis episcopus factus — — ad praedictam gentem in finem mundi perductus est, et iam nunc de eius salute et opere ad nos scripta pervenerunt.— — In solemnitate autem Dominicae nativitatis, quae hac prima indictione transacta est (= 25 dec. 597), plus quam decem milia Angli ab eodem nuntiati sunt fratre et coepiscopo nostro baptizati».

вает на всеобщем введении римского обычая, а предлагает всюду выбирать лучшее и целесообразное для дела. По его совету должно уничтожить идолы, капища же обращать в христианские храмы, на место существовавшего языческого праздника, когда англичане убивали быков и устраивали торжество, *творить* память мучеников, установляя также пиршество во славу Единого Бога. Августин умер в 604–605 г. В последний год своей жизни он рукоположил Юста (Justus of Rochester) в еп. рочестерского и Меллита (Mellitus of London) в еп. лондонского.

Дело, оставшееся после его смерти неоконченным, продолжал Лаврентий, еп. кентерберийский, умерший в 619 году. Но можно думать, что дело было непрочно; после смерти Этельберта в Кенте язычество снова восприняло прежний свой характер, так что Лаврентий подумывал даже бежать из Англии. Но буря миновала, и христианство укрепилось твердо. 26 марта 655 г. Итамар (Ithamar [of Rochester] the first englisch bischop consecrated the first englisch archbischop, † 14 july 664), еп. рочестерский — первый епископ из природных англичан, имел счастье посвятить первого саксонца под именем Фритона во еп. кентерберийского. Конечно, дело христианизации не обошлось без серьезных потрясений, но,— во всяком случае, христианство все более и более проникало в жизнь народа и делалось национальным, так что седьмой кентерберийский епископ Феодор Тарсийский пользовался уже всеобщим уважением *.

Остается сделать некоторые замечания насчет широких взглядов Григория Великого на дело миссии; в своем основании эти взгляды имели отчасти политическую подкладку. Если бы в настоящее время австрийский император явился бы гостем к итальянскому королю, то в Ватикане посмотрели бы на этот визит таким образом, что папе никогда уже не отдадут церковной области и что объединение Италии под управлением Савойского

* I Augustinus, † 604–605 г.,
II Laurentius, † 619 г.,
III Mellitus, † 624 г. 24 apr.,
IV Justus, † 627 г.,
V Honorius (consecr. by Paulinus of York), † 653 г. 30 sept.,
VI Deusdedit,
VII Феодор Тарсийский.

дома решено безвозвратно. Нечто подобное было и в жизни Англии; ее коренные жители — бритты были покорены англо-саксами, но бритты никогда не хотели примириться с своими победителями, всегда вели с ними борьбу и всегда мечтали свергнуть их иго. Этим объясняется то обстоятельство, что бритты вовсе не старались просветить христианством своих победителей, так как это повело бы к сближению и примирению враждующих сторон, чего бритты не желали. Поэтому Григорий Великий и не упрекает бриттов за то, что они не проявляли миссионерской деятельности; он делает упрек епископам Галлии в том, что они еще раньше должны были взяться за просвещение англо-саксов. Григорий Великий политично призвал к делу христианизации англо-саксов не бриттов, а особую миссию из Рима, и самое рукоположение Августина было совершено епископами не британской церкви, а галльской. Этим было обнаружено совершенное игнорирование существующей британской церкови, которая держалась обрядов церкви восточной; и так как римская миссия принесла с собою и римские обычаи, то существовавший разрыв между бриттами и англо-саксонцами еще более увеличился.

Когда Августин был награжден паллиумом, то вместе с последним Григорий Великий прислал ему и свой план будущего устройства английской церкви. Этот план, как составленный человеком, незнакомым с положением дел на месте, несмотря на свою теоретическую стройность, был весьма непрактичный. Папа знал, что в Англии есть два великих города — Лондон и Йорк*[68]) и потому думал, что здесь и будет центр христианства.

* Gregorius I Augustino episcopo Anglorum, Iaffé Reg. 1829, 22 Iun. 601: «Et quia nova Anglorum ecclesia — — te laborante perducta est, usum tibi pallii in ea ad sola missarum sollemnia agenda concedimus, ita ut per loca singula duodecim episcopos ordines, qui tuae subiaceant dicioni, quatenus Lundoniensis civitatis episcopus semper in posterum a synodo propria debeat consecrari atque honoris pallium ab hac sancta et apostolica, cui Deo auctore deservio, sede percipiat. Ad Eburacham vero civitatem te volumus episcopum mittere, quem ipse iudicaveris ordinandum, ita ut, si eadem civitas cum finitimis locis verbum Dei receperit, ipse quoque duodecim episcopos ordinet et metropolitani honore perfruatur, quia ei quoque, si vita comes fuerit, pallium tribuere Domino favente disponimus; quem tamen tuae fraternitatis volumus dispositioni subiacere; post obitum vero tuum ita episcopis quos ordinaverit praesit, ut Lundoniensis episcopi nullo modo dicioni subiaceat. Sit vero inter Lundoniae et Eburachae civitatis

Но дело в том, что только кентерберийский король был христианином, Лондон же был во власти язычников, а потому намерение сделать этот город столицей христианства оказалось неосуществимым. Григорий Великий предписывал, далее, Августину поставить 12 епископов в пределах Англии, а затем, когда йоркский епископ также получил паллиум, то и он также должен был рукоположить 12 епископов для своей области. Англия и Галлия в церковном отношении должны быть независимы друг от друга. Пока жив Августин, все епископы Англии должны подчиняться ему, но после его смерти старшим должен быть или лондонский или йоркский епископ, смотря по тому, кто старше по хиротонии. Общие дела должны были решаться на соборе епископами. «Итак, твое братство,— писал папа Августину,— не только тех епископов, которых сам рукоположил, не тех только, которые йоркским епископом будут рукоположены, но и всех британских священников (твое братство) должно иметь в подчинении...». Таким образом, британская церковь должна пребывать в подчинении у Августина, все ее прошлое совершенно зачеркивалось.

Августин решил созвать собор. Британские епископы явились на совещание. Дело сначала обстояло более благополучно, чем можно было ожидать. Вожди британской церкви были так настроены, что они ничего не имели против согласия с Римом; но это соглашение они намеревались принять только под тем условием, если личность епископа произведет хорошее впечатление — человека Божия, если он встретит их с почетом и если встанет при встрече с британскими епископами. Но Августин при встрече с ними остался сидящим на своей кафедре. Вследствие этого британские епископы не согласились ни на что, потому

episcopos in pasterum honoris ista distinctio, tu ipse prior habeatur, qui prius fuerit ordinatus; communi autem consilio et concordi actione, quaeque sunt pro Christi zelo agenda, disponant.— — Tua vero fraternitas non solum eos episcopos quos ordinaverit neque hos tantum modo qui per Eburachae episcopum fuerint ordinati, sed etiam omnes Brittaniae sacerdotes habeat Deo domino nostro Iesu Christo auctore subiectos».

Gregorius I Augustino ep. Ang., Iaffé Reg. 1843, Iul. 601: «In Galliarum episcopis nullum tibi auctoritatem tribuimus, quia ab antiquis praedecessorum meorum temporibus pallium Arelatensis episcopus accepit, quem nos privare auctoritate percepta minime debemus». «Per Laurentium presbyterum et Petrum monachum tuae scripta suscepi».

что уступка в одном пункте повела бы за собою пренебрежительное отношение к ним епископов римских. Поэтому британские епископы отказались, во-первых, праздновать пасху в один день с римскою церковью, и, во-вторых, признать Августина за архиепископа.

Отношения иерархов к Лаврентию были весьма натянуты. Об этом свидетельствует тот факт, что когда Лаврентию пришлось однажды встретиться с британскими епископами, то последние отказались от совместной трапезы. Беда свидетельствует, что общение между церквами происходило в силу необходимости. В своем очерке о британской церкви он говорит, что новая саксонская церковь ответила ударом, не став признавать хиротонии британской церкви.

План Григория Великого состоял в том, что англо-саксонская церковь должна состоять из 26 епископов, объединиться с британскою церковью и быть в подчинении у Августина. Христианизация англо-саксов не шла быстро, потому что англо-саксы были разбиты на несколько королевств, поэтому и на юге христианство не особенно шло быстро, так же, как и на севере. Дело шло медленно, и лишь в 625 году можно было посвятить Павлина в йоркского епископа. Деятельность этого епископа была блистательна, но только до 633 г., когда он закончил свою жизнь на кафедре рочестерской. Таким образом, миссионерская деятельность все сильнее утверждалась на севере Британии.

Мы знаем, как в 664 г. Вильфриду удалось убедить короля Освия принять не британские, а римские обряды. Когда Кэадда (Ceadda) прибыл в Кент, то архиепископ кентерберийский скончался, и Кэадда, чтобы не возвратиться пресвитером, отправился в Венчестер к еп. Вини, и последний, призвавши двух британских епископов, рукоположил его во епископа Нортумбрии. Таким образом, новый епископ оказался с саксонской точки зрения сомнительного посвящения, потому что и рукоположение его совершено британскими епископами и праздновал он пасху также вместе с ними.

В том же 664 г. епископ Агильберт (парижский) присутствовал на соборе епископов и, удаливши британских епископов, заставил рукоположить Вильфрида во епископа. Между тем спросили короля, кому оставаться на высоком престоле Нортумбрии;

и тогда же решили позаботиться о скорейшем замещении архиепископа кентерберийского и остановились на личности Вигарда англо-саксонского. Но чтобы иметь Вигарду законное рукоположение, для этого ему нужно было отправиться в Рим, куда он, действительно, и отправился и сделался жертвой чумы.

Возникла переписка между римским епископом Вителианом и Освием о замещении кафедры кентерберийской. Дело было уладить нелегко. Вителиан говорил, что он рукоположит такого человека, которым будут все довольны, и предложил аббата Адриана. Последний не был принят, и вместо его пожелали Феодора, о котором известно, что он в 667 году находился в Риме. Мысль, будто он пришел с императором <Константом>,— гипотеза; но что он был человек образованный, об этом свидетельствует папа Захария (741—752), который называет его греколатинским философом и говорит, что он воспитывался в Афинах («graeca latinus ante philosophus et Athenis eruditus»). Адриану предложили отправиться вместе с Феодором в Рим, чтобы иметь надзор за Феодором, потому что последний был с восточным воспитанием, а то было время монофелитства, и там все духовные признавали не только ἔκθεσις, но и τύπος, а поэтому имели основание не доверять Феодору. В 667 году Феодору было 65 лет, когда он получил кафедру. В Риме же он был посвящен в иподиакона. Но тонсура не могла быть возложена на него раньше 4-х месяцев, пока не отросли у него остриженные волосы. Он быстро возвышался по иерархическим степеням и 26 марта 668 г. Виталианом он был рукоположен во епископа кентерберийского. Через два месяца он отправился в путь чрез Галлию — ряд франкских владений, где личность его спутника Адриана произвела неблагоприятное впечатление, после медленного и продолжительно пути он, наконец, прибыл в Англию.

В английской иерархии в то время были беспорядки. Епископы Вильфрид и Кэадда были между собою в раздоре из-за вопроса, кому быть епископом Нортумбрии, и, когда Освий принял в этом споре сторону Вильфрида, Кэадда, изгнанный из Нортумберии, занял другую кафедру. В то же время еп. Вини путем симонии получил лондонскую кафедру. Феодор, не имея силы прекратить эти беспорядки, должен был мириться с ними. План Феодора отчасти напоминает план Григория Великого,—

вместе с последним он стоял за умножение епископий. Но в этом стремлении он столкнулся с тем обычаем, чтобы в Англии не было много епископов. 24 сентября 672 года Феодор созвал собор в Хертфорде, на котором были все английские епископы, кроме Вини. Первым поставлен был вопрос о том, согласны ли присутствующие епископы следовать канонам св. отцов, и когда был дан общий утвердительный ответ, приступили к изданию законов и прежде всего — закона о пасхе, которым решено было ее праздновать в первый воскресный день после 14 марта *. Вообще в постановлениях этого собора сохранились римские обычаи.

Но положение Феодора было ненадежно. В 670 году Освий и Эгберт (Egbert) умерли, и так как на поддержку преемника <Освия> Эгфрида Феодор положиться не мог, то он удалился на север Англии. Но там у него произошло столкновение с Вильфридом, и он перешел на сторону Эгфрида. В отсутствие Вильфрида он прибыл в Йорк и, заботясь об умножении иерархии, поставил трех епископов. Вильфрид был изгнан и он с апелляцией к апостольскому престолу прибыл в Рим в 679 году. На соборе в Риме в октябре 679 года под председательством папы Агафона (Agatho) рассмотрено было заявление Вильфрида и признано правым, определено было, чтобы в Англии было 12 епископских кафедр и из них одна архиепископская. Вильфрид, таким образом, был вполне удовлетворен: действия Феодора признаны были неканоническими и рукоположенных им епископов решено было низложить.

Но когда, спустя некоторое время, Вильфрид возвратился в Йорк (680 г.), то король, ставший на сторону Феодора, приказал арестовать прибывшего Вильфрида и посадить в тюрьму. Таким образом, Вильфрид, вместо признания его законным преемником на йоркской кафедре и несмотря на утверждение в этом римского собора и папы, попал в темницу, и о каком-либо уважении к нему не было и речи. <...> В скором времени последовало облегчение участи Вильфрида. Он был освобожден из

* 24 сент. 672 г. (ind. I) собор в Hertford'e I глава «ut sanctum diem paschae in commune omnes Servemus dominica post XIV-mam benam mensis primi» («чтобы все мы сообща праздновали святой день Пасхи после XIV луны первого месяца»).

темницы, но принужден был удалиться из Нортумбрии; местом его деятельности был Сассекс, где он приобрел почетную известность при обращении англосаксов в христианство.

Между тем Феодор продолжал действовать на севере в Нортумбрии, поэтому намерение Григория Великого — основать митрополию в Йорке — не было осуществлено. Феодор действовал как митрополит всей Англии, он возводил и поставлял епископов, открывал новые кафедры и т. п., хотя в выборе людей и не был счастлив. Так, рукоположенного в 681 г. им во епископы Hexham Тунберта, Феодор принужден был в 684 г. низложить, а на его место <хотел> поставил Еата; 26 марта 685 г. на хексемскую кафедру он поставил Катберта. Но 685 год является кульминационным пунктом значения и популярности Феодора для всей северной Англии.

Следующий 686 год отмечен другим замечательным явлением в жизни Феодора. Чувствуя приближение смерти, он пожелал примириться с Вильфридом, тем более, что до него доходили слухи о успешной деятельности последнего. Феодор отнесся к нему с почтением и смирением и предложил ему даже быть преемником на кентерберийской кафедре. Но Вильфрид, человек железных убеждений и истинно немецких понятий о своих правах, остался непоколебимым. Он требовал, чтобы ему была возвращена йоркская кафедра. По влиянию Феодора, ему была предложена одна из нортумберских епископий, так как йорская была в то время занята; мало-помалу Вильфрид дошел и до йоркской кафедры, но его энергия была такова, что не позволила ему окончить здесь дней своей жизни; он стал игнорировать распоряжением Феодора. Вильфрид не хотел увеличивать епископские кафедры в Нортумбрии, а вздумал там остаться одним епископом. Однако теперь этого не пожелали уже сами англо-саксы, поэтому в 691 году ему предложили на выбор: или придерживаться распоряжения Феодора или совершенно удалиться, и Вильфрид предпочел альтернативу последнего рода. Собор английских епископов по этому поводу высказался не в пользу Вильфрида; он перенес это дело в Рим, вследствие чего в 704 году, при Иоанне VI, права его были признаны законными. Сам Вильфрид, утомленный жизненными невзгодами, хотел окончить дни свои в каком-нибудь из римских монастырей,

но папа настоял на том, чтобы он отправился на родину и фактически принял свои права. Когда Вильфрид прибыл в Нортумбрию, ему сказали, что старые порядки не будут больше восстановлены, а если ему угодно, то пусть удовольствуется епископскою кафедрою и основанным им монастырем в Рипоне, в противном случае он будет туда сослан в заточение без права выхода оттуда. Престарелый Вильфрид согласился быть епископом хексханским и рипонским, и, спустя недолгое время после занятия этой кафедры, он умер в октябре 709 г.

19 сентября 690 г. не стало Феодора, архиеп. кентерберийского. Беда Достопочтенный справедливо замечает, что он так много сделал для англо-саксонской церкви, как никто до него, равно и преемники его не могли с ним сравняться. Феодор создал основной строй церкви английской, хотя он стремился к тому, что история не подтвердила вердиктом. Англо-саксонская церковь не сделалась церковным телом с одной главой — кентерберийской кафедрой. Наряду с ней возвысилась йоркская, о возвышении которой Феодор не предполагал. Но намеченные им епископские кафедры остались до сих пор. Положение английской церкви, которое было до Феодора, стало невозможным. Он содействовал благоустройству английской церкви и насаждению монастырей. Заботился о подъеме просвещения не только богословского, но и чисто гражданского. Он не забыл в Англии своего греческого происхождения и заботился о насаждении образования не только латинского, но и греческого. Но вряд ли дело пошло дальше копирования греческих книг и понимания их.

Таким образом, для первоначальной истории английской церкви Феодор составляет выдающуюся эпоху. Но всех дел он не решил. После него британская церковь, существовавшая отдельно от англо-саксонской, начинает ей медленно уступать. В 766 г. англо-саксонская церковь справляла торжество вследствие победы над британскими обрядами (пасха и tonsura). В 768 г. в северном Уэльсе был введен римский обряд, а в остальных местах — к первым десятилетиям IX века, и то — это торжество не церковное, а гражданское, потому что основанное англо-саксонским королем Эгбертом единое англо-саксонское государство наложило одну печать и на церковную жизнь.

Таким образом, современная английская церковь может считать началом своего возникновения 597 г. Британская церковь, несомненно, существовала раньше, может быть, лет на 300 или еще древнее, тем не менее английская церковь ведет начало от англо-саксонской, устроенной Августином. Но полного смешения древнего типа с новым не произошло; напротив, древний тип был подавлен новым, и если осталось от него кое-что, то это в ничтожных кусках, не изменив церковного характера. Если эти отношения не повели к полному закрепощению Риму, несмотря даже на выходку Иоанна Безземельного, <то это> лежало в характере народа, а не в характере церковного типа, к которому примыкает английская церковь в настоящее время. Поэтому, несмотря на то, что она принадлежит к реформатским церквам, в суждении относительно римского престола она является такою, как ни одна из других протестантских церквей. Может быть, здесь сказывается бессознательно уважение к прошлому страны, потому что и сама английская церковь получила начало из Рима.

Отдел второй:
Внутренняя жизнь церкви:
выяснение догматического учения
и начал церковной дисциплины и обряда

I. РАСКРЫТИЕ УЧЕНИЯ О БОГОЧЕЛОВЕКЕ («богословская» стадия по преимуществу: учение о Св. Троице) [1])

1. УЧЕНИЕ О ХРИСТЕ, КАК БОГЕ, И ТЕОРИЯ О ЛОГОСЕ

В рассматриваемый период было положено начало выяснению тех вопросов, споры из-за которых составляют главное содержание следующей эпохи — эпохи вселенских соборов. Если бы достаточно было одного синтеза, то историю богословской мысли периода вселенских соборов, по VI включительно, можно бы определить парою слов: это опыт церковного истолкования слова θεάνθρωπος («Богочеловек»). К объяснению этого слова и сводилась вся задача деятельности соборов и церковной литературы.

В истории разъяснения этого слова различаются две стадии: богословская и христологическая. Под «богословием» (θεολογία) разумеется учение о Христе, как Боге, как втором лице Св. Троицы, как это видно из самого слова; под «христологией» же — то, что древние выражали словом οἰκονομία («домостроительство»), т. е. учение о воплощении и о том, что было результатом его: единении божества и человечества во Христе. Различие этих двух стадий определилось не сразу. Вначале элементы богословский и христологический излагались совместно, и трудно выделить из этого комплекса строго богословский элемент. В сущности то, что мы называем учением о Троице, сводилось к вопросу о том, что думать о Христе? Этот вопрос — христологический, но так как в нем на первый план выдвигалась божеская сторона Христа, то рассуждения об этом и получили название «θεολογία», богословие.

Легко представить, что во времена апостолов и ближайшие к ним для догматствования не было повода. В писаниях апостольских сохранилось достаточно отдельных случаев, из которых мы знаем, как совершалось крещение. Прозревали во внутреннее

человека, оценивали серьезность заверения и на этом основании крестили, не пускаясь в какие-либо длинные оглашения. Бывали случаи, что вера возгоралась в минуту и в следующую уже минуту крестили, уяснение же учения о Христе предоставлялось дальнейшему времени пребывания в церкви. Крестились преимущественно лица еврейского происхождения или затронутые еврейскими воззрениями, а для них самый важный вопрос состоял в том, пришел ли Мессия, и когда кто-либо крестившийся из них говорил «верую во Христа», то этим исповедовал, что Мессия пришел и что жизнь должна устроиться иначе.

В Новом Завете «богословие», учение о Св. Троице, формулировано в заключительных словах Евангелия Матфея: *«шедше научите вся языки, крестяще их во имя Отца и Сына и Святаго Духа»* (Мф. XXVIII, 19). Но когда в апостольских писаниях делается разъяснение относительно лица Иисуса Христа, то замечается уже соединение богословия с христологиею. Иисус Христос мыслится как Бог вочеловечившийся. *«Един есть Бог и един Ходатай Бога и человеков, человек Христос Иисус»* (1 Тим. II, 5). Очевидно, здесь подле единого Бога ставится Христос как Искупитель. В 1 Кор. VIII, 4–6 христианский монотеизм противопоставляется языческому политеизму. Языческое понятие о Боге здесь разветвляется и дает два оттенка: *«бози»* и *«господие»*. Исторически это вполне понятно; мученикам предлагали принести жертвы богам и сказать: κύριε καῖσαρ. Таким образом, в язычестве установилась такая система: боги на небе и боги на земле, т. е. императоры. Поэтому апостол и утверждает: *«но нам един Бог Отец, из Него же вся, и мы у Него, и един Господь Иисус Христос, Им же вся, и мы Тем»*. Различие означается именами: Бог Отец и Господь Иисус Христос, и дополняется частицами — из Него, у Него, Тем (ἐξ οὗ, εἰς αὐτόν,— δι' οὗ, δι' αὐτοῦ). Подобным же образом обрисовывается и учение о Св. Троице в конце 2 Кор. XIII, 13: *«благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любы Бога и общение Св. Духа со всеми вами»*. Таким образом, христиане, веровавшие в Бога и Христа, привыкли соединять с именем «Бог» понятие о Боге Отце, и о Христе мыслить как о «Господе».

Но «Господь» — сирийское ܡܪܝܐ mârjâ — есть заместитель еврейского «Iehova», и это слово получило значение термина,

означающего Бога, потому что евреи заповедь: *«не приемли имене Господа Бога твоего всуе»* (Второз. V, 11) поняли в том смысле, что вовсе не следует произносить имени «Иегова», и это имя стало непроизносимым. Когда наступило время перевода священных книг на греческий язык, переводчики слово «Иегова» передавали не через ὁ ὤν («Сущий»), а через «Κύριος».

Итак, бесспорно, когда Христа называли Господом, то вместе с тем признавали его и Богом; а тем обстоятельством, что это имя Христу усвоялось преимущественно, давался некоторый оттенок мысли в том направлении, чтобы при сохранении единства Отца и Сына выяснить их личные отношения. Не вдаваясь в исследование чисто онтологической природы Христа, говорили о Нем только как о Боге откровения. Когда приходилось говорить о Его домирном бытии, то в сущности говорили о Его отношении к миру, говорили, что Он, пребывая в Боге от вечности, исходит от Бога для сотворения мира.

Первые верующие были большею частию люди простые, без научного образования. Первые опыты богословской науки у христиан могли появиться лишь тогда, когда в церковь вступили лица, философски образованные, как, например, Иустин Философ. Генерация церковных писателей-апологетов, начиная с Иустина Философа, известна в немецкой литературе под именем Logoslehrer, «учителей о Слове». Действительно, учение о Христе как Λόγος'е составляет главный предмет их творений.

В философской литературе предшествовавшего времени даны указания на учение такого рода. Там на философском монотеизме основывается пантеизм. При этом подле абсолютной единицы ставится понятие о Логосе. Это понятие не исчерпывается ни русским «слово», ни латинским «verbum». «Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος» («В начале было Слово») нельзя передать точно словами «in principio erat Verbum». Verbum есть собственно ῥῆμα. Уже Тертуллиан заметил, что основной момент в понятии Λόγος — не «слово», а «разум» = ratio, и пытался ввести в употребление более чем verbum соответственное «sermo». Греческий язык пропорциональность частей, взаимное отношение между ними означает также словом λόγος. Λόγος в философии означает отражение божественного в мире. Λόγος есть не только отображение Абсолютного, но и идеальный мир, совокупность

идей, которые в мире осуществляются. Греки названием Λόγος давали понять, что это выражение Абсолюта в действии.

Обращаясь с проповедью христианской истины к язычникам с философской подготовкой, эти христианские учители, естественно, обратили внимание на тот пункт философского умозрения, который мог быть полезным пропедевтическим средством. Объясняя мир подле Бога, конечное подле бесконечного, философы не допускали возможности непосредственного отношения Абсолюта к конечному, сущего (τὸ ὄν) к материи (ὕλη). Необходимо было низшее божественное,— выше мира, но ниже Абсолютного, чтобы быть посредником между Богом и миром. Это низшее божественное отражает в своем существе черты бесконечного и конечного и называется Λόγος.

Если по этой стороне философское учение о Λόγος'е могло приблизить язычников к уразумению христианского учения о Сыне Божием, «Им же вся быша», то другие элементы этого философского посредствующего понятия были неблагоприятны для усвоения христианского догмата во всей чистоте его.

1. Философский Λόγος — неизбежно (в этом лежит его raison d'être) низшее божественное (субординационизм, subordinatio secundum substantiam).

2. Λόγος — для мира. У христианских писателей это сказалось теориею двойственного Слова: а) Λόγος ἐνδιάθετος, Слово имманентное, сущее в Боге, и б) Λόγος προφορικός, Слово в явлении, открывшееся в мире. По Феофилу антиохийскому, «в начале бе Слово и Слово бе к Богу» = Λόγος ἐνδιάθετος, «и Бог бе Слово: вся Тем быша» = Λόγος προφορικός.

В связи с этим стоит особенное представление о рождении Слова предмирном, но не предвечном (не ἀίδιος). У Тертуллиана от вечности есть Sermo in Deo, intra Deum, cum Deo, и это бытие Слова есть в некотором смысле Его generatio. Однако «nativitas perfecta Sermonis» последовала в предмирное мгновение, когда «рече Бог» (т. е. miserat Sermonem suum): «Fiat lux», и Sermo, lux vera, «prodeundo generatus est», и «procedendo» стал «Filius». Поэтому бытие домирное для Тертуллиана есть бытие «до рождения Сына», бытие nondum Filio apparente. Отсюда в этом бытии и Бог еще не был Отцом: fuit tempus, cum Filius non fuit,— qui Patrem Deum faceret.

Эта же идея у Ипполита разрешается уже в три момента,— в тройственное рождение Слова, как а) Λόγος ἐνδιάθετος, б) τέλειος Λόγος μονογενής, «совершенное единородное Слово» (= Λόγος προφορικός), и в) εἷς Υἱὸς τέλειος Θεοῦ, «единый совершенный Сын Божий» (со мгновения, когда Λόγος σάρξ ἐγένετο, «Слово стало плотью»).

2. МОНАРХИАНСТВО

Воззрения, осложненные такими недостатками, могли вызвать против себя реакцию. Эта реакция вышла, впрочем, из кругов весьма темных, неглубоких богословских умов.

Когда во Фригии и Асии стало распространяться учение Монтана о наступивших откровениях Св. Духа-Утешителя, в той же области выступили решительными противниками монтанизма (они не хотели признать монтанистов даже христианами) лица, которых полемисты иронически называют *алогами* (ἄλογοι = неразумные, бессловесные). В Монтане видели, как известно, того Параклита-Утешителя, которого обещал Христос. Но об Утешителе говорится только в четвертом евангелии. Тем, кто полемизировал против монтанистов, естественно, могла прийти лукавая мысль: «а что, если отказаться от четвертого евангелия?!» — Тогда упали бы столбы, на которых держался монтанизм. Но вместе с этим наносился бы удар и учению о Логосе. На этой почве возникла секта «алогов», имеющая в основе противомонтанские тенденции.

Так как Монтан опирался в своем учении на писаниях Евангелия от Иоанна, то алоги признали и Евангелие его и апокалипсис подложными (Киринф написал их под именем Иоанна) и вместе с тем и самое учение «о слове проповеданном от Иоанна» отвергли, как неизвестное апостолам. Предвечного бытия Сына Божия алоги тоже не признавали, находя, что в Евангелии сказано только, что на Иордане на Христа сошел Дух Святый и в это мгновение Иисус провозглашен «Сыном возлюбленным».

Но не одним только антимонтанистам-алогам, а и другим «простецам» учение о Христе, как Λόγος'е, как предвечном Сыне

Божием, казалось странным учением о «втором Боге», несогласным с христианским учением о едином Боге. Явилось своеобразное движение, известное под именем *монархианства*. Обычное название этого движения — ересь «антитринитариев». Но в сущности название это неправильно; только филологическое убожество могло допустить соединение греческого ἀντὶ с латинским trinitas. Термин «монархиане» есть древнейший. Тертуллиан, когда третирует их «злейшими и пустейшими монархианами», то передает, что военным кличем и знаменем их было — «мы держимся монархии» (monarchiam tenemus), и это греческое слово μοναρχία произносили даже невежественные латины. Под монархиею разумелось учение о Боге едином. Слово это употреблялось для показания того, что учение христианское противоположно учению античного мира с его политеистическими тенденциями. Нужно было христианам выразить, что они признают единого только Бога, и для этой цели был выработан термин «монархия».

Когда догматы, всеми признаваемые, становятся знаменем партии, то выходит неладное. Неладное вышло и со всем этим движением, и это потому, что за решение богословских вопросов взялись лица с плохой философской подготовкой. Когда они стали производить операции с числами один, два, три, то эта работа оказалась им не под силу, и закралось темное подозрение, что учение об «οἰκονομία» находится во внутреннем противоречии с «монархией»; оно паралогично и уму невместимо. Чтобы выбраться на ясный свет, нужно было пожертвовать чем-нибудь одним: отречься или от «μοναρχία», или от «οἰκονομία». Представлялось более легким сделать второе. Во-первых, «μοναρχία» такое учение, которое представляло прямое oppositum против язычников, а «οἰκονομία» — учение, которое держалось внутри церкви. Во-вторых, учение о «μοναρχία» — учение о едином Боге есть столь светлое, что до него додумывались и лучшие язычники. Поэтому приверженцы «монархии» и стали говорить: «мы стоим за монархию, что бы вы там ни думали». Термин «οἰκονομία» был недостаточно ясен. В специальном смысле он означал воплощение Христа; в широком же смысле — все отношение Бога к миру и самое воплощение, как часть в этом целом.

Указанное учение о Логосе с его недостатками должно было содействовать осложнению в ходе этого спора. При обычном учении об «οἰκονομία» оперировали с понятиями «Бог» и «Господь», «Отец» и «Сын». Термин «Отец» предполагает бытие «Сына»; где нет сына, там нет отца. Но если это так, то этим неизбежно указывался мысли путь от «μοναρχία» к «οἰκονομία». И, действительно, это мы находим у Тертуллиана. «Мы веруем в единого Бога с тем, однако, ограничением, что у этого Бога есть Сын»,— говорит он. Так просто представляли дело. И вдруг появилась определенная тяга, верхнее интеллектуальное течение, которое поставило себе целью осветить это учение при помощи средств философских. Стали пользоваться термином Λόγος, как термином, много объясняющим, говорящим о домирном бытии Сына. Когда простолюдины привыкли встречать определенное выражение, то новое им, естественно, должно было показаться странным, и на эту странность христианский мир ответил своеобразным движением, которое прежде всего и выразилось в протесте алогов против писаний ап. Иоанна. Для простого монархианина, который был способен более кричать «monarchiam tenemus», чем рассуждать, самое понятие «Λόγος» казалось мудреным. Для сохранения монархии казалось нужным отвергнуть это учение.

Самое отрицание повелось двояким путем. 1) Во-первых, зачеркивали «θεολογία»,— богословствование по отношению ко Христу, говорили, что Христос — человек, а если Он человек, то нет надобности о Нем и богословствовать; таким образом, остается монархия. 2) Другие находили выход из затруднения не через поставление минуса вместо плюса (т. е. не через отрицание Божества), а через замену плюса знаком математического равенства, т. е. через признание тождества Отца и Сына, и тогда нет повода богословствовать особо об Отце и Сыне; остается, таким образом, опять одна монархия.

Таким образом, монархиане, приемля учение о едином Боге, отвергали, как несогласное с ним, учение о Христе, как втором Лице Св. Троицы. Принудительно логическою формулою монархиан могла быть только следующая: Иисус Христос не есть δεύτερος Θεός, не есть Бог рядом с Богом Отцом, или потому, что Христос не есть Бог по существу, а есть только человек,

исполненный силою Божиею, или потому, что Сам Бог и есть Христос, что Отец и Сын различаются между собою только по имени, по понятию, по тому образу, modus, в котором они нам открываются (следовательно, в конце концов, различаются *только субъективно,* хотя для такого представления о Них у нас есть объективная подкладка), по существу же, по самому бытию, Отец и Сын — одно. В первом смысле дилемму решают монархиане *динамисты*, во втором — монархиане *модалисты* [2]).

А. Монархиане динамисты

Первое движение связано с именем византийца *Феодота Кожевника* (ок. 190 г. в Риме). Продолжателями его учения были *Феодот Банкир* (ок. 200 г.) и *Артемон.* Феодот Кожевник во время гонения отрекся от Христа [3]). Укоры ли совести, попреки ли христиан приводили его в смущение, только у него явилась нужда подыскать себе оправдание: он стал говорить, что от Бога он не отрекся, а отрекся от Христа, Христос же простой человек. С понятием о Христе, как о простом человеке, он, однако, не думал уходить далеко. Он не отвергал, что Христос родился сверхъестественным образом, но родился не Бог, по его мнению, не «Λόγος», но человек, преимущество которого пред остальными людьми состояло в его «ἀρετή». Ἀρετὴ — значит добродетель. Но мы мало вдумываемся в смысл этого слова, для нас ἀρετὴ представляется понятием этическим, так что для нас странно звучала бы такая фраза: «добродетельный» человек может ограбить. В действительности же под «ἀρετὴ» нужно разуметь умелость, соответствие данной вещи ее природе и назначению. Как бы то ни было, приписывая Христу «ἀρετή», Феодот признавал нечто высшее в Нем, именно преимущественное обожествление. По природе своей Христос не Θεός, а ἄνθρωπος: нигде в Писании не сказано, что Христос есть Бог. *«Дух Святый найдет на тя»* (Лук. I, 35), но не сказано: «родится от тебя». Родился, следовательно ψιλὸς ἄνθρωπος, простой человек, хотя он родился и сверхъестественным способом от Девы. Но в Нем Дух Божий обитал преимущественным образом, Он был полнее обожествлен, чем другие пророки.

Это движение сводилось в существе дела к отрицанию всего христианства. В своем продолжении оно нашло себе смягчение; тезис, что Христос — простой человек, был оставлен, стали говорить только, что Он не есть величайшее явление в истории, а когда стали аргументировать это положение, то выдвинут был вопрос о Мелхиседеке, начали говорить, что, во-первых, родословие Мелхиседека неизвестно, тогда как родословие Христа известно, во-вторых, Мелхиседек был священником Бога вышнего, а Христос — священником только «по чину Мелхиседекову». Сравнивая с этих двух указанных сторон Мелхиседека и Христа, пришли к мысли, что Христос ниже Мелхиседека, что Христос — посредник между Богом и людьми, Мелхиседек же между Богом и ангелами.

Не имея возможности представить свое учение в качестве идеала для простого народа, динамисты старались привлечь на свою сторону христианскую интеллигенцию и потому действовали посредством научных приемов, обрабатывая Священное Писание критически. В лице последнего своего представителя, *Павла Самосатского*, они выставили потом замечательного диалектика, одержать верх над которым стоило христианам большого труда.

Б. Монархиане модалисты

Праксей

Наряду с движением, связанным с именем Феодота Кожевника, возникло другое движение, представителем которого был *Праксей*, исповедник, прибывший в Рим из Асии (вероятно, при Елевфере 175–189 гг.), ненавистный Тертуллиану своею энергичною и успешною борьбою против монтанизма. Имя Праксея до такой степени исчезло из истории, что возможны были самые диковинные предположения. Предполагали даже, что имя Праксей — нарицательное, значит — «делец»; прилагалось оно Тертуллианом к Ноиту смирнскому. Основания для такого предположения видели в том, что Праксей, по Тертуллиану, действовал в Риме, Ипполит же не упоминает

о его деятельности. Но последнее ничуть не удивительно, потому что Праксей был в Риме очень недолго, не имел успеха, и когда выступил на поприще литературной деятельности Ипполит, то представлял величину уже забытую. А если не забыл его Тертуллиан, то это потому, что в конце своей жизни последний совратился в монтанизм, а Праксей был самым видным борцом против монтанизма и потому, следовательно, лицом, неприятным Тертуллиану. О нем Тертуллиан выражается очень резко. «Праксей не вправе,— говорит он,— называться исповедником; все его мученичество состояло в том, что он поскучал в тюрьме, затем, явившись в Рим, изгнал Утешителя и распял Отца» (Adv. Prax. c. 1).

Собственно воззрения Праксея, как они изложены в единственном источнике, у Тертуллиана, не могут представляться отчетливыми. Виновата в этом полемическая голова Тертуллиана. При нашей научной дисциплине мы требуем, чтобы нам точно сказали, что говорит противник; между тем Тертуллиан с громом противопоставляет возражениям противника свои тезисы, предполагая, что он будет отвечать на них. Запутанность изложения сводится на эту особенность полемики Тертуллиана. По Тертуллиану, весь Ветхий Завет для Праксея сводился к словам: «Я Бог и нет другого кроме Меня» (Исаия XLV, 5), а Новый Завет — к словам: «видевший Меня видел и Отца», «Я во Отце и Отец во Мне» (Ио. XV, 9, 11), «Я и Отец одно» (Ио. X, 30). Таким образом, существенное в обоих Заветах согласно, это — учение о едином Боге. Но когда Тертуллиан начинает подробнее излагать эти положения Праксея, то у него выходит, что будто бы последний допускал модализм. Тертуллиан ставит Праксею вопрос о выражении *«сотворим»* (Быт. I, 26) и других множественных числах и думает, что он будет отвечать в том смысле, что в Боге есть некоторая множественность. Наиболее характерное выражение в предполагаемом объяснении слов Писания Праксеем встречаем мы по вопросу о том, кем Моисею дано было откровение. Тертуллиан полагает, что Праксей слова: «Аз есмь Сый», вынужден будет отнести к Сыну; но если стать на эту точку зрения, возражает со своей стороны Тертуллиан Праксею, то непонятно, как Моисей мог видеть Того Бога, Который назвал Себя невидимым.

Все движение это Тертуллиан заклеймил словом «патрипассиане» (patripassiani) и хочет навязать им феопасхитство в наигрубейшей форме: Сам Отец был распят и пострадал. Но это вывод, во всяком случае, неправильный. По Праксею, «ipse (Pater) se Filium sibi fecit» («Сам (Отец) себя Сыном себе соделал»), и, следовательно, принял «образ» Сына (modus). В строгом смысле назвать Праксея патрипассианином нельзя: если он предполагает, что Отец, будучи невидимым, сделался видимым, то он уже не патрипассианин, потому что он этим самым допускает, что в Боге произошла какая-то непостижимая метаморфоза: прежде чем страдать, Он привел себя в такое состояние, что сделался видимым. Патрипассианство получилось бы только в том случае, если бы Праксей допустил, что Сам Pater passus est, что вочеловечился, не изменяя своей модальности, Сам Отец; а если бы Праксей сказал, что Отец воплотился, но in modo Filii, то термин «patripassiani» уже к этой доктрине будет неприменим.

В чем состоял этот modus, неясно. Праксеяне, по Тертуллиану (с. 27), утверждали: «Filium carnem esse, id est hominem, i. e. Jesum, Patrem autem spiritum, i. e. Deum, i. e. Christum» («Сын есть плоть, то есть человек, т. е. Иисус, Отец же — Дух, т. е. Бог, т. е. Христос»). По-видимому, словом Filius они хотели назвать самое человечество во Христе. Они утверждали: «Filius quidem patitur, Pater vero compatitur» («Сын ведь страдает, Отец же сострадает») (с. 29). Вербально они, следовательно, не patripassiani. По их словам, страдания человечества были только не безразличны для Христа-Отца и потому «Pater compassus est Filio» («Отец сострадал Сыну»). Теопасхитства они и не думают допускать: Отец умер не по Божеству, а по человечеству. Различие между ними и кафоликами в этом пункте заключается лишь в том, что кафолики говорят: умер Христос-Сын, а праксеяне: умер Христос-Отец.

При оценке положений Праксея, что «Сын» есть лишь название человеческой стороны во Христе, а по божеской Христос есть Сам Отец, нельзя упускать из виду той возможности, что Праксей мог самое вочеловечение представлять как бы необходимым следствием внутренних определений Бога, как бы генетическим развитием Божества. В таком случае уже в том самом, что Сам Отец сделал Себя Сыном-Человеком-Иисусом,

будет содержаться намек на некоторую новую модальность и Праксей ускользнет из-под обвинения в противоречивом патрипассианстве. Таким образом, кличка «патрипассиане» есть изобретение Тертуллиана.

Если Праксей последовательно разумел под «Filius» человечество и только человечество во Христе (не «богочеловечество»), то, конечно, его модализм был еще очень смутный,— если, действительно, он полагал, что Deus quo Pater (не Pater quo Filius) принял плоть и в ней пострадал.

Ноит

Из других монархиан наиболее энергичным выразителем модализма был смирнский ересеучитель Ноит. Последователи его действовали в Риме и ставили в затруднение римских епископов, которые не были выдающимися богословами, но тем не менее должны были принимать участие в богословских спорах.

И Ноит, подобно Праксею, заканчивал так, что из его учения невольно выдвигался вопрос, не разумеет ли он под Сыном человечество Христа? Бог, по его мнению, есть сущность, снемлющая противоречия и являющаяся в двух категориях: как невидимая и видимая, сокровенная и являющаяся, бесстрастная и страдающая. Первая категория — Отец, вторая — Сын. Бог, хотевший страдать, явился Сыном, но от достойных и могущих вместить Он не скрыл и того, что Он есть Отец. Таким образом, в Боге строго выдержано единство субстрата Отца и Сына. Когда в Смирне его спрашивали, зачем он вводит лжеучение, он отвечал: «Что же худого я делаю тем, что желаю славить Христа?»

Савеллий

Ноитиане пропагандировали свое учение в Риме. Здесь же из ноитианства выродилось савеллианство. Переходный момент, вероятно, выразился в формуле «Υἱοπάτωρ» (Сыноотец); это слово было, так сказать, конспектом первоначального учения Савеллия. По аналогии с другими словами (θεομήτωρ), Πατὴρ здесь главное имя; следовательно, ὁ Πατὴρ — есть Υἱός, Υἱὸς — лишь модус Отца. Однако θεάνθρωπος = Богочеловек

дает уже предостережение против уверенного толкования, что Υἱοπάτωρ есть «Отец», Который Сам есть и Свой Сын. Но, разумеется, понятие «Отца» и у ноитиан предшествовало понятию «Сына». В этом понятии Υἱοπάτωρ выражена уверенность, что Тот Самый, Который в Евангелии является как «Сын», есть вместе и «Отец», что имена «Отец» и «Сын» означают одно и то же «подлежащее», ὑποκείμενον. В том обстоятельстве, что Υἱὸς и Πατὴρ в термине Υἱοπάτωρ как бы уравновешиваются между собою (notiones coordinatae), содержится протест монархианства против субординатического богословия, которое подчиняло Сына Отцу не только по ипостаси, но и по существу. По этой стороне модалистическое монархианство являлось историческим ферментом, который содействовал очищению богословия от субординационизма.

Римские епископы должны были занять то или иное положение в отношении к пререканиям, происходившим в Риме. Епископ *Зефирин* (199–216 г.) высказался так: «Я знаю единого Бога Иисуса Христа и кроме Его не знаю другого рожденного и пострадавшего». В это время в Риме выдавались три лица (все пресвитеры?): Ипполит, Каллист и Савеллий. Первый был решительным противником монархиан, Савеллий примыкал к ноитианам, Каллист хотел держаться середины. По его наставлению и Зефирин высказался вышеприведенным образом. Когда, по смерти Зефирина, Каллист (217–222) сделался его преемником, одна часть римских христиан осталась им недовольна. Желая примирить с собою недовольных, Каллист даже отлучил Савеллия от церкви («боясь меня», говорит Ипполит) и тем навлек на себя со стороны Савеллия укоры в измене своим прежним убеждениям.

Сам *Каллист* учил следующим образом. *Слово* (τὸν Λόγον) Сам есть Сын, Сам и Отец; это различные имена, но единый нераздельный *Дух*; не иное Отец и иное Сын, но одно и то же. Это едино по существу. «Бог есть Дух», говорит Писание,— [Дух] не иной подле Слова и Слово не иное подле Бога. Это — единое лицо (πρόσωπον), различное по наименованиям, но не по существу. Это Слово есть единый Бог, воплотившийся и вочеловечившийся*.

* Philosoph. XI, 12: τὸν Λόγον αὐτὸν εἶναι Υἱόν, αὐτὸν καὶ Πατέρα, ὀνόματι μὲν καλούμενον, ἓν δὲ ὂν τὸ Πνεῦμα ἀδιαίρετον. οὐκ ἄλλο εἶναι Πατέρα, ἄλλο δὲ Υἱόν,

Следовательно, а) Πνεῦμα есть синтез (первичное понятие, prius) Отца и Сына. б) Ὁ Λόγος — понятие более первичное, чем Отец и Сын: ὁ Λόγος есть подлежащее, Πατὴρ и Υἱὸς — сказуемые.

Ипполит и Каллист имели своеобразную судьбу в истории. Учение Каллиста было по меньшей мере неясно. Если же принять показания «Философумен» буквально, то придется допустить, что этот римский епископ был близок к монархианству. Это обстоятельство неудобно для папистических претензий. Римские послы на востоке всегда трубили, что учение римской кафедры никогда не было омрачено приражением какой-нибудь ереси. И о Каллисте постарались забыть. Лишь Феодорит (Haeret. fabul. comp. III, 3) на основании «Философумен» поставил Каллиста в ряд еретиков, не называя его епископом римским (и, видимо, не догадываясь об этом). А когда в 1851 году «Философумены» были опубликованы, то римские католические ученые стали, без особенного успеха, усматривать в словах Каллиста необычайные богословские достоинства (твердое учение о «единосущии ипостасей», den hypostatischen Homousianismus).

Ипполит — тоже лицо забытое. Его принимали то за епископа города «Порта» — близ Рима, то за епископа «Порта» Аравийского = Адена, то за епископа миссионера in partibus. Несмотря на то, что в пользу «Portus Romae» высказался в 1891 году не кто меньший, как Моммсен, нужно признать, что Ипполит был епископ римский — антипапа, противопоставленный Каллисту партиею строгих. Точно так же забыто было и то, что он писал «Философумены», которые оставались неизвестными до половины XIX века.

Вследствие этого последнего обстоятельства и о начале савеллианства были представления неясные. Евсевию, видимо, ничего неизвестно о том, что Савеллий жил в Риме около 215 года. Он знает лишь о последующем распространении савеллианства в Ливии и Пентаполе. Поэтому и вопрос о происхождении Савеллия не бесспорен. Позднейшие писатели называют его ливийцем; но можно подозревать, что это только их догадка

ἓν δὲ καὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν. X, 21: οὐσίᾳ δὲ [ἓν] εἶναι· Πνεῦμα γάρ, φησίν, ὁ Θεὸς οὐκ ἕτερόν ἐστι παρὰ τὸν Λόγον ἢ ὁ Λόγος παρὰ τὸν Θεόν. ἓν οὖν τοῦτο πρόσωπον, ονόματι μὲν μεριζόμενον, οὐσίᾳ δὲ οὔ. Τοῦτον τὸν Λόγον ἕνα εἶναι Θεὸν ὀνόμαζει καὶ σεσαρκῶσθαι λέγει.

на основании сообщения Евсевия в «церковной истории» о савеллианстве в Ливии.

Признают бесспорным, что в савеллианстве модалистическое направление нашло свое полнейшее выражение и завершение. Но вопрос о содержании доктрины Савеллия принадлежит к числу прекаемых. В сущности это вопрос об источниках наших знаний о савеллианстве. Источниками являются: Епифаний кипрский, Василий Великий, Феодорит, Афанасий Великий. Сущность учения Савеллиева, с одной стороны, заключается, как уже замечено, в слове «Υἱοπάτωρ». Но с этим трудно связать другие данные о сем предмете. Является потребность, так сказать, надстроить систему Савеллиева учения. Это удалось сделать *Шлейермахеру* (на основании данных Епифания). (1822). *Неандер* возражал против этой реконструкции. *Баур* (1841) примкнул к Шлейермахеру. Заслуга Баура в том, что он представил реконструкцию учения Савеллия в законченном виде. Методически она сводится к тому, что Баур в словах Афанасия Великого угадал ту истину, что Савеллий отличал «Отца» от «монады», а не отождествлял их, как склонен был предполагать Афанасий. Новым противником против этого изложения выступил *Цан* (*Th. Zahn*, Marcellus von Ancyra. Gotha 1867). Он полагает, что писатели IV века не знали подлинного учения Савеллия, и когда они полемизируют против него, они в действительности ведут борьбу против Маркелла анкирского и под видом савеллианства излагают взгляды Маркелла, что Афанасий Великий в IV слове против ариан[4]) излагает весьма разнообразные взгляды «савеллианствующих», имеет дело с целым направлением, а не с учением Савеллия в его подлинном виде. Но это мнение Цана, будто Афанасий Великий, Василий Великий, Епифаний под видом Савеллия опровергали только Маркелла и, следовательно, излагали маркеллианство, а не савеллианство, неправдоподобно. а) Невероятно, чтобы Афанасий, Василий, Епифаний не могли знать подлинного учения Савеллия и вынуждены были черпать аналогии из Маркелла; в) они, Василий Великий в особенности, не затруднились бы опровергать Маркелла под его собственным именем. Последователи Цана (Гарнак и др.) уже не держатся строго его воззрения и, признавая за свидетельствами Афанасия Великого значительную долю истины, утверждают,

что учение Савеллия было переработываемо и историю его изменений трудно восстановить.

По свидетельству *Епифания* (haer. 62), Савеллий представлял, что в Боге одна ипостась и одно существо, Бог есть безусловное единство и троичен не в ипостасях, а в πρόσωπα, personae, личинах, под которыми обнаруживается единый Бог. Он указывает на то, что человек состоит из тела, души и духа: Отец, по нему, есть, так сказать, тело, Сын — душа, Дух Святый — дух. Указывает также на солнце: оно является то как сферическое тело, то как светящее, то как согревающее. Сферическое тело — Отец, свет — Сын, теплота — Дух. Савеллий эксплуатирует также в свою пользу и слова Спасителя: *«Аз и Отец едино есма»* (Иоан. X, 30). По Афанасию, Савеллий ссылается и на апостольское учение: *«разделения дарований суть, а тойжде Дух»* (1 Кор. XII, 4). Троичность он приурочивает к истории домостроительства: прерогативным проявлением Отца было ветхозаветное синайское законоучительство, Сына — воплощение, а Духа Святаго — Его сошествие на апостолов. Πρόσωπον Отца прекращает свое существование, когда является πρόσωπον Сына, а Сын перестает существовать, когда является πρόσωπον Духа Святаго.

Изложение учения Савеллия у *Василия Великого* (ep. 210. 214) в главном и существенном тождественно с данными у Епифания. Из слов Василия Великого лишь не видно, что откровение Бога в трех πρόσωπα Савеллий приурочивал к истории откровения в Ветхом и Новом Завете. Бог по нужде (νῦν μὲν — νῦν δὲ) проявляет себя в том или другом πρόσωπον. Эти слова можно понимать и в том смысле, что Бог и в один день может проявляться в трех πρόσωπα.

Серьезнее различие данных у св. *Афанасия Великого*. По согласному показанию Василия Великого и Епифания, πρόσωπα Отца, Сына и Св. Духа являются понятиями, счиненными (скоординированными) между собою (notiones coordinatae) и подчиненными высшему логическому prius — «Бог». По этой стороне доктрина Савеллия составляет как бы протест против тех субординатических систем, которые ставили Сына ниже Отца, представляет опыт построения учения о Троице в смысле совершенного равенства Божеских Лиц между собою. Не так по Афанасию Великому. Савеллий, по нему, отождествляет монаду —

понятие о Боге в Самом Себе — с понятием Отца и уже от Отца производит πρόσωπα Логоса-Сына и Духа (IV, 25. 13). Однако в одном месте и Афанасий ясно допускает, что Μονάς у Савеллия не то же, что Πατήρ (IV, 13).

В объяснение этой особенности Савеллия в передаче у Афанасия Великого нужно заметить, что Афанасий был ум слишком продуктивный, чтобы ограничиться объективною передачею чужих мнений без критики их. Сам последовательный в своих догматических понятиях, он и другие мнения передавал с точки зрения своей системы; что было логически немыслимо для него, он считал логически немыслимым и для своего противника. Он не мог допустить, чтобы какая-нибудь догматическая система могла «Отца» не считать тождественным с «монадою». Следовательно, различение «Μονὰς» от «Πατὴρ» следует считать точною передачею учения Савеллия, а отождествление Μονὰς и Πατὴρ приписать самому Афанасию.

Показание Афанасия Великого, что Μονὰς и по Савеллию есть Πατήρ, а Λόγος — Υἱός, очевидно, составляет одно из веских данных в пользу Неандера, который возражает Шлейермахеру, что древний христианин не мог допустить и мысли, чтобы Λόγος был логически прежде понятия «Отца». Однако открытые потом «Философумены» представили веское данное в пользу реконструкции Шлейермахера. Уже Каллист учил, что Λόγος есть Сын, Он же Сам есть и Отец; это различные названия, но единый нераздельный Дух (τὸν Λόγον αὐτὸν εἶναι Υἱόν, αὐτὸν καὶ Πατέρα). Здесь ὁ Λόγος, очевидно, есть подлежащее (ὑποκείμενον), к которому понятия Υἱὸς и Πατὴρ относятся как его praedicata (сказуемые). Следовательно, в этом месте заявлено как бесспорный факт то самое, что Неандер считает исторически невозможным.

На основании всех наличных данных, в том числе и показаний Ипполита в «Философуменах», кажется, следует признать два периода в учении Савеллия. Во дни оны он не отличался по своим воззрениям от Ноита: Отец и Сын суть «modi», а сущность и ипостась одна. Тогда единство Отца и Сына он мог назвать «Υἱοπάτωρ». Но Каллист в борьбе с ноитианством изложил свое воззрение, в котором ὁ Λόγος является логическим ὑποκείμενον даже и в отношении к Πατήρ, а Πνεῦμα есть синтез Отца и Сына. Это воззрение Каллиста заимствовал в свою систему и Савеллий.

Под влиянием такого прецедента ему естественно было возглавить свое учение об Υἱοπάτωρ, поставив как prius над ним понятие Πνεῦμα. Таким образом, не только Υἱός является здесь модификацией Отца, но и Πατὴρ есть модификация Духа. Вдумываясь в эту схему, можно было прийти и к ее завершению.

Бог Сам в Себе (Μονάς), мыслимый вне отношения к миру, Бог не открывающийся, есть Бог молчащий. Но Бог, открывающийся миру (Μονὰς πλατυνθεῖσα), есть уже Бог говорящий, λαλῶν. Для того, чтобы λαλεῖν, Бог полагает Себя как Слово — Λόγος, Ratio (обычное представление у православных учителей: Λόγος рождается для сотворения мира). Но эта речь Слова миру имеет характер трилогии, обнимающей всю οἰκονομία. Λόγος открывается в τρία πρόσωπα: как Πατήρ, как Υἱός, как Πνεῦμα. Итак, у Савеллия Μονάς не есть Πατήρ, Λόγος не есть Υἱός; Λόγος предшествует Отцу. Вот оригинальность его концепции. А полнота ее в том, что он ясно говорит и о Святом Духе, именно — как о третьем πρόσωπον. Теперь он — и в этом несомненное достоинство его догматической системы — ввел в свое умозрение не только Отца и Сына (как прежде в Υἱοπάτωρ), но и Св. Духа, и все три эти πρόσωπα подчинил понятию Λόγος, как высшему. При этом для Савеллия πρόσωπον не есть ὑπόστασις, а скорее только ὄνομα («имя»); ὑπόστασις же есть οὐσία («сущность»). Бог ἓν τῇ οὐσίᾳ, ἓν τῇ ὑποστάσει, ἓν τῷ ὑποκειμένῳ. Πρόσωπον есть только προσωπεῖον — маска актера.

Явилось, таким образом, дважды повторенное ноитианство. Понятия Бога трансцендентного (в Самом Себе, ἀόρατος Πατὴρ у Ноита) и Бога откровения (в отношении к миру, ὁρατὸς у Ноита) выражены теперь а) в виде различия между Πνεῦμα и Λόγος, и б) в виде детального различия между Μονὰς и Τριάς. Жизнь Божества в первом определении иллюстрируется противоположением σιωπᾷν — λαλεῖν. Πνεῦμα, как ум (νοῦς), имеет тенденцию раскрыться в Λόγος'е, который есть и слово,— заговорить, λαλεῖν. В данном пункте учения Савеллий приближается к воззрениям православных богословов, которые также говорят о рождении Слова от высочайшего Ума, т. е. Бога Отца. Но для иллюстрации Савеллий назвал понятие «Духа» и Λόγος'а одним словом «Монада». Отсюда иллюстрацию второго определения (б) составляет противоположение συστολὴ — πλατυσμός.

Математическая не имеющая измерений точка, μονάς, постепенно расширяется в измеряемую площадь. Различие этих двух объяснений, однако, не выдержано в уцелевших источниках. Бог — Πνεῦμα — Μονάς, благоволив открыться миру, выступает из своей трансцендентности, полагая Себя Самого как Λόγος. Бог откровения, Бог Λόγος, проявляет Себя затем в πρόσωπα Отца, Сына и Св. Духа; Πατήρ, Υἱός, Πνεῦμα суть modi высшего modus — Λόγος.

В учении о Троичности у православных главным образом намечалось логическое различие между первым и вторым лицами Св. Троицы на основании сравнения отношений Отца к Сыну. Савеллий в основу этого различия полагает отношение Бога к Слову, причем различает *пять* моментов, в которые и вмещает все свое учение. Бога Самого в Себе, вне отношения Его к миру, он признает за *Монаду*, внутри себя заключающую в себе все свое содержание. Когда же начинается божественное действование, Бог является и *Словом*. Это есть всеобщий модус Бога в Его откровении. Этот модус имеет три отдельных слова или откровения, которые обнимают все содержание мира, так что все бытие есть трилогия. Эта трилогия предполагает три πρόσωπα: *Отца*, *Сына и Св. Духа* в Боге, которые последовательно проявились в мире.

Мы уже знаем, что Πατὴρ по преимуществу проявился в момент синайского законодательства. Но остается неясным важный вопрос: кто, какое πρόσωπον есть творец мира? а) Вероятно, что и Савеллий (подобно св. отцам, которые по поводу слов: «и рече Бог», спрашивали: «видишь ли славу Единородного?») творцом мира признавал Λόγος (а не одно из трех πρόσωπα). б) Но не невозможно, что мир сотворен Отцом и, следовательно, смена πρόσωπα не тождественна с полным прекращением бытия их. Пока существует сотворенный мир, не должно прекратиться и πρόσωπον Отца. Отсюда возможно и воззрение Василия Великого, что Бог и доныне говорит по желанию и является по нужде то как Отец, то как Сын, несмотря на то, что по принципу жизнь церкви есть сфера деятельности лица Св. Духа. Но во всяком случае πρόσωπα меняются. С Нового Завета открывается второй диалог: Λόγος принимает личину Сына; воплощение и искупление служат типичным проявлением Сына

до вознесения Его на небо. Затем, в управлении церковью до скончания мира открывается Дух Святый.

А что же будет по сих, если ни одно πρόσωπον не вечно, т. е. каково эсхатологическое учение Савеллия? Как при заходе солнца вместе с солнцем исчезает (как бы вбирается в него) и истекший из него луч, так ради нас явившийся Λόγος после нас возвратится (ἀνατρέχει) в единство Монады. Мир не может быть вечным; конечно, следовательно, и откровение Бога в этом мире. Если πρόσωπον Отца сменилось лицом Сына, а лицо Сына — лицом Св. Духа, то и πρόσωπον Св. Духа прекратится, а вместе с тем и самый modus Λόγος. А после этого будет ли молчать Монада, или снова заговорит, следовательно, станет творить новые миры, неизвестно.

Вот в каком виде доктрина Савеллия была изложена в окончательной стадии ее развития.

Когда стройная система Савеллия находилась еще в зачатке, незнакомые с нею обстоятельно смотрели на нее свысока, как на плод недомыслия. Даже Ориген, младший современник Савеллия, так смотрел на учение Савеллия. Это вполне и объяснимо, так как Ориген завел сношения с Ипполитом и, став на точку зрения последнего, третировал учение Савеллия. Только ученику Оригена Дионисию александрийскому пришлось понять, какую силу представляет савеллианство. Ко времени Дионисия оно так широко распространилось в Пентаполе, что вести об этом разливе Евсевий принял за известие о начале ереси (что Савеллий — бывший *римский* пресвитер, Евсевию осталось неизвестно). В это время в борьбе с савеллианством нужно было иметь дело не только с мирянами, но и епископами. По словам Евсевия, Дионисий писал по этому поводу к епископам — Аммону вереникскому, Телесфору, Евфранору, опять к Аммону и к Евпору. Еретичество дошло до того, что около 260 г. и Сын Божий в Ливии долго не был проповедуем. Евсевий кесарийский в своей церковной истории говорит очень глухо об этом еретическом движении, так что почти не представляется никакой возможности восстановить систему Савеллия по его истории. Он говорит только, что ересь Савеллия содержит в себе много хулы и заключает большую нечувствительность по отношению к лицам Св. Троицы.

3. УЧЕНИЕ О СВ. ТРОИЦЕ ТЕРТУЛЛИАНА И ОРИГЕНА И ОБЩАЯ СХЕМА ПОСТРОЕНИЯ ЭТОГО УЧЕНИЯ В ДОНИКЕЙСКИЙ ПЕРИОД

Возникновение еретической системы Савеллия, окончательно сформировавшейся во время после Оригена, свидетельствует о недочетах в богословских системах того времени, лучшими выражениями которых являются богословская система Оригена на востоке и система Тертуллиана на западе. Главный недостаток в этих системах совершенно одинаков. Он заключается в субординатизме, который тот и другой ввели по отношению к Лицам Св. Троицы. Но системы Оригена и Тертуллиана, при некоторых неправильностях в их построении, принесли и свою долю пользы для церкви, оказав православию значительные услуги в борьбе с другими еретическими системами, возникшими в христианской церкви.

Рассматривая системы Тертуллиана и Оригена с этой последней точки зрения, т. е. со стороны их исторического значения, мы должны будем признать за системой Тертуллиана большую историческую ценность, чем за системой Оригена. Превосходство системы Тертуллиана заключалось не столько в полноте и совершенстве ее обработки, сколько в ее внешних литературных достоинствах, т. е. в точности и ясности языка, чем отличались вообще все сочинения Тертуллиана. Благодаря этим внешним достоинствам сочинения Тертуллиана читались верующими даже в IV веке, и читатели оказывались настолько сведущими в богословии и настолько подготовленными к защите православия, что смело выступали против лжеучений еретиков и одерживали над ними решительные победы.

Самое богословское учение *Тертуллиана* можно представить в следующих чертах. Каждое из Лиц Св. Троицы есть Бог. «Et Pater Deus,— говорит он,— et Filius Deus, et Spiritus Sanctus Deus, et Deus unusquisque». Но вместе с тем Тертуллиан учил, что все Они — одно. Такое учение Тертуллиана поднимает его на высоту августиновского воззрения, что «единый Бог и есть самая Троица». Затем Тертуллиан учил, что Лица Св. Троицы, хотя и едины по существу или по субстанции, тем не менее различаются как Лица. Сын есть persona, а не отдельная от Бога Отца substantia,

равно как и Дух Святой. Субстанция, как он выражается, «в трех соприкасающихся» — одна. Таким образом, все Они от одного, все Они — одно, вследствие единства субстанции. Итак, учение Тертуллиана о Св. Троице можно формулировать в следующих словах: каждое из трех Лиц есть Бог, все три — Бог; три различаются, как Лица, но едино, как субстанция. С такими положениями можно было твердо стоять против Ария.

Впрочем, возможно, что учение Тертуллиана на самом деле не было так глубоко, как оно представляется нам в настоящее время. Вероятно, с его выражениями стали соединять с течением времени более глубокий смысл, соответствовавший позднейшему более высокому состоянию богословских знаний. Во всяком случае, из его слов о Св. Троице никоим образом нельзя выводить учения о единосущии Лиц Св. Троицы, какое утверждено на Никейском соборе. Учение о субстанции божеских Лиц соединяется у Тертуллиана с субординационизмом. Он говорит, что Отец есть субстанция, Сын есть излияние, есть portio de summa. Бытие Сына подле Отца есть как бы форма, в которую вытекает существо Отца. Отсюда ясно, что Тертуллиан учил о подчинении Сына Отцу. В такой же зависимости от Отца он ставит и Духа Святого.

Все хорошие и дурные стороны в учении Тертуллиана имеют один источник. Дело в том, что Тертуллиан вырабатывал свою систему не как философ, а как юрист (по Моммсену, он был прекрасный юрист). Юридическую точность понятий Тертуллиан внес и в свою богословскую систему. Эта юридическая подкладка его учения, составляя его достоинство, явилась вместе с тем и причиной его слабости. Как юрист, он не мог чувствовать ошибочности и неполноты своих представлений и выражений, не мог чувствовать так сильно, как чувствовал бы это философ. Эта слабость особенно сильно проявляется в некоторых сравнениях Тертуллиана. Таково, например, его сравнение, имеющее своею целью примирение монархии с существованием трех Лиц в Боге. Это он разъясняет на примере римского государства. Он указывает на то, что римское государство остается монархией, несмотря на то, что кроме государя в управлении принимают участие и другие лица,— остается монархией в силу того, что эти другие являются лишь простыми органами, через

которые действует император. Отношениями между императором и чиновниками он и поясняет отношения между Отцом и Сыном и Св. Духом. Последние, в силу этого сравнения, являются лишь органами, через которые действует Бог Отец. Очевидно, что подобное сравнение искажает православное учение о Св. Троице.

Эта юридическая точка зрения лежит у Тертуллиана и в основе других догматических выражений и терминов. Таков, например, термин «субстанция». Под этим термином Тертуллиан разумеет не сущность, общую предметам одного рода, но нечто конкретное. Он противополагает субстанции «природу». Субстанция свойственна каждой вещи в отдельности, тогда как природа одинакова во всех вещах. Например, камень и железо — субстанции, тогда как твердость составляет природу. Природа обнимает и камень и железо, тогда как субстанция разделяет их. Мы познаем единство природы в то время, как познаем различие субстанции. Таким образом, «субстанция» является у Тертуллиана юридическим, а не философским понятием. В силу этого Тертуллиану не трудно было допустить, что Сын и Св. Дух — сообщники Отцу по субстанции, т. е. по владению ею. Но если Отец, Сын и Св. Дух совместно владеют одною субстанциею, то понятие единства владения не обусловливает еще полного равенства. Тертуллиан говорит, что в Троице есть нечто общее (status, substantia), но Лица Троицы различаются по степени и форме. Не всякий владелец есть владелец полностью, а может быть владельцем и третьей части. И для пайщика в 50% и 25% владение остается одним и тем же — нераздельным, status владения один и тот же, а различаются только gradus. Таким образом, Тертуллиан пользовался юридическими терминами, и этим терминам только впоследствии был придан более глубокий богословско-философский смысл[5]).

Ориген в своих богословских воззрениях был счастлив менее Тертуллиана. Ориген является богословом-философом, а не юристом, и свои богословско-философские понятия он брал в полном их объеме. У него не πρόσωπον (у Тертуллиана persona) противопоставляется οὐσία (substantia), а ὑπόστασις — ὑποκείμενον (subjectum). Но раздельности в понимании этих терминов Ориген не достиг. Считаясь с философскими понятиями,

он не достиг уяснения того, что Отец, Сын и Св. Дух суть три ὑποστάσεις при единстве οὐσία. У него ὑποκείμενον и οὐσία обычно не разделяются, и три Лица могут быть поняты, как три οὐσίαι. Поэтому и изложение учения о трех ипостасях у него не могло иметь исторического значения.

Когда Ориген исходит из философской точки зрения, его богословие остается неуязвимым, но в конкретных его объяснениях явно виден бывает субординационизм. Ориген, имея предшественником Климента, уничтожает различие между Λόγος ἐνδιάθετος и Λόγος προφορικός. Рождение Бога Слова он понимает так высоко, что дальше богословам нельзя было идти. Он учил, что рождение Сына не aeternum, а sempiternum, что Сын не просто γεννητός, а ἀεὶ γεννητός. Сын рождается вечно, и этот акт всегда и вечно совершается. «Быть» для Сына значит «рождаться» и, таким образом, нельзя сказать о Сыне, что Он «родился». Из богословия Оригена вытекает, что Сын совечен Отцу и между Отцом и Сыном нет промежутка. Отношение между Ними то же, какое существует между воском и печатью.

Ясно, что он должен с этой точки зрения мыслить Сына не только Богом по существу, но и равным Отцу, рожденным из существа Отца. Но когда он говорит о рождении Сына языком богословским, то рождение Сына «из существа» Отца представляется для него как бы чувственным актом, делением существа Отца на части. Он не допускает поэтому единого существа Отца и Сына и Их полного равенства. Для него является большим вопросом, можно ли молиться Сыну, как и Отцу. Он приходит к тому выводу, что молиться как Богу можно одному Отцу.

Кроме этих частностей надо обратить внимание на общую *схему* тогдашнего богословствования.

Точка зрения древних богословов и их схема была совсем другая, чем наша, основанная на никейских понятиях и положениях. Наша точка зрения основывается на признании единства существа (οὐσία) и на различении от существа ипостасей. Такое построение есть синтез. Триединый Бог, по нашему пониманию, есть синтез Отца, Сына и Св. Духа. Напротив, древние писатели излагали учение о триедином Боге в схеме генетической. Отец мыслится здесь, как единый Бог, и если Он есть Отец, то немыслим без Сына и Св. Духа. Выражения древних в этом

отношении ясны. Например, Тертуллиан говорил: «Мы всегда веруем в единого Бога, но под тем непременным условием, что у Него есть Сын» (Adv. Prax. 2). Климент в своих «Строматах» говорит: «Отец немыслим без Сына, ибо понятие Сына дано в понятии Отца» (V, 1, 1). Невозможно представить Отца, чтобы не допустить Сына, подобно тому, как в геометрии нельзя говорить о шаре, не имея понятия об окружности, радиусе, центре и т. п. В такой постановке учение о троичности дано было в древнее время.

Подле чисто богословской конструкции учения о Св. Троице существовала философская, которая, хотя и оперировала с философскими понятиями, но в таком смысле, в каком разрабатывало их богословие. Здесь Бог мыслится, как простое единое существо, μονάς. Как существо простое, Бог не может иметь каких-либо свойств и качеств, потому что они вносили бы в Него сложность. Но не говорить о свойствах и качествах в Боге древние учители все-таки не могли и поэтому искали выхода в том, что, признавая качества в Боге, носителем их считали не Бога, а другое существо в Нем, Λόγος. Бог немыслим без Λόγος'а и Λόγος немыслим без Бога, как свойство немыслимо без субстрата. Каждое определение божественной природы по отношению к Богу Отцу должно быть мыслимо как δύναμις, как долженствующее; а как ἐνέργεια, как осуществленное реально, оно мыслится уже в Сыне. Отношение возможности к действительности, скрытой энергии к актуальной, δύναμις (силы с оттенком возможности) к ἐνέργεια (силе действующей) — вот тот круг аналогий, в котором вращаются философствующие богословы, говоря об Отце и Сыне (августиновская конструкция учения о Троице на основании аналогии с психическим актом самосознания принадлежит последующему периоду).

Подобного рода конструкция отразилась известным образом на субординационизме. Одна из прочных возможностей говорить о равенстве Сына с Отцом заключается в том, что все божеские свойства Отца существуют и в Сыне. Напротив, богословы, говорящие о δύναμις и ἐνέργεια в Боге, когда начинали говорить о Сыне, как личном существе, старались отличить известную черту Бога Отца от таковой же в Сыне; они хотели, например, благость Отца понимать иначе, чем благость Сына.

Так, Ориген говорил, что и Сын благ, но не ἀπαραλλάκτως; Его благость есть нечто варьирующееся, тогда как благость Отца есть нечто постоянное. Сын, таким образом, является ипостасною проекциею божественных свойств Отца, ипостасною сущностью Бога, тогда как Бог Отец мыслится как Самобог (Αὐτόθεος).

Если взять аналогию из другой сферы, то это отношение представляется в таком виде. Вообразим себе белое пятно света, белый луч. Он так сложен, что для нашего глаза является простым, до того простым, что перестает даже быть для него цветом, а остается только светом, является чистым пространством, чистым esse без всякого содержания. Когда это белое пятно проходит через призму, то призматические цвета, его составляющие, открываются нашему глазу и выясняется, что это простое esse — весьма сложная сущность, богатая содержанием. Допустим, затем, что этот белый цвет, или свет, имеет внутреннюю необходимость призматически преломляться, что разлагаться на свои цвета для него то же, что светить (существовать). Предположите далее, что, быть может (вероятно, и на самом деле), свои благотворные действия в природе свет развивает не всегда всею своею совокупностью, а иногда лишь некоторыми, в различных случаях различными, составляющими его цветами, и вы можете судить, какое место занимает Сын в системе древних философствующих богословов, как они представляли себе различие двух, так сказать, форм единого Бога, первичной и производной, и как понимали отношение Слова, как посредника между Богом и миром, к Богу. Бог в Своем содержании, в Своих качествах был бы для нас непостижимым, в силу Своей величайшей простоты, как содержание белого цвета (призматические цвета) не постигнуто нами до тех пор, пока оно не дано нам в призматической проекции. Климент александрийский определенно выражается, что Бог не может быть предметом познания, потому что существенное средство науки заключается в возможности выводить одно понятие из другого, а Бог есть Единое Первое; по отношению к Нему нет первой посылки; следовательно, и познать Его невозможно. Сын, как Σοφία πολυποίκιλος («многоразличная Премудрость»), Своим ипостасным существованием выясняя для человека свойства Божии, является необходимым посредником, приводящим мир к познанию Бога.

Обыкновенная схема построения учения о Св. Троице доникейских богословов: «единый Бог есть Бог Отец», менее ясна, чем положение: «единый Бог есть Отец, Сын и Св. Дух». Это последнее указано в ней лишь implicite. Конкретность единства трех Лиц ослаблялась в воззрении древних богословов примесью субординационизма. Тем не менее в основе этой схемы заключался уже плодотворный источник поправок субординатических погрешностей, и она при своем последовательном раскрытии уничтожала эту последнюю теорию и приводила к полному познанию единосущия божеских Лиц и Их конкретного единства.

Учение о Св. Духе было лишь слабо затронуто в рассматриваемый период, потому что в это время мысль богословов вращалась преимущественно около Лица Иисуса Христа. Учение о Св. Духе рассматривалось настолько, насколько представлялось необходимым для установления точки зрения на Лицо Иисуса Христа. На Св. Духа перенесены были, так сказать, готовыми все те догматические итоги, которые выяснялись в учении о Лице Иисуса Христа.

4. УЧЕНИЕ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ ХРИСТА В ДОНИКЕЙСКИЙ ПЕРИОД

Другая сторона Лица Иисуса Христа, Его человечество, была разъясняема в доникейский период главным образом в борьбе против гносиса. При общем всем гностическим системам воззрении на мир как на что-то низкое представлялось неестественным такое непосредственное отношение конечного к бесконечному, какое устанавливала христианская церковь в Иисусе Христе. Поэтому вместо действительного воплощения гностики более склонны были представлять Лицо Христа докетически, предполагать, что Он не действительно воспринял человека, а принял только образ человека. Он для всех окружающих Его казался человеком, а на самом деле был призраком.

Против этих докетических воззрений православные богословы с особенною силою настаивали на мысли, что Иисус Христос действительно воплотился, принял действительное

человечество. Но так как видимая сторона человека, именно человеческая плоть, есть сторона наиболее ясно представленная Самим Христом в Евангелии и более осязательно выясняющая, что Иисус Христос не был просто призрак, то учение о человечестве Иисуса Христа в противогностической полемике является главным образом в виде разъяснения вопроса о действительности плоти Иисуса Христа.

Но, конечно, древние богословы говорили и о том, что Иисус Христос воспринял полное человечество. В творениях св. *Иринея лионского* есть немало высоковажных в этом отношении положений. Ириней говорит, что Иисус Христос воспринял полное человечество, из σάρξ, ψυχὴ и πνεῦμα, что Христос пролил за нас Свою собственную кровь, дал за нас Свою собственную душу, и Его божественный дух служит соединительным звеном между Богом и человечеством. Он настаивал на полной действительности всей человеческой стороны Лица Христа, указывал высокое сотериологическое значение в том, что Иисус Христос проходил разные фазы человеческого возраста. Иисус Христос был младенцем, был отроком, чтобы освятить младенческий и отроческий возрасты, был юношей, был мужем и, как он полагал, был даже старцем. Но на первый план у Иринея все-таки выдвигается более понятие о воплощении, чем о вочеловечении[6]).

Тертуллиан особенно настаивал на действительности плоти в лице Иисуса Христа против докетов и против других гностиков, оспаривая их докетизм, и — что особенно важно — признавал, что в Иисусе Христе была не только действительная человеческая плоть, но и душа человеческая. К раскрытию этой мысли он был приведен особым воззрением валентиниан, которые признавали во Христе «caro animalis», что в сущности равносильно было «anima carnalis». Валентиниане, предполагая, что Иисус Христос имел действительное тело, но тело не такое, какое было у других людей, а именно — тело душевное, более тонкое, эфирное, чем материальное человеческое тело (насколько душа в человеке духовнее, нежели самое тело), тем самым устанавливают смешение между телом и душою и делают сомнительным существование во Христе как души, так и тела. Тертуллиан с особою силою говорит, что необходимо для спасения всего рода человеческого, чтобы Христос принял не только

действительное человеческое тело, но и действительную человеческую душу.

Вообще, в сочинениях Тертуллиана встречается учение о человеческой стороне Христа в виде весьма развитом, так что некоторые из его положений могли с достоинством стоять и в учении последующих богословов. Например: «мы видим двойственное состояние неслиянное, но соединенное в одном лице, видим Бога и человека Иисуса. Я говорю о Христе. Свойство той и другой субстанции в Нем остается до того неизменным, что и дух производит в Нем то, что ему свойственно (res suas), т. е. значения и чудеса, равным образом и тело испытывает свои страдания, например — голод, потому что обе субстанции действуют с раздельностью, каждая в своем состоянии (substantiae ambae distincte agebant)» (Adv. Prax. 27). Таким образом, различие двух естеств во Христе здесь формулируется с надлежащею богословскою точностью. Тертуллиан не менее энергично указывает и на единство Лица Христова. «Говорится и о Сыне Божием, что Он умер, в отношении той именно природы, которая одна может воспринять смерть, и о Сыне Человеческом, грядущем во славе Отца. По этой причине и божеская природа во всем Св. Писании представляется под человеческими именами, и человеческая украшается отличиями, непосредственно заимствованными из божеской»[7]).

Одновременно с Тертуллианом на литературном поприще действовал *Климент александрийский*. Воззрения этого церковного писателя были весьма своеобразны и не лишены докетического оттенка. Он с несомненностью полагал, что Иисус Христос воспринял реальное человечество, реальное человеческое тело, хотя не совсем ясно стоит вопрос о том, что он думал о человеческой душе. Таким образом, Климент был чужд докетизма, даже полемизировал против него. Но в то же время реальность этого человечества он определял слишком узко: он полагал достаточным для реальности допустить истинно человеческое существование этого тела, но без существенных его определений, без таких условий, без которых реальность была бы немыслима ни в каком другом человеке. Увлекаясь стоической идеей бесстрастия, он полагал во Христе это бесстрастие в высшей степени. Христос у Климента является как идеал истинного

гностика, и так как задачу человека гностика Климент полагал в том, чтобы, насколько возможно, стоять выше страстей, то в Лице Иисуса Христа он видит высшее проявление этого бесстрастия. Для Него не были нужны условия человеческого существования. Смешно было бы думать, что тело Иисуса Христа имеет те же потребности, как и тело другого человека. Спаситель, правда, ел, но ел не для поддержания Своего существования, не для Своего тела, которое было поддерживаемо в своем существовании божественною силою, а чтобы не подать повода думать, что Он — призрак, потому что на самом деле явились люди, которые воображали, что Он открылся только видимым образом. Он был просто бесстрастен: никакое страстное движение, ни удовольствие, ни печаль, не были Ему свойственны[8]).

Ориген в своей христологической доктрине с особенною силою настаивает на совершенной необходимости для искупления, чтобы Христос был совершенным человеком. Церковное учение по этому вопросу Ориген формулирует так. Иисус Христос воплотился, пребывая Богом, и вочеловечился. Он воспринял тело, подобное нашему с тем единственным отличием, что оно родилось от Пресвятой Девы и Св. Духа. Иисус Христос родился и пострадал воистину, не призрачно принял Он общую всем нам смерть, истинно умер и истинно воскрес из мертвых. Вследствие этого все верующие во Христа Им искуплены действительно, а не призрачным только образом. В истинно человеческой разумной душе Христовой Ориген признавал необходимое посредство для соединения Божества с человеческой плотью, хотя антропология Оригена и представляла неразрешимые трудности для признания человеческой души в Иисусе Христе.

Ориген держался следующего взгляда на первородный грех. Бог сотворил известное определенное количество конечных духов, не различных друг от друга по своим природным задаткам; все они — tabula rasa, все были одарены одинаковой свободой, одинаковой возможностью направляться к добру и злу. Различие по нравственному совершенству этих духов есть результат свободного употребления этих естественных возможностей. Серафим по природе не выше человека, и если серафим возвысился до степени первого ангела, то это значит, что он так пользовался своею свободою. Равным образом и демоны пали по

свободному произволению. Первоначально духи совершенно не нуждались в материальном теле, доколе в них действовала одна любовь к Богу, к которому они все стремились, как к своему естественному центру. Но по мере того, как охлаждалась в них эта любовь, начиналось в них, так сказать, центробежное стремление; по мере того, как охлаждалась любовь, они переставали быть чистыми духами и становились душами (ψυχὴ от ψῦχος — холод). Для этих охлажденных духов = душ и потребовались материальные тела.

С этой точки зрения, Ориген, естественно, не мог допустить, чтобы какой-либо человек начал быть в определенный эмпирический момент своего рождения,— он требовал предсуществования душ. Он предполагал поэтому, что и Христос-человек существовал от начала мира не в предведении только, но и реально. Человек-Иисус, воспринятый в личное единство с Богом Словом, существовал ранее, как личный дух. Этот дух так воспользовался своею естественною свободою, что достиг теснейшего единения с Божеством. Этот человек никогда не охлаждался в своей любви к Богу. Но здесь и лежит неразрешимая трудность для примирения этого учения с христологией Оригена. Является вопрос, каким образом этот человек, оставшийся чистым духом и всегда пламеневший любовию к Богу превыше серафимов, мог стать человеческою душою во Христе? Несомненно, во всяком случае, что, по оригеновскому основному положению, Христос и по Своей человеческой стороне существовал реально до воплощения, и таким образом Его воплощение, Его соединение с телом в единство ипостаси Бога Слова есть момент последующий, составляющий продолжение и, так сказать, награду за предшествовавшее тесное общение человека-Иисуса с Богом. И по вочеловечении это общение все более и более усиливается и, наконец, такое тесное единение устанавливается между ними в момент по воскресении, что человечество становится не только причастным Божеству, но, так сказать, переходит в самое Божество.

Ориген думает, что и человеческое тело во Христе не совсем походило на другие тела; он предполагал, что Иисус Христос имел способность принимать различные образы. Каждый, взиравший на Лицо Богочеловека во время Его земной жизни,

видел в Нем то, чего был сам достоин. И такие явления, как преображение, составляли, по мнению Оригена, не исключительные моменты Его человеческого существования, а лишь прерогативное выражение того, что в Нем происходило всегда. Три верховных апостола удостоились видеть Христа преображенным во славе; но и тем, которые не были этого достойны, Христос всегда представлялся в различных образах (в этом Ориген усматривает своеобразное обнаружение Его, как Σοφία πολυποίκιλος, в человечестве). Поэтому, хотя Иисус Христос всегда учил в храме, однако до времени враги не могли взять Его, потому что не могли заметить Его.

5. ДИНАМИСТИЧЕСКОЕ МОНАРХИАНСТВО ПАВЛА САМОСАТСКОГО

Уже после смерти Оригена и других замечательнейших богословов древнего периода является монархианская доктрина Павла Самосатского.

Павел Самосатский сделался антиохийским епископом около 260 года. Под какими влияниями развилось его учение, неизвестно. Но несомненно то, что он пришел к своеобразному воззрению на Лицо Иисуса Христа довольно рано, так что большой Антиохийский собор 264 года должен был поставить вопрос о православии Павла Самосатского. Но осуждение на этом соборе не состоялось, так как епископу антиохийскому удалось скрыть истинное содержание своего учения, неправославие которого чувствовалось смутно. Даже такой авторитетный епископ востока, как Фирмилиан кесарийский, признал воззрения Павла неправославными, но отказался дать свое согласие на осуждение Павла Самосатского, потому что тот обещался исправить свое учение. По всей вероятности, на этот собор был приглашен и Дионисий александрийский. Но он отказался, ссылаясь на свою старость и болезнь, и выразил свои воззрения в послании, присланном с одним пресвитером (вероятно, Евсевием лаодикийским). Характеристичною чертою этого послания было то, что оно было адресовано не к антиохийскому епископу, а к антиохийской церкви. О епископе не было упомянуто, ему даже не

посылалось приветствия. В этом усматривалось implicite достаточное осуждение Павла.

Вопрос об учении Павла не сходил со сцены. В то время соборный институт действовал с известною регулярностью, и всегда поднимался вопрос о Павловом учении. В самой Антиохии собирался два раза собор, потому что Фирмилиану приходилось дважды иметь дело с Павлом Самосатским. Наконец, в 268 или 269 году был последний великий собор. Вопрос о дате этого собора запутан вследствие неточности истории Евсевия и его хроники. Этот собор был еще при жизни Дионисия римского. По одному документу, Дионисий умер в 269 году. Но исследователи предполагают, что это указание ошибочно, и считают годом смерти 268. Следовательно, и собор был в 268 г. На этот собор был приглашен Фирмилиан. Он уже прибыл в Тарс, и все ждали его на собор. Но в Тарсе он заболел и скончался. Председателем на соборе был Елен, епископ тарсский, вторым лицом был Именей иерусалимский. Послание собора было писано от имени епископов и пресвитеров. В числе последних упоминается, между прочим, Малхион, который играл существенную роль на соборе. Он был представителем софистической школы и содержал училище, где наряду с прочими предметами преподавалась логика, преподаватели которой назывались софистами. Поэтому он необходимо должен был быть выдающимся диалектиком. Как диалектик, он только и мог померяться с Павлом. Но, однако, потребовалось, чтобы тахиграфы записывали рассуждения,— так сложна была система Павла и так он изворотливо держался. Благодаря этим тахиграфам можно было составить надлежащее понятие об учении Павла. Состоялось осуждение Павла, и преемником ему был назначен Домн, сын епископа Димитриана[9]).

По учению Павла, насколько выясняется оно из отрывков, дошедших до настоящего времени, Бог есть единое лицо — ἓν πρόσωπον. Это единое лицо или единая ипостась имеет смысл в высшей степени точный и конкретный. Это такое единство, которое никак не могло развиться во множество. В этом конкретном Боге есть Λόγος; но этот Λόγος не есть ипостасный Сын Божий, а есть только заключающееся в Боге неипостасное знание (σοφία). Иногда Λόγος у Павла называется

Сыном, рождающимся от Бога без Девы Марии предвечно, но тем не менее Λόγος-Сын не есть ипостасный *. Таким образом, существование Христа, как исторического лица, нисколько не нарушает единства Божества: до воплощения Слово, как ипостась, не существует, а если Павел приписывает Ему предвечное бытие, то только в предопределении Божием и предвозвестительно (τῷ προορισμῷ μὲν πρὸ αἰώνων ὄντα, προκαταγγελτικῶς), как лицу, имеющему существовать на земле.

В действительности Сын Божий явился ипостасно сущим лишь в воплощении. Но нельзя представлять, что в момент воплощения возникла особая ипостась в Боге. Слово сошло на человека Иисуса, как ранее сходило на пророков, только с преимуществом, в большей мере и силе. Собственно о воплощении у Павла Самосатского не может быть и речи. Это было лишь сосуществование премудрости со Христом. Признавая Христа человеком (ἄνθρωπος ἐντεῦθεν, δεῦρο, κάτω), Павел допускал только степенное отличие Его от всех предшествующих пророков. Он стоит в теснейшем отношении к Λόγος'у, чем все пророки, тем не менее никакое физическое соединение божества и человечества не могло иметь места, потому что Бог и человек во Христе две раздельные природы и два лица: они ἄλλος καὶ ἄλλος (иной и иной), а не только ἄλλο καὶ ἄλλο (иное и иное, αἱ διάφοροι φύσεις καὶ τὰ διάφορα πρόσωπα — ἄλλος γάρ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ ἄλλος ὁ Λόγος, различные природы и различные лица, ибо иным является Иисус Христос и иным Слово). Между Христом и Λόγος'ом могло установиться только отношение соприкосновения (συνάφεια κατὰ μάθησιν, κατὰ θέλησιν, κατ' ἐνέργειαν) в смысле единства знания, желания,

* Бог — ἓν πρόσωπον — μὴ εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ ἐ ν υ π ό σ τ α τ ο ν , ἀλλὰ ἐν αὐτῷ τῷ Θεῷ — ἐν Θεῷ ἐπιστήμη ἀνυπόστατος — εἷς Θεὸς ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἐν αὐτῷ ὡς λόγος ἐν ἀνθρώπῳ — Λόγος προφορικός — ὁ πρό αἰώνων υἱός — τὸν λόγον ἐγέννησεν ὁ Θεὸς ἄνευ παρθένου καὶ ἄνευ τινὸς οὐδενὸς ὄντος πλὴν τοῦ Θεοῦ· καὶ οὕτως ὑ π έ σ τ η ὁ λόγος. (Бог — одно лицо — не есть Сын Божий *существующий* [отдельно], но в самом Боге — в Боге неипостасное знание — един Бог, Отец и Сын, сам в себе, как слово в человеке — Слово изреченное — предвечный Сын — Бог родил Слово без Девы и без кого-либо другого кроме Бога; и таким образом *стало* Слово). См. *A. Harnack*, Artik. «Monarchianismus» в Herzog-Plitt-Hauck, Real-Encyclopädie für protest. Theologie und Kirche. 2 Aufl. B.X.S. 195 [3 Aufl. (1903) B. XIII, S.320].

действия, но Λόγος нельзя мыслить как существо, осуществившееся в теле (οὐσία οὐσιωμένη ἐν σώματι).

Павел старался оправдать такое учение об отношении божества и человечества. Он находил, что, во-первых, никакое другое отношение кроме συνέργεια между различными лицами и не мыслимо. С другой стороны, отношение по существу и не нужно, потому что оно унизительно для Христа-человека, потому что тогда нравственное лицо Христа теряло бы свою ценность; отношения, утверждающиеся на неотразимых законах природы, не вменяются в похвалу, и восхваляют только то общение, которое свободно устанавливает дружба. В ответ на возможное возражение, что отношение, не имеющее под собою другой почвы, кроме настроения воли, может легко изменяться, Павел развивает теорию «непрерывного и всегда возрастающего движения дружбы», которое исключает мысль о том, чтобы единство божества и человечества во Христе когда-либо прекратилось.

Рассматривая учение Павла Самосатского о Боге в Самом в Себе, мы видим, что оно в своей основе тожественно с учением других динамистов: Λόγος — безличен, и Христос, как лицо, от вечности не существует. Но Павел усвоил и лучшее достояние тогдашней церковно-богословской литературы. Хотя Христос является у него человеком обожествленным, однако его, кажется, нельзя упрекнуть в субординационизме. Это воззрение возможно лишь там, где мыслятся два самостоятельных лица; но так как Павел признает Λόγος неипостасною мудростью Бога Отца,— вопрос о подчинении сам собою уничтожается. Сравнивая философские предположения Павла Самосатского и кафоличесих богословов, мы видим, что они совершенно расходятся. Те исходят из платоновских представлений о Божестве, первое лицо является у них с чертами отвлеченного единства без определенного содержания. У Павла, напротив, Бог-Отец является совершенно конкретным, понятие о нем содержательно. Павел приписал Ему премудрость и слово в смысле неипостасных качеств. Таким образом, вопрос о бытии Сына у Павла Самосатского лишается философской почвы. В Лице Христа Павел выдвигает на первый план Его человеческую сторону. Христос стал Богом по единству действия и воли человека с Λόγος'ом. Павел обосновывает эту мысль на учении о достоинстве человеческой личности,

указывая, что при ином сочетании жизнь Христа не имела бы нравственной цены. В этом последнем пункте Павел Самосатский сближается с Оригеном. Последний, признавая великое значение свободного подвига, и самое вочеловечение Слова рассматривает как воздаяние человеку Иисусу, существовавшему от начала мира (не в предведении, а ипостасно). Но для Павла Христос до воплощения существовал лишь в предведении.

Борьба с Павлом Самосатским дала одну подробность, чрезвычайно важную для последующей истории спора о божестве Иисуса Христа. Отцы Антиохийского собора, осудившие Павла Самосатского, отправили послание, в котором, излагая православное учение, высказали, между прочим, что Сын не есть единосущен Отцу, вследствие чего стали в прямое противоречие с никейским символом. Когда в IV веке велась борьба против никейского символа, то Иларий пиктавийский узнал, что деятели против православия в Геллеспонте и Асии выставили основанием против омоусиан это именно послание. Для не отличающих идеи от ее оболочки это обстоятельство имело чрезвычайно важное значение. Посему признававшие никейский символ говорили, что не следует ли отвергнуть это послание, как недействительное. Но предположить неподлинность последнего было невозможно, и сам Иларий пиктавийский относился к нравственному характеру противников с уважением (De synod. 81. 86). Затем этот факт признал Василий Великий.

Относительно его имел возможность высказаться также и св. Афанасий Великий. Но он не имел пред собою самого послания. Но в принципе он не отвергает возможности послания. Приводить в столкновение, говорит он, никейских отцов с теми неприлично, ибо все они отцы, и неприлично утверждать, что эти сказали хорошо, а те худо, ибо все во Христе почили; на этом же основании не имеет значения и различное число тех и других (по Афанасию, на Антиохийском соборе было 70 епископов, по Иларию пиктавийскому — 80, но во всяком случае не 180, как сказано в актах III вселенского собора). Нельзя сравнивать их и в отношении времени, в какое жили те и другие, чтобы не оказалось, что отцы, жившие прежде, уничтожили отцов последующих. Таким образом, Афанасий Великий, не имея документа, лишен был возможности толковать по существу,

но он не оспаривал, что в послании антиохийских отцов могли заключаться указанные слова. Он стоял лишь за то, что все отцы, и потому христианин должен смотреть на всех их, как на православных, и устранять толкования, которые бы делали их противоречащими. Очевидно, св. Афанасий не стоит на стороне дешевой критики, которая желает умолчать, затемнить неприятное. Он принимает факт, но не желает приводить в столкновение отцов. Следовательно, вообще Афанасий не отрицает послания (De synod. 43).

Трудно понять смысл этого неблагоприятного суждения отцов собора о термине, служащем теперь для выражения православного учения. Иларий пиктавийский и Василий Великий читали послание, но их сообщения о нем противоречивы. Св. отцы представляют два неодинаковые объяснения этого. а) Павел словом ὁμοούσιος пользовался для отрицания ипостасного бытия Слова (οὐσία = ὑπόστασις = πρόσωπον: тождество лица Отца и Сына). Так Афанасий Великий и Иларий. б) Отцы вынуждены были так отнестись к слову «единосущный» одним полемическим приемом Павла Самосатского. Если, говорил он, мыслить Сына единосущным Отцу, то придется допустить нечто нелепое: прежде Отца и Сына предположить какое-то общее Им существо, по отношению к которому Они являются единосущными, как позднейшая его формация (как две медных монеты в отношении к меди). Так Василий Великий и опять Афанасий Великий. Василий Великий в послании к каноникам (женщинам девственницам, ep. 52, al. 300) рассуждает так: «Сошедшиеся на собор против Павла выразили порицание этому слову, как неблагозвучному; ибо, говорили они, это выражение возбуждает представление о существе и о тех, которые от одного существа, посему существо представляется разделенным». Так, например, медь разделена между монетами, которые из нее сделаны. Но существо не старше логически понятий Отца и Сына. Нечестиво было бы сказать это, ибо что может первенствовать пред тем, что есть нерожденное? Посему воззрение это делает Отца и Сына братьями, утверждая их происхождение от одного. Очевидно, и Иларий пиктавийский и Василий Великий не имеют точных сведений об учении Павла Самосатского. По первому объяснению, Павел сам признавал единосущие, по второму — он отвергал его.

По-видимому, заявление послания антиохийских отцов объясняется особым свойством рассуждений Павла Самосатского. Кажется, вся тактика его состояла в том, что он допускал положения противников, но таким образом поворачивал их, что с естественностью делал из них какой-либо нелепый вывод, вследствие чего падали и самые положения. Это видно, между прочим, из того, что Павел не допускал ипостасного бытия Слова по божеству, а между тем у него встречались выражения (например, ὁ λόγος ὑπέστη), по которым можно бы заключить о противном.

II. ОПЫТ СИСТЕМЫ ХРИСТИАНСКОГО ГНОСИСА ОРИГЕНА

Гносис и монархианство требовали усиленной борьбы с собою учителей церкви. Гносис удерживал в себе чисто языческие начала, лишь покрытые христианской оболочкой. Монархианство не только возникло на почве христианской, но обязано ей своим происхождением. Обнаруживавшееся в появлении монархианства движение не прекратилось и в позднейшее время, выразившись в истории христологических споров. Не только в арианстве, но и в несторианстве чувствуется несомненная связь с монархианством динамистическим через доктрину Павла Самосатского, а в евтихианстве и монофелитстве — с модализмом*.

Борьба с этими направлениями дала богатый материал богословско-научному знанию. Желая основательно и научно отнестись к гностицизму, христианские писатели должны были серьезно взяться за языческую философию, на что невольно наталкивали их интеллигентные противники.

В трудной борьбе против гносиса богословие пошло двумя путями. Западное богословие заняло вполне консервативное, только отрицательное положение: оно старалось осудить гностицизм даже без полемики с ним, требуя от него доказательств действительного преемства гностических учений от апостолов

* Что касается монтанизма, то монтанизм есть уже собственно раскольническое движение. Он, как и всякий раскол, начавшись с мелочей жизни, пришел к отделению от церкви. Так и всегда бывает. Достаточно взглянуть на русский раскол, который от обрядов перешел к колебанию самого существа церкви и дошел до таких явлений, как, например, беспоповщина. Монтанизм по своему существу не мог иметь и не имел прямого влияния на развитие догматической науки, так как он догматов в целом не затрогивал и содержал их те же, что и остальные христиане.

и отсутствие этих доказательств обращая в признак неправоспособности гностиков предлагать свое учение. Восточное богословие, в лице представителей знаменитого александрийского огласительного училища, взяло на себя положительную часть задачи: удовлетворить естественным стремлением образованных христиан к знанию лучше, чем это делали гностики, противопоставить доктринам последних систему, вполне церковную по содержанию и более их научную, разъяснить смысл церковного догмата, который философски выше и глубже, чем еретические измышления.

На долю *Климента* выпал труд оправдать такую постановку полемики, оправдать самую возможность церковного гносиса и законность научного стремления все испытывать. Климент не столько намечает содержание церковного гносиса, сколько воспевает самого христианина — гностика, доказывая, что это — идеальный христианин (мнимое изречение Христово: γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται! [Str. I, 28]) [10]).

Лишь *Ориген* († 254) сделал опыт научного изложения христианского учения. Он хочет быть вполне консервативен (церковен): regula fidei — мера его доктрины; ничто ей противное не должно иметь места в его учении. Но он хочет вести дело научно: под догматические положения церкви подвести разумные основания, восполнить заключениями на основании данных Писания и разума пробелы в «правиле веры» и построить из элементов вероучения цельную логичную систему*.

Начало всего сущего есть Бог *Отец*, благий и сущий, непостижимый уже потому, что в совершеннейшем единстве содержит всю полноту Своих определений, самым бытием Своим, как δύναμις, предполагающий бытие Слова-Сына и в Нем, как

* Наиболее полно и удовлетворительно система Оригена обследована в сочинениях: *G. Thomasius*, Origenes. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des dritten Jahrhunderts. Nürnberg 1837. *E. R. Redepenning*, Origenes. Eine Darstellung seines Lebeus und seiner Lehre. B.I–II. Bonn 1841–1846. *F. Böhringer*, Die Kirche Christi und ihre Zeugen. B.V: Origenes. 2 Aufl. Stuttgart 1874. [Известны кроме того: *J. Denis*, De la philosophie d'Origène. Mémoire couronné par l'Institut. Paris 1884. *Faireweather*, Origen and greek Patristic Theologie. Edinbourg 1903. Ср. также статьи об Оригене вообще: *B. F. Westcott* в Smith and Wace, Dictionary of Christian Biography. Vol.IV (1887), 96–142; *E. Preuschen* в Hauck's Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche. B.XIV (1904), 467–488]. У нас в России: *Г. Малеванский*, Догматическая система Оригена. (Труды Киевской Дух. Акад. 1870).

Своей ἐνέργεια, Себя открывающий, Его рождающий не из существа Своего, но существом Своим, вне пространства и времени, всегда, днесь, непрестанно, от вечности.

В догматической системе Оригена *Сын* имеет то же значение, как эоны и плирома в лучших, наиболее развитых гностических системах. Это — раскрывшаяся в разнообразии, реально осуществившаяся в живом личном Духе сумма божественных предикатов, предполагаемых в Отце, но еще в безразличном единстве. Сын есть посредник между абсолютным Богом и конечным миром, в гносеологическом смысле — как существо, в раздельной, законченной определенности открывающее в Себе миру каждое из свойств Отца, в метафизическом смысле — как существо, самым бытием своим приводящее в бытие все существующее, как Творец мира.

Сын, по Оригену, подчинен Отцу и по сущности. Необходимо предполагаемый самым *существом* Отца, Его присносущее выражение, Сын, однако же, родился не из *существа* Отца,— это было бы слишком материально, походило бы на гностические эманации,— не единосущен (или не равносущен) Ему, поскольку все Его божественные свойства индивидуальны, присущи Ему в иной форме, чем Отцу (в Отце они δύναμις, потенциальность, в Сыне ἐνέργεια, действительность), и Сын по божеству не есть то, что есть Отец (например, Отец *есть* ἀγαθός, благ,— значит, Сын *не есть* благ просто: Он только образ благости; Сын *есть* премудрость,— следовательно, Отец *не есть* премудрость: Он выше ее, Он премудр и источник премудрости).

Этот принципиальный субординационизм (впрочем, не арианский) в дальнейшем развитии системы Оригена обрисовывается штрихами несколько более грубыми. Полагают, что в системе Оригена он составляет такую же необходимость, как субординационизм эонов: чтобы быть посредником, Сын должен стоять ближе к миру. Справедливость этой мысли остается недоказанной: факт тот, что Сын есть посредник *и* (cum hoc) ниже Отца, что черты, благоприятствующие этому посредству, *вместе с тем* рассматриваются как некоторый minus в природе Сына сравнительно с природою Отца; но не видно, чтобы Сын был ниже Отца *для того, чтобы* (propter hoc) быть посредником между Ним и миром. По Оригену, и при равносущии с Отцом

Сын мог бы посредствовать между миром, умаляясь только κατ' οἰκονομίαν, путем приспособления к миру. Вернее, субординационизм Оригена есть дань его веку, когда все богословы понимали отношение между Отцом и Сыном более или менее с этой точки зрения (субординатически).

Св. Дух в системе Оригена подчинен Отцу и Сыну и происходит через Сына. Но философски Его значение в Троице не выяснено, да — пожалуй — и не могло быть выяснено до тех пор, пока отношение между Лицами Божества пытались понять не под формою личной жизни духа, процесса самосознания, а с точки зрения отношения между сущностью и ее определениями. Таким образом, действительное посредство между Богом и миром у Оригена представлено только в Сыне.

Каким же образом на бесконечном обосновывается *конечное*? Для Оригена эта задача решается просто. Он признает как факт, что, по свидетельству Св. Писания, Бог всемогущ. А коль скоро между божественными определениями есть и это,— и оно не может быть только потенциальным, а должно раскрыться актуально. Но по самой своей сущности всемогущество (Παντοκράτωρ = Вседержитель) предполагает объект (πᾶν), на который оно направлено (κρατεῖ). Этим объектом может быть только конечный мир. Мир (τὸ πᾶν) должен существовать, потому что Бог всемогущ (Παντο—κράτωρ). А далее, так как в Боге все вечно, и не может быть постепенного перехода от возможного к действительному, то и объект *актуального* всемогущества должен *реально* (не только идеально) существовать от вечности: он,— если позволительно так выразиться,— современен Богу и *после* Него в смысле только причинном, но отнюдь не во временном.

Этот вывод мира из божественного всемогущества может казаться слишком внешним и нефилософским (можно спорить: считать ли всемогущество определением самого существа Божия, или оно стоит к Богу в таком же отношении, как понятие о Нем как Искупителе, Спасителе?). Белые нити, бросающиеся в глаза в этой аргументации, затушевываются в другом, параллельном этому объяснении. По (платоническому) представлению Оригена, благость есть сама сущность бытия Божия; сказать: «Бог есть сущий» — это все равно, что сказать: «Бог благ». (1. Аз есмь *сый*, ὁ ὤν = А; 2. Никто же *благ*, ἀγαθός, токмо един

Бог Отец = В; А = В). Но благость может быть только деятельною и с полнотою выразится лишь тогда, когда есть и низший (не равный Богу) объект ее (например, милосердие в ипостасных отношениях Троицы не может иметь проявления). Таким образом, Бог *есть*; следовательно, и мир *должен существовать*.

Из этого вы видите, что вопрос о происхождении конечного из бесконечного у Оригена имеет другую постановку, чем в развитых гностических системах. Эти стараются наглядно показать, *как* из бесконечного образовалось конечное (*процесс* перехода от абсолютного через его ограничение — к конечному); Ориген указывает только, *почему* бытие Бога ведет и к предположению бытия мира.— Мир получает свое бытие через Слово: если бы те божественные свойства, которые его предполагают, могли оставаться только в возможности, мир мог бы существовать только идеально; но они существуют не δυνάμει только, но и ἐνεργείᾳ, и эта энергия божественного Существа, Его актуально существующие определения, есть Слово. Следовательно, от Сына мы непосредственно переходим к миру. Все воззрение Оригена на современный лад можно бы выразить в таком образе. Бог есть свет, всецелый и нераздельный; в Сыне он всецело же дан во всем разнообразии призматических цветов. Свет окрашенный (голубой или синий) для нашего взора кажется уже более осязаемым, стоит ближе к телам, чем свет чистый, белый, цельный. Так и Сын — ближе к миру.

Если в этом представлении о посредничестве Слова Ориген несколько сближается с гностиками, то в целом его понятие о мире совсем другое. Для гностика мир есть или химическое смешение бесконечного с небытием, или патологическое отложение самого бесконечного (аффекты Софии). Следовательно, и в том и другом случае мир до известной степени божественной природы (и как *субъект*). Этой пантеистической черты нет у Оригена: мир есть только *объект* божественной природы. Если мир есть божественная идея, мысль Божества, то для гностика это значит, что мир есть сама (объективировавшаяся) мысль как психическое состояние; для Оригена это — мысль как ее логическое содержание.

По теории Оригена, вечная благость предполагает и вечный объект ее. Это ведет к безначальному и бесконечному миру.

Из этого contradictio in adjecto Ориген выходит, полагая целый ряд миров, преемственно сменяющих друг друга, бесконечных в своей совокупности, конечных в единичности, индивидуальных и вместе с тем объединяемых тождеством субстанций, их составляющих. Эта смена не есть бесцельное круговращение: миры не повторяются, потому что, при единстве субстанций, каждый мир имеет свой определенный образ, индивидуальный в полном смысле. Эта смена миров, при таком разнообразии, имеет высокую нравственную цель. Это переводит нас к теодицее Оригена, к его ответу на вопрос: откуда *зло в мире*?

Болезненный смысл придавали этому вопросу случаи, в которых выяснялось несоответствие между нравственным состоянием и внешним положением человека. Потому и приходилось говорить о зле в мире, что здесь замечали бездну страданий, видимо незаслуженных. Показать, что в каждом частном случае страдание адекватно преступности и ею обусловлено,— значит решить вопрос о зле в мире. Но вопиющий факт тот, что человек, заброшенный в мир, по-видимому, случайно и, конечно, помимо собственной воли, подпадает под его гнетущие условия, под которыми он фактически не может остаться безгрешным, падает в трагической неравной борьбе и затем страдает. За что же?

На эти вопросы, на которые опирается гностический пессимизм, Ориген умел дать ответ оптимистический.

Мир совечный Богу и первосозданный был мир чистых духов. Все они одарены нравственною свободою in statu aequilibrii, в состоянии полного равновесия, с равною возможностию выбора между добром и злом. По природе, по своим нравственным задаткам, эти духи безусловно равны друг другу. Какое-либо неравенство между ними было бы произволом со стороны Бога и в отношении к ним несправедливостью. Они сами должны были стать виновниками своего состояния: не природа, а мера свободного самоусовершенствования установила различие между высшим из серафимов и последним из ангелов. Эта же мера положила различие между ангелом и человеком. Дело в том, что одни духи (πνεύματα) стремились к высшему, другие пошли обратным путем: в них охладела любовь к Богу, и в этом состоянии нравственного холода (ψῦχος) их природа настолько сгустилась, что они стали уже не духами, πνεύματα,

а душами, ψυχαί, для существования которых еще более грубое материальное тело становится необходимостью.

Таким образом, материальный мир вызван к бытию нестроением в высшем конечном мире, отпадением духов от единства с Богом, и души существуют прежде своих тел. Гностики (валентиниане) хотели представить, так сказать, постепенную материализацию самого *божественного* начала, у Оригена этот процесс имеет место в сфере *конечного,* хотя и духовного мира. Нравственную сторону своей задачи гностики удовлетворительно не решают. Падает София, страдает Энфимисис (Ἐνθύμησις), в материальном мире живут порождения этой последней, падению горней Софии не причастные. Здесь Ориген имеет перед гностиками огромное преимущество. На страдания в материальном мире обрекаются сами существа согрешившие; их земная жизнь ими заслужена, есть необходимость и нравственная и физическая. Их земной путь оказывается тернистым прежде, чем они успевают запятнать на земле себя личным грехом. Но, говорил впоследствии Августин, они страдают потому, что они уже *греховны* (однако же лично они в том грехе не виновны); они страдают, утверждает Ориген, потому, что они сами *лично согрешили;* они только не помнят этого, но их кара совершенно ими заслужена.

Однако же и помимо этого мир материальный не зло; не зло и эти страдания, потому что их цель — *спасение.* Посредник между миром и Богом при творении, Слово-Христос, есть и Искупитель; Он должен взыскать и спасти погибшее. Он все приведет к тому единству, когда все будут одно с Богом, как Он и Отец,— одно. И с этою целью Отец предал Ему царство мироправления. Принцип Его есть тоже благость, только не в чистом своем элементе, а в состоянии οἰκονομίας, применительно к данному состоянию душ. Эта благость есть правосудие, начало целесообразного действования, и его носитель — Логос (не Отец, Который = ἀγαθός = ἀγάπη).

Известное число духов пало и стало душами, но степень падения каждой души различна. Применительно к этому различно и самое тело и земная судьба каждого индивидуума. Дух может пасть так глубоко, что заслужит воплощение в теле омерзительного животного, и виновность его может быть сравнительно так

легка, что он будет послан в тело великого праведника. В итоге земной жизни может получиться известная сумма добрых навыков, исправление усвоенного прежде порока; но может быть и более глубокое падение. Для дальнейшего усовершенствования (очищения) души снова посылаются в материальные тела; но, очевидно, судьба их должна быть иная; нужно ударить на новую сторону их личности; повторение пережитого не имело бы воспитательного значения. Так идут миры за мирами, с разнообразною историею, с изменяющимися *личностями,* и однако же с теми же действующими субъектами (*субстанциями*) и с тою же конечною целью: все очистить, все искупить, все восстановить в единство.

Великий царь мира, Слово, в божественнейшем и всесовершенном смысле бывает всем для всех, одних врачуя, просвещая других, поражая жезлом земных скорбей третьих. Он и A и Ω человеческой истории, сокровеннейший смысл всех разнообразных мировых осложнений. Но помимо этих откровений постоянных, Он, наконец, явил Себя как Искупитель чрезвычайным образом, Сам явившись на земле человеком и пожив с человеками.

При своем представлении о предсуществовании душ, о свободе конечных существ как последней основе их определенного состояния, знаменитый александрийский учитель в учении о *воплощении* [как было уже выше сказано] имел дело с трудностями, ему одному свойственными. Душа Христова должна существовать раньше воплощения и заслужить (в известной степени) высокое блаженство личного соединения с Богом Словом. Действительно, между всеми сотворенными конечными духами только один показал совершенство свободы, никогда не уклонялся ко злу, постоянно совершенствовался в добре и ни на мгновение не прерывал Своего единения с Богом. Это был дух Иисуса. Через это высокое совершенство Он удостоился теснейшего единения с Богом Словом, так что они — едино, как душа и тело — одно. Как представлял это доисторическое единение человеческого духа и Слова Ориген, было ли это личною жизнью их, это неизвестно. В истории догмата Ориген знаменит тем, что первый ввел слово θεάνθρωπος, богочеловек [De princ. II, 6, 3]. Вопреки докетизму, он хотел твердо сохранить

действительность обеих природ во Христе. Он ясно учил, что Христос не только воплотился, но и вочеловечился, принял не только человеческое тело, но и разумную человеческую душу. Она составляет естественное посредство между абсолютным духом, Богом, и материальным организмом, телом, необходимое для их единения условие. Христос пришел спасти всего человека, всего человека Он должен и воспринять в единство с Собою. Но из антропологии Оригена вы видите, что он не был в строгом смысле трихотомистом: душа человека в своей глубине содержит чистое зерно духа, необходимо предполагает его самым своим существованием; но дух есть отрицание душевного; в духе нет души. К сожалению, Ориген не всегда держался этой терминологии точно, и его христология не ясна. По принципу, Христос не мог воспринять человеческой души; безгрешный дух Иисуса всегда *пламенел* любовию к Богу и не сделался *душою*. Разве только τῇ οἰκονομίᾳ, в целях искупления, этот дух принял на Себя и душевные свойства, кроме греха, и вместе с Словом воплотился, отелесился в девственной утробе Марии. Как бы то ни было, но Ориген понимал не аллегорически, а в строго историческом смысле свидетельства Писания о постепенном духовном развитии человечества Иисуса, исполнявшегося премудростью и возрастом.

Цель воплощения — откровение Божества человечеству, освящение человеческой природы личным единением с Словом. Вся Его жизнь имела высший символический смысл, гностическое значение. Но страдания Христа — не призрак; они имели и высокое искупительное значение: на Себе понес Он грехи наши и претерпел то, что должны бы мы претерпеть. Оно простирается даже не на одних только людей, а на весь конечный мир. «Было бы нелепо думать, что Христос пострадал за людей, но не пострадал и за ангелов: ведь и самые совершенные между ними тоже не безгрешны: *И звезды не чисты пред лицем Его* (Иов. XV, 15)».

Для гностиков страдания Христа оставались камнем преткновения; не понял их в истинном смысле и Ориген. Они были искупительною жертвою за человечество, ценою, λύτρον, но кому? Кто получил этот выкуп? «Он дал *душу Свою ценою за многих* (Матф. XX, 28). Но кому же именно? Конечно, не Богу,

а разве только лукавому. Ведь он держал нас, пока не получил за нас в плату души Иисуса. Но он ошибся в своих расчетах: и получив, не мог овладеть ею и удержать ее». И таким образом лишился всего своего царства. Над нами он властвовал по справедливости. Душою Иисуса он хотел завладеть не по праву. Она послужила ему платою, для него самого бесполезною. В этом странном взгляде, от которого не свободен был и св. Ириней лионский, Ориген сближается с гностиками. Те тоже не могли понять положительной стороны искупительных страданий и потому всею силою ударяли на отрицательную — поругание над князем мира и его ангелами и разрушение дел их.

Эсхатология Оригена дошла до нас в крайне запутанном виде, благодаря цензорскому усердию Руфина, а отчасти нерешительности в заключительных выводах и самого Оригена. Миры сменяют друг друга, и воспитательные цели человечества достигаются постепенно. Кажется, Ориген думал, что существование каждого отдельного мира завершается частным судом, после которого «чистительный огонь», πῦρ καθάρσιον, довершает педагогическую роль странствования души в мире. Во всяком случае, после каждого мира достигается лишь частичное, а не всеобщее усовершенствование, плоды которого разрушаются иногда последующими новыми грехопадениями духов, так что последующий их μετεμψύχωσις и новый мир становится необходимостью.

Но в принципе Ориген был склонен к мысли, что будет некогда мгновение, когда нравственное направление свободы духов будет, наконец, упрочено; греховные пятна в мире конечном изгладятся окончательно. Сын восторжествует над всеми Своими врагами. Цель воспитательного руководства миром будет достигнута, и Он приведет всех к безграничной любви благого Отца. Царство правосудного Сына есть лишь предварительная ступень царства благого Отца. Бог дал Ему царство над миром и примет его из рук Сына только чистым и безгрешным. Сын предаст Свое царство Богу Отцу не прежде, как после окончательной победы над всем злым, когда ничего злого не останется, когда решительно все добровольно покорится воле Отца. Следовательно, мучение грешников, это состояние богоотчуждения, не может быть вечным. И самый диавол некогда должен раскаяться и очиститься. Все материальное сделается

излишним и возвратится в небытие. Тогда-то наступит великое мгновение — восстановление всего в единство с Богом. *Сам Сын покорится* в лице воспитанного им мира *Покорившему все Ему, да* (и) *будет Бог все во всем* (1 Кор. XV, 28).

На этом пункте оптимизм Оригена достигает своего зенита. Ἀποκατάστασις гностиков никогда не бывает полным: остаются страдающие психики. И вечные терзания их кажутся некоторым из гностиков (Василид) с этической стороны до такой степени беспричинными, что приходится вводить туман «великого неведения», чтобы, притупив самочувство психиков, заглушить их мучения. У Оригена, напротив, ничто существующее, чувствующее и самознающее не погибает. Ни один из самых слабых даже мировых тонов не пропадает для окончательной гармонии. Не остается в конце концов ничего нечистого и ничего несчастного. Добро торжествует видимо. Все в единении с Богом, и Бог, благий и любящий, все во всем.

В системе Оригена, нецерковной в значительной дозе своих предположений, мы имеем самый полный славный образец христианского гносиса на церковной почве, самое цельное выражение успехов христианского богословствования в первые века и первую систему христианского догматического богословия.

III. МОНТАНИЗМ

Довольно своеобразное, среднее положение между ересями, с одной стороны, и расколами в тесном смысле этого слова с другой — занимает так называемый монтанизм. Гносис можно считать прототипом всех ересей, потому что исходное заблуждение гностиков было заблуждение мысли. Они погрешали главным образом в учении*. Напротив, схизма обыкновенно не

* Гносис имел роковое влияние на употребление слова αἵρεσις; со времени гностицизма αἵρεσις (αἱρέω — беру, избираю) стало являться чем-то низким, недостойным, ересью в нашем смысле слова. Напротив, для истинных греков αἵρεσις было не только не предосудительным, но даже желательным явлением. В этом смысле ап. Павел в послании к Коринфянам говорит, что «подобает быти между вами (христианами) ересям, дабы явлены были искусные» — οἱ δόκιμοι, т. е. представители чистых правильных воззрений (1 Кор. XI, 19). Выбор, αἵρεσις, между различными воззрениями необходим, чтобы отличить настоящую монету от фальшивой, поддельной. Сам ап. Павел до обращения в христианство жил, по его словам, «в строгой фарисейской ереси» (Деян. XXVI, 5), «ревнитель сый отеческих преданий» (Гал. I, 14). В иудействе были различные αἱρέσεις — фарисеи, саддукеи,— и принципиально иудей не мог смотреть на их существование как на беззаконное. Это походит на то обстоятельство, как в конституционном государстве различные партии ведут борьбу между собою за преобладание, но при этом все они имеют одинаковое право на существование. Ап. Павел заявляет, что он проповедует «путь», а не ересь (Деян. XXIV, 14). Путь один, который ведет к известной цели, месту, но на пути иногда приходится делать объезды. Это понятно всякому, кто знаком с проселочными дорогами. Предстоит выбор, какая дорога скорее приведет к цели, и останавливаются обыкновенно на лучшей. В дождливую погоду, например, более удобна горная дорога, между тем как в сухую — преимуществует дорога низменная. С этой точки зрения, и αἵρεσις — вполне закономерный прием, но выбирать можно лишь между равноправными, в принципе одинаково хорошими величинами. Гносис также выбирал, но выбирал не из лучшего, а из худшего. Гностики принимали все системы, которые удовлетворяли их субъективному ведению. Достойно

представляет своей собственной догматики, и если интересуется догматическими вопросами, то главным образом в полемических видах — доказать законность своего отделения от церкви. Монтанизм представляет близкую аналогию с расколами, но поставить его на один уровень с ними нельзя, потому что все-таки эти сектанты развили свое довольно своеобразное учение, которое далеко отделяет их от других сектантов.

Чтобы понять основание, на котором мог утвердиться монтанизм, нужно обратить внимание на почву, общую монтанизму с другими расколами. Христианство явилось в мир, как общество необыкновенно нравственно высокое в жизни своих членов. Помимо возвышенных принципов, которые носило в себе христианство, помимо в высшей степени строгого выбора своих членов, одно обстоятельство поддерживало нравственное напряжение христиан на чрезвычайной высоте. Все предречения Христа о кончине мира, как известно, в Евангелии стоят в связи с предсказанием о разрушении Иерусалима. В настоящее время, когда христианство существует уже вторую тысячу лет, легко, конечно, экзегетически выяснить, что между двумя этими фактами нужно полагать различие. Но в древней христианской церкви

замечания, что αἵρεσις, понимаемое в истинном смысле, прилагалось даже и к христианству. Константин Великий назвал последнее «кафолической ересью», каковая была одною из равноправных религий в греческом государстве [Eus. h. e. X, 5, 21, 22: αἵρεσις ἡ καθολική, ἡ ἁγιωτάτη].— Схизма, в отличие от ереси, не имеет собственной догматической системы, она на первых порах очень мало интересуется догматическими вопросами и только впоследствии затрагивает их в видах апологических и полемических. Иллюстрацией в данном случае может служить следующий пример из древней церковной жизни. Когда был поднят Юстинианом спор об осуждении известных трех глав — сочинений Феодора мопсуэстийского, Феодорита кирского и Ивы эдесского, в каковых сочинениях находили следы несторианских воззрений, то значительная часть западной церкви (карфагенская) порвала связь с восточною. Таким образом, на этой почве произошел раскол; но многие западные епископы, видя, что это разделение благоприятствует монофиситам и вынужденные необходимостью объяснить простому народу, который ничего не знал о трех главах, причину раскола, хитро придали делу догматическую подкладку. Обвинили константинопольскую церковь в ереси «мертвогонителей» (νεκροδιῶκται). Смысл ереси был тот, что константинопольская церковь, осудивши уже умерших пастырей, поступила вопреки 7 члену символа веры, так как, по смыслу этого члена, право суда над мертвыми принадлежит Самому Христу, Который еще не приходил.

было довольно сильно распространено то воззрение, что второе пришествие Христа последует в скорое время. Иерусалим разрушен, нужно ожидать и скорого второго пришествия Христа. Ожидание близкой кончины мира, ожидание пришествия Христова поддерживало нравственную жизнь христиан на той высоте, какую естественно нужно предполагать в лицах, которые готовились во всякий час своего существования встретить Христа, своего Жениха.

Но по мере того, как церковь разъясняла цель своего исторического существования, по мере того, как проходили десятилетия за десятилетиями, то предположение, что мир скоро кончится, уже начинало терять свою почву. К тому же христианство начало принимать членов не столь высокой пробы, как те, из которых состояла первоначальная церковь; неизлишне заметить здесь, что христиане стали уже не только делаться, но и рождаться. Таким образом нравственный уровень христиан вообще начал понижаться. Состояние древней христианской церкви, интересное в этом отношении, описано в особенности в древнем христианском памятнике, известном под названием «Пастыря Ермы». По наиболее достоверному известию, это сочинение написано братом епископа Пия (ок. 140—155 гг.), в начале 40-х годов II столетия по Р. Х., и написано, как видно из его содержания, прежде всего к христианам римским, а затем ко всем другим христианам. В той картине нравственности, которая развертывается в этом сочинении, можно усмотреть, что подле лиц, в которых нравственная жизнь заявляет о себе со всею энергиею, так что существует мнение, что они ничем не нарушили той чистоты, которую они получили в крещении, есть немало людей нравственно слабых, есть отпадшие, т.е. люди нравственно холодные, и в особенности много так называемых двоедушных (δίψυχοι), людей, колеблющихся между христианством и миром. Строгим ригористам, которые мерою нравственной жизни христиан брали только идеальную чистоту церкви апостольской, положение христиан данного времени представлялось неудовлетворительным. Существующими церковными властями они оказываются не совсем довольными. И вся эта пресвитерская коллегия с епископом во главе представлялась им впавшею в усыпление. Ерма получает предписание пробудить

заснувшую нравственную жизнь христиан, во-первых, возвестить им о близком окончании здания церкви, что стоит в связи с предположением о близкой кончине мира; затем, этому пробуждению ослабевших христиан должно содействовать еще возвещение о наступлении покаяния. Строгие аскеты склоняются в римской церкви к тому воззрению, что для получивших благодать крещения не должно существовать покаяния. Некоторые проповедовали покаяние лишь однократное, после крещения они отрицали возможность вторичного покаяния для тяжких грешников. Ближайшим основанием для этого отрицания является предположение, что здание церкви завершится очень скоро, и, следовательно, для второго покаяния не открывается места.

Таким образом, в церкви замечаются в то время два течения. Одно, направляющееся в сторону приспособления к миру, заурядное течение жизни со своими случайными обыкновенными добродетелями и с довольно значительными недостатками. Затем подле него проходит струею течение более высокое, требование большего нравственного ригоризма, которое в некоторых случаях завершается крайностями. Сам проповедник покаяния, Ерма, занимает, так сказать, посредствующее положение между слабыми и крайними ригористами. Он дозволяет покаяние, но только однократное. У ригористов второй брак считается недозволительным. Он признает, что после смерти мужа жена может выходить во второй раз в замужество. Вот эти ригористические элементы христианства и подготовили такое явление, как монтанизм.

По своему началу монтанизм представляет явление, во многих отношениях противоположное гносису. Насколько в гносисе преобладает характер теоретический, настолько монтанизм отличается характером практическим [11]). Гносис — это доктрина аристократов мысли. Центры, в которых он распространялся,— Александрия, Антиохия, Рим. Монтанизм, так сказать, демократичен и зарождается в захолустье.

Основателем монтанизма был некто Монтан, родившийся в незначительном городке Ардабау на границе между Фригиею и Мизиею. Это был скопец, едва ли не бывший жрецом Кибелы. Первоначальным центром, «новым Иерусалимом» этого движения была Пепуза, маленький незначительный городок

во Фригии. Самая Фригия, с точки зрения интеллектуальной, не пользовалась доброю репутациею: на нее смотрели так же, как в настоящее время англичане смотрят на ирландцев. Но нравственный характер этих простецов был довольно высокий. Эти люди вообще были замечательно честны, божились крайне редко. В несколько угрюмом естественном складе фригийцев заложено было глубокое религиозное чувство, сказавшееся в особом исступленном культе Матери богов, Кибелы, который пользовался здесь большим распространением. Время, когда выступил Монтан, с точностью определить невозможно, и нужно полагать его в начале 2-й половины II века [12]).

Личность Монтана и его первых сподвижников в полемических сочинениях, направленных против них, обрисовывается весьма своеобразно: между тем как одни из современников признавали в них вдохновенных пророков, другие видели в них одержимых злым духом. Некоторые епископы (Сота анхиальский, Юлиан апамейский) просто-напросто хотели исцелить пророчиц Прискиллу и Максимиллу от заблуждения, изгнав из них беса заклинаниями. Но им только помешали приступить к экзоркизмам. Рассказывали даже, что Монтан и Максимилла в припадке сумасшествия покончили свою жизнь петлею. Эти черты, не встречаемые в описаниях других ересиархов, в описании, например, основателей гностических сект, обрисовывают весьма живо эксцентричные фигуры фригийских пророков, которые, видимо, весьма сильно походили на помешанных. Очевидно, что люди такого сорта всего меньше способны были создать историю, и можно сказать, что Монтан и его ближайшие сподвижники ничего и не основывали, они только обострили уже существовавшие элементы.

Монтан свое обращение к христианству ознаменовал особенною ревностию, отречением от всего имущества. Уже это показывает, какого настроения люди образовали ядро монтанистического движения. Они действительно вербовали первые свои силы не в худших слоях тогдашнего религиозного общества. В числе первых членов монтанистической группы насчитывали двух исповедников, или «мучеников», как их называли (Александра и Фемисона). Правда, православные полемисты сомневаются в нравственном характере обоих этих мучеников

и вообще предполагают, что в рядах монтанистов стояло весьма немало искателей личной наживы. Но с такой стороны первые монтанисты далеко не были всем известны, и по крайней мере само общество могло считать себя состоящим из ряда выдающихся нравственных сил того времени. Несмотря на свое темное происхождение, монтанистическое движение довольно скоро заявило себя и со стороны литературной, именно предвещания Монтана и других монтанистических пророков и пророчиц были записываемы. Составился, таким образом, дополнительный канон Священного Писания, на который монтанисты ссылались, как и на другие канонические священные книги. Упомянутый выше Фемисон написал «соборное послание» (καθολικὴ ἐπιστολή); литературным образцом для него послужило Откровение Иоанна Богослова, обращенное к малоазийским церквам.

Это движение распространилось с значительною быстротою и охватило всю *Фригию*. В Фиатире пропагандисты действовали с таким успехом, что к монтанистам примкнул весь город. Весьма значительный успех был вообще в *Асии*, *Понте* и даже *Фракии*. Но против этой энергии пропагандистов нового учения и церковь выступила с замечательною энергиею. Почти все наличные литературные силы тогдашнего времени вступили в полемику с монтанизмом. Клавдий Аполлинарий, епископ Иераполя, главного города Фригии, Мильтиад, Аполлоний, какой-то неизвестный пресвитер или епископ, может быть, Мелитон сардийский, несомненно Серапион антиохийский, и может быть, Дионисий коринфский заявили себя литературною борьбою против монтанизма. Многократные соборы в Малой Азии, первые соборы, о которых знает церковная история (так, например, в Иераполе под председательством самого Аполлинария), осудили фригийских сектантов [13]). Церковь не признала нового пророчества, ударив таким образом против самого центра нового движения. Силы его на востоке были подорваны, хотя оно и не прекратило своего существования. Во второй четверти III в. собор Иконийский постановил даже обращающихся из монтанизма принимать в церковь не иначе, как чрез перекрещивание. В IV и V в. монтанисты представляли на родине этого движения, особенно в Фригии, довольно значительную цифру. Были они и в других восточных городах,

например, в Константинополе. В 530–532 гг. император Юстиниан издавал еще указ против монтанистов, следовательно, они существовали в VI в. Есть даже известие, что они удерживались до VIII в., именно в 724 г. Лев Исаврийский издал закон, принуждавший монтанистов принимать православие. Применение этого закона пробудило такой фанатизм в сектантах, что некоторые из них сожгли себя заживо с своими молитвенными домами.

Это общество поражало полемистов некоторыми своеобразными странностями, которые и послужили основанием для различных прозвищ, даваемых сектантам. Их называли «таскодругитами» и «пассалоринхитами», потому что для означения своего грустного и серьезного настроения и всегдашней готовности к покаянию они имели обыкновение молиться, прикладывая большой палец к носу. Затем их называли «артотиритами», потому что для своих таинств они употребляли хлеб и сыр. Их иерархическое устройство имело тоже своеобразные отличия от устройства общецерковного. Именно, во главе всех монтанистов стоял патриарх, имевший свою резиденцию в Пепузе, где монтанисты ожидали откровения нового Иерусалима. Следующую иерархическую ступень представляли кеноны (cenones, οἰκονόμοι?) [14]) и третью занимали епископы.

Из других обрядовых особенностей восточных монтанистов обращает на себя внимание их решение пасхальных споров. Определение времени празднования пасхи представляло известные трудности ввиду, между прочим, того, что здесь нужно держаться не только солнечного круга, но и лунного. Восточные монтанисты чрезвычайно упростили дело. Они нашли, что на луну не следует обращать внимания. Так как тогда весенним равноденствием признавалось 24 марта, то на этом основании они полагали, что это и есть четвертый день, в который сотворены небесные светила. Таким образом, с каждым 24 марта возвращалось действительное начало года. Так как пасху положено праздновать в 14 день первого месяца, то они постановили, чтобы 6 апреля, т. е. в 14 день, праздновалась пасха, если этот день падает на воскресенье, а если нет, то в следующий воскресный день, в какой бы день лунного месяца это число ни приходилось.

С востока сектанты скоро перенесли свою пропаганду на *запад*. В то время *Галлия*, как мы знаем из истории лионских

мучеников, находилась в живых сношениях с Малою Азиею и Фригиею. Вообще, между церковными силами востока и запада обмен существовал, можно сказать, постоянно. Например, преемником лионского епископа Пофина был Ириней, происхождения восточного. Таким образом, о монтанизме галльская церковь узнала весьма рано. Во всяком случае, в 177 г. о существовании монтанизма в Галлии знали. Существенный пункт монтанизма, именно его воззрение на новое пророчество, и здесь не был признан. Но церковно-практический запад оценил монтанизм несколько иначе, чем это сделал восток. Не признавая исходного пункта монтанизма, здесь дорожили практическими следствиями этого движения в смысле оживления и возвышения нравственного уровня. К строгому направлению церковной жизни отнеслись здесь с сочувствием, хотя, впрочем, самые видные представители галльской церкви отнеслись отрицательно к крайним ригористическим тенденциям нового движения. Во всяком случае, галльская церковь вздумала занять посредствующее, примирительное положение по отношению к сектантам, именно мученики галльские и представители церквей написали послание, по отзыву Евсевия, вполне православное (следовательно, отнеслись отрицательно к провозвестникам нового пророчества), но вместе с тем они ясно имели своею задачею установить мир церквей. С подобным посланием галльская церковь отправила посольство к римскому епископу Елевферу. Во главе этого посольства стоял Ириней, тогда еще пресвитер.

И в *Риме* точно так же практическая сторона монтанизма встретила к себе сочувствие. По словам далеко не беспристрастного Тертуллиана, в которых заключается, может быть, значительная доля правды, какой-то римский епископ будто бы хотел признать пророчество Монтана и Максимиллы и совершенно стать на сторону нового движения: он заготовил послание и, повидимому, отправил в Асию и Фригию. Но в Риме явился известный впоследствии монархианист Праксей. Он раскрыл римскому епископу глаза на некоторые опасные стороны движения, и потому он взял назад послание и осудил монтанизм. Кто этот римский епископ, определить нелегко. Но, во всяком случае, нужно думать, что это был или тот же Елевфер, или его

преемник Виктор. Впоследствии в римской церкви поддерживалась довольно оживленная борьба против монтанизма. Известен диспут ученого римского пресвитера Гая с монтанистом Проклом. Анонимный составитель так называемого Мураториева фрагмента полемизирует с монтанизмом. Ипполит также писал против монтанизма. Несмотря на это, и здесь сектанты держались довольно долго. В конце IV в. последовало даже оживление римского монтанизма. Но после победы над Максимом Феодосий издал указ против монтанистов, и главные их представители бежали из Рима. С этим теряется последний след монтанизма в Италии.

Благотворную почву для себя монтанизм нашел еще в латинской *Африке*. Строго аскетическое воззрение здесь было давно высоко ценимо, и здесь монтанизму удалось сделать такое блестящее завоевание, как обращение пресвитера карфагенского Тертуллиана к этой секте. Это обращение было подготовлено и совершилось вполне естественно. Путем своего внутреннего развития строгий Тертуллиан уже давно начал приходить к воззрениям, которые нашли крайнее выражение в монтанизме. В 197 г. он защищает церковь еще как христианин, вполне кафолический. В 201 или 202 г. он стоит всеми симпатиями на стороне монтанизма, не разрывая, однако, своего союза с кафолическою церковью. Но в 208 или 209 г. (De anima) Тертуллиан уже заявляет, что африканские монтанисты, к которым примкнул он, имеют свои богослужебные собрания, отдельные от кафолической церкви. Общество, известное под названием тертуллианистов, существовало до времен Августина; оно имело свое особое место богослужения. Благодаря усилиям Августина тертуллианисты обратились в лоно кафолической церкви, причем поступил к кафоликам и храм их. Такова история внешней стороны монтанистического движения.

Благодаря тому обстоятельству, что монтанисты успели привлечь на свою сторону такой литературный талант, как Тертуллиана, дело историка значительно облегчено. Тертуллиан систематизировал и литературно обосновал различные стороны монтанистической *доктрины*; таким образом, благодаря ему монтанизм является пред нами с большею ясностию, чем это было бы в том случае, если бы наши сведения о монтанизме

почерпались только из отрывков восточных полемистов против этих сектантов.

а) Монтанизм по его существенной стороне Тертуллиан определяет как «*новое пророчество*» (nova prophetia, ἡ ἐπικαλουμένη νέα προφήτεια), или откровение Параклита. Признать монтанизм значило признать пророчества Монтана и Максимиллы, признать открывшиеся в них духовные дарования (χαρίσματα), признать Самого Св. Духа Утешителя. По мнению монтанистов, именно теперь наступила та эпоха, о которой предсказывал пророк Иоиль (II, 28): *«в последние дни излию от Духа Моего на всяку плоть»*. Теперь настало время полного откровения Параклита, Духа Утешителя: пришел Дух истины, чтобы научить верующих всему (Иоанн. XIV, 26).

аа) *Авторитет* «нового пророчества». В ту эпоху, когда монтанизм появился в истории, дар пророчества в церкви еще продолжался. Были люди, прославившиеся бывшими им откровениями. А в эпоху особенного возбуждения религиозной жизни, в особенности во время гонений, знаменательные пророческие сны далеко не были редкостию. Например, Поликарпу смирнскому и Киприану карфагенскому было во сне предречено о роде их смерти. Точно так же Перпетуя и вообще мученики времени Киприана видят пророческие знаменательные сны очень часто. Дионисию александрийскому тоже в видении было открыто, что ему следует читать всякие книги, не исключая и еретических, потому что он обладает даром различения духов и направлений. Таким образом, являясь как пророчество, монтанизм примкнул к существующему положению дел в церкви. Монтанисты даже прямо ссылались на некоторые известные в Малой Азии личности, например, на Мелитона, на Аммию, как предшественников своих по пророческому озарению. Выделяли монтанистов из строя кафолической церкви их воззрение на значение их пророчества и затем самая его форма. Дар пророчества существовал в апостольское время, однако же история ничего не знает о том, чтобы какому-нибудь из этих отдельных пророчеств придаваемо было в церкви общеканоническое значение. Напротив, монтанисты посмотрели на откровение своих пророков именно с этой точки зрения. Они должны были поэтому дополнить ими канонические книги Св. Писания, как высшею частью канона[15]).

бб) *Форма* «пророчества». Самые пророчества монтанистов предлагаемы были в особой форме, которая, по их мнению, особенно характеризовала высоту открывавшегося в них дара, именно, существенным характеристическим отличием этих предсказаний было то, что они открывались в экстатическом состоянии. Сам Тертуллиан с особенным ударением говорит об этой черте. Человек, созерцающий славу Божию, осеняемый божественною силою, необходимо должен был выступить из своего нормального состояния (necesse est excidat sensu). Поэтому новое пророчество и характеризуется экстатическим состоянием, т. е. оно должно отличаться характером внеумным. Тертуллиан даже прямо называет это пророчество «как бы безумием» (ecstasin dicimus excessum sensus et amentiae instar). Подле откровения в экстазе, состоянии во всяком случае бодрственном, высоко ценилось еще пророчество в состоянии сна, откровение во сне, как состоянии тоже «внеумном». Предлагаемые в состоянии экстаза или в состоянии сна пророчества должны были отличаться характером особенно чистым, потому что деятельность человеческого ума здесь приостанавливалась и ничего субъективного, ничего от себя личного пророк вносить здесь не мог (soror apud nos revelationes per ecstasim in spiritu patitur).

На эту сторону «нового пророчества» и ударяли церковные полемисты (μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν, пророку не подобает болтать в исступлении). Но Тертуллиан отстаивал ее со всем жаром. Монтанисты охотно признавали, что Христос ничего не говорил в состоянии экстаза, что учение Христа было предложено в состоянии совершенно спокойного обладания естественным человеческим умом. Но они находили, что последние пророчества никак не могут быть подобны пророчествам первым, потому что последние пророчества выше тех, и потому состояние, в котором они предлагаются, есть состояние в полном смысле избранное. Некоторые, немногие, впрочем, сохранившиеся отрывки пророческих изречений монтанистов показывают, что действительно экстатическое состояние было в них преобладающим. Ум здесь был «потемняем» (obumbratus), как они предполагали, обилием божественного света, изливавшимся на пророков. Пророки и пророчицы теряли здесь сознание и говорили не от своего имени, а прямо от лица Бога вообще или от лица Параклита.

На этом держится обвинение некоторых полемистов против Монтана, будто он выдавал себя за Духа Утешителя; в действительности нужно полагать, что Монтан себя за Параклита не выдавал, но видел в себе и других пророках только чистый орган Параклита, в котором Дух Утешитель говорит от Своего собственного имени. Монтан говорил о себе: «вот человек спит, а я бодрствую; Бог дает сердца человекам»; «Я Отец пришел»; «Я — Господь Бог Вседержитель, открывшийся в человеке». Характеристично также для нового пророчества было то, что женщины пророчицы, Прискилла и Максимилла, когда входили в состояние экстаза, начинали говорить о себе в мужеском роде. Максимилла так пророчествовала: «Господь послал меня благовестителем (μηνυτήν) и истолкователем (ἑρμηνευτήν) этого нового обетования, послал меня вынужденного (ἠναγκασμένον), хотящего (θέλοντα) и не хотящего познать ведение Божие».

Таким образом, монтанисты в предречениях своих пророков видели самые чистые откровения, возвещавшиеся самим Господом, так что человек здесь является простым инструментом, посредствующим между Богом и тою общиною, которая получает откровения. Такова форма и обязательность монтанистических пророчеств.

б) Что касается *содержания* монтанистического учения, то в вопросах догматических, как категорично признают все полемисты против монтанизма и сами монтанисты, не существовало никакого различия между кафолическою церковью и монтанистами. Regula fidei была одна и та же. Монтанисты, как и кафолическая церковь, веровали в одного и того же Бога Отца, Сына Христа Иисуса и Св. Духа Утешителя. Не только о Троице или о воплощении монтанисты предлагали то же учение, какое предлагает и кафолическая церковь, но и по всем другим церковным вопросам, например, о душе, о воскресении плоти, учили согласно с церковью. Своеобразное мнение монтанистов, хилиазм, находило последователей и в лоне кафолической церкви, и если некоторые из откровений монтанистических пророков и пророчиц могли представляться еретическими с точки зрения православного учения (монтанистов заподозривали в наклонности к монархианству, в отрицании ипостасного различия между Лицами Троицы), то это нужно отнести на счет

неясности выражения, или неясности понимания ими этих таинств догматики. Весь смысл монтанистического движения лежит не в этой области: все содержание пророчеств монтанизма касалось нравственной стороны христианства. Оно затронуло глубоко практическую сторону христианской церковной жизни.

аа) Вкратце Тертуллиан обозначает пророчества Монтана, как предсказание *о будущем суде*. Действительно, одна из существенных сторон нового движения заключалась именно в том, что они предсказывали близкое наступление второго пришествия, за которым должно открыться тысячелетнее Христово царство. Максимилла предсказывала: «После меня уже не будет пророчицы, но кончина мира (συντέλεια)». Ввиду этого близкого наступления кончины мира христиане приглашаются перестроить на ригористический тон всю свою религиозно-нравственную жизнь («tempus in collecto est», 1 Кор. VII, 29; «novissima tempora» — ходячие положения монтанистов).

бб) Еще ранее Тертуллиан, хороший тип всякого ригориста, пришел к заключению, приблизившему его к монтанистической доктрине, именно он усмотрел в историческом развитии церкви строгую преемственность и постепенность нравственных обнаружений. Первоначально люди были в состоянии невинности, как Адам и Ева. Потом жили в период патриархальный, руководясь только естественным, вложенным в душу человека нравственным законом. Затем наступило время закона, данного чрез Моисея. За законом последовала благодать Евангелия, возвещенная Христом, и затем, после благодати Евангелия, ап. Павел сделал некоторые дополнительные распоряжения (in extremitatibus saeculi), возвышавшие нравственный уровень христианской жизни. Сделавшись монтанистом, Тертуллиан признал лишь тот факт, что окончательный, высочайший период этого христианского нравственного усовершенствования наступил с полным откровением Параклита, действующего в Монтане и других пророках и пророчицах. Он теперь различает с особенною ясностью такие периоды в истории религиозно-нравственной жизни человечества: первоначально люди существовали в периоде детства; период отрочества наступил со времени закона; Христос ввел церковь и всех верующих в состояние юношества; наконец, с последними

откровениями Параклита наступил полный *зрелый возраст* исполнения Христова.

Человек так устроен, что совершенство ему дается лишь постепенно. Поэтому вся полнота нравственных требований не могла быть предъявлена человечеству сразу. Первоначально сделаны были известного рода послабления, которые с течением времени постепенно отменяются. Например, от дней Моисея до Христа царствовало жестокосердие человечества, которое вынуждало дозволить развод. Евангелием устранена эта duritia cordis («жестокосердие», развод не дозволен «разве словесе прелюбодейна», Мф. XIX, 8, 9), но допущена infirmitas carnis («немощь плоти», дозволен второй брак) и царствовала до Параклита. С полным откровением Параклита устраняется и «немощь плоти».

При такой теории преемственного развития религиозной жизни монтанисты посмотрели и на самое Евангелие прежде всего как на *новый закон*. Как закон, Евангелие, разумеется, должно иметь обязательную, принудительную силу для всех и каждого. Но при данном состоянии человечества, во дни Иисуса Христа, этот закон не мог быть выражен вполне. Поэтому теперь, со временем полного откровения Параклита, должно вступить в обязательную силу то, что прежде было только преднамечено.

вв) *Второй брак* представляет один из самых видных вопросов в той нравственной реформе, какую предлагали монтанисты. Общее воззрение древней церкви на второй брак можно выразить словами Амвросия: «non prohibemus secundas nuptias, sed non suademus» («не запрещаем второго брака, но и не поощряем»). Монтанисты воспретили второй брак со всею решительностию по следующим мотивам: 1) отмена «немощи плоти» на этом пункте своевременна, потому что человечество достаточно подготовлено к этой мере советами ап. Павла (1 Кор. VII, 8); 2) второй брак лежит вне намерений Творца (Мф. XIX, 4), создавшего лишь одну человеческую пару; 3) второй брак не уместен потому, что брак есть seminarium generis humani («рассадник рода человеческого»), между тем размножаться (Быт. 1, 28) нецелесообразно, когда tempus in collecto est («время сжато»); 4) нравственная ценность второго брака — самая невысокая: non aliud dicendum erit secundum matrimonium, quam species stupri («не надо говорить иного о втором браке, кроме как о разновидности блуда»).

Воспрещая вторые браки, монтанисты дозволяли первые. Тертуллиан, защищавший брак против Маркиона, говорит, что auctore Paracleto дозволено (praescribens) заключать «unum in fide matrimonium» («один брак в вере»). Однако же с точки зрения монтанизма это была только непоследовательность — уже по одному тому, что цель Утешителя — отменить «infirmitas carnis» («немощь плоти») вообще, а не в одном только частном ее применении. Аргументация Тертуллиана против второго брака била дальше своей цели (пункт 3): брачная жизнь вообще (infantes pipeantes, щебечущие дети) плохо мирилась с «conditio novissimorum temporum» («условиями новейшего времени»). Брак, по воззрению Тертуллиана, дозволен Богом не «ex mera et tota voluntate» («из чистой и полной воли»), а лишь «de invita voluntate» («по нежеланной воле»), и даже не «voluntate», а только «necessitate» («по необходимости»). Брак не есть благо уже потому, что он дозволен: «quod permittitur bonum non est» («что дозволено, не есть благо»), он только «pessimo melius» («лучше наихудшего»). И карфагенский монтанист вполне последователен, когда и о первом браке он выражается как о первой степени нравственного падения: девы, выходя замуж, нисходят с высшей ступени нравственного совершенства на низшую (de summo virginitatis gradu in secundum recidisse nubendo).

гг) Далее монтанисты, с тем же характером строгого закона, сделали некоторые постановления относительно *поста*. Кафолическая церковь II–III в., по свидетельству самого Тертуллиана, держала: 1) общехристианский пост пред пасхою (solos legitimos jejuniorum dies), на основании Мф. IX, 15, неопределенной продолжительности, когда постились и в великую субботу (единственную, в которую пост дозволялся,— Апост. пр. 64); 2) «дни стояний» (dies stationum, в среду и пятницу), когда постились «ad nonam», до девятого часа (до третьего пополудни); и 3) посты чрезвычайные, назначаемые епископами по случаю каких-либо общественных бедствий (чтобы dolere cum dolentibus). Сохраняя пост пред пасхою и «дни стояний», по аналогии с постами чрезвычайными, монтанисты ввели у себя «свои посты» (jejunias propria), именно: а) какие-то особые «stationes» (в какие дни неизвестно, но конечно не в субботу и воскресенье), когда они постились не «ad nonam», как в среду и пятницу обыкновенные,

а «ad vesperam», и б) «приносили Богу две в году седьмицы сухоядений, и то не полные, за исключением т.е. суббот и воскресных дней» (какие это недели, неизвестно; но очевидно предпасхальная не совпадала с ними), когда предписан был строго самый род пищи (ξηροφαγίαι καὶ ραφανοφαγίαι, «сухоядения и капустоядения») монтанистическими пророчицами.

Полемисты против монтанизма возражали и против этих постов, выставляя на вид, что это посты новые, самоизмышленные, что монтанисты вводят их с ветхозаветною строгостию (тогда как новозаветные посты «ex arbitrio agenda, non ex imperio», «на основании суждения, а не власти»), что, наконец, ξηροφαγίαι καὶ ραφανοφαγίαι аналогичны с установлениями в культах Аписа, Исиды и Кибелы. Как на мотив для установления своих постов, монтанисты указывали опять-таки на «tempora novissima», последние времена.

дд) В духе той же строгости монтанизм относился к так называемым «ἀ δ ι ά φ о ρ α», к вещам «безразличным», ни в Писании, ни в предании не запрещенным и потому признаваемым за дозволенные. Монтанизм не хотел признавать ничего за безразличное и находил, что в «последние времена» неуместны дозволения, когда Сам Бог «revocavit quod indulserat» («отменил то, что дозволил»). Монтанистическая регламентация касалась даже мелочей.

1) Большое волнение в Карфагене произвел спор «de virginibus velandis» («о покрове дев»), едва ли не послуживший поводом для формального отделения монтанистов от церкви. В 1 Кор. XI, 5–13 предписывается, чтобы «жены» (mulieres) на богослужебные собрания являлись с покрытою головою. Замужние женщины в Карфагене так и делали; но партия «строгих» потребовала, чтобы покрывались и девицы (понимая «mulier» вообще в смысле женского пола, тогда как их противники полагали, что апостол и здесь, как в 1 Кор. VII, 33, «mulier» противополагает «virgo»). Признавая, что на стороне их противников «consuetudo», строгие находили, что за них «veritas» («истина»): монтанистам было «откровение» не о том только, что и девственницы должны покрываться, но даже о том, какой длины они должны носить покрывало. Однако же монтанисты готовы были идти на компромисс между «истиною» и «обычаем» и желали только,

чтобы дозволено было покрываться тем девственницам (virgines), которые сами того пожелают; но их противники даже и на эту уступку не соглашались.

2) Спор «de corona militis» («о венце воина») начался из-за того, что один христианин солдат, при раздаче императорских подарков, явился для получения назначенной ему награды с лавровым венком в руке: надеть, по обычаю, на голову не позволяла ему религиозная совесть. В конце концов выяснилось, что он был христианин, и его осудили на смерть. Некоторые находили, что подобная скрупулезность только понапрасну раздражает язычников, между тем как «coronari licet, quia non prohibeat scriptura» («дозволено быть увенчанным, ибо Писание этого не запрещает»). Тертуллиан возражал: «ideo coronari non licet, quia scriptura non jubeat» («поэтому и не дозволено быть увенчанным, так как Писание этого не предписывает»). «Что не прямо дозволено, то запрещено». Настаивая на том, что ношение венков — религиозно-языческого происхождения, Тертуллиан не допускал употребления венков ни в каком житейском случае: ни в праздники, ни при браке, ни при отпущении раба на волю. Все это — pompa diaboli (пышность диавола).

Общий взгляд Тертуллиана был тот, что и дозволенным христианин должен пользоваться как можно менее — лишь настолько, насколько это неизбежно для того, чтобы существовать: «necessariis vitae» («жизненно необходимым») должно ограничиваться пользование благами мира. Это потому, что «licentia plerumque temptatio est disciplinae» («дозволенность по большей части является искушением дисциплины»): дозволенное именно для того и дозволено, чтобы, не пользуясь им, нравственный человек показал свое самоотречение.

ее) Тем же характером отмечено и отношение монтанистов к *мученичеству*. Обыкновенно они рьяно стремились к мученическому венцу, лишь только открывалось гонение, и всякие средства для отклонения от себя опасности считали недозволенными. Гонения попускает Сам Бог; уклоняться от них значит делать бесплодную попытку уйти от воли Божией. Всякие оправдания такого уклонения несостоятельны: «infirmitas carnis» — вот его действительная основа. Ссылка на Мф. X, 23 не относится к данному вопросу: те слова сказаны только апостолам,

носившим в себе всю церковь; от жизни их зависело существование церкви, еще не распространившейся. Теперь положение церкви совсем иное.

жж) В вопросах *покаянной дисциплины* монтанисты были строжайшими ригористами. Практика принятия согрешивших в различных церквах и обстоятельствах была различная, как дело пастырской мудрости. Тертуллиан отмечает, однако, как обычный в кафолической церкви факт, что «neque idololatriae neque sanguini (убийство) pax ab ecclesiis redditur» («мир дается Церквам не для идолопоклонства и не для убийства»); к таким же peccata mortalia или mortifera (смертным или смертоносным грехам) он причисляет и «moechias et fornicationes» («разврат и блуд»). Поэтому, когда римский епископ объявил, что за грехи последнего рода дается прощение (pax) кающимся, Тертуллиан увидел в этом «эдикте» оскорбление святости церкви и позор для христианского имени и в полемике против этой римской практики развил свой монтанистический взгляд на покаянную дисциплину.

Тертуллиан различает легкие грехи (leviora delicta) от тяжких, смертных (mortalia, mortifera). В первых кающемуся дает прощение епископ, последние непростительны: их разрешить может только Бог (venia inremissibilibus a solo Deo). Впавший в такие грехи всю жизнь должен провести в покаянии и не разрешается даже и при смерти: смертные грехи отпускаются только чрез крещение, разрешить их — значило бы повторить крещение; поэтому тяжким грешникам вход в церковь открыт только чрез «крещение крови», мученичество. При всем высоком уважении к мученикам, Тертуллиан и им не дозволяет предстательства за других: кровь мученика очищает лишь его собственные грехи. С желчью Тертуллиан рисует те сцены, когда к христианским исповедникам сбегались со всех сторон люди, тяжкими грехами заградившие себе вход в церковь.

Впрочем, не дозволяя прощать «смертных» грехов, Тертуллиан исходит не из каких-нибудь догматических предположений, ограничивающих власть церкви: «церковь может прощать грех» — гласит одно изречение монтанистического пророка,— «но я не сделаю этого, чтобы не стали грешить еще больше». Следовательно, эта строгость есть лишь дело пастырской мудрости монтанистических предстоятелей. Тертуллиан находит,

что простить тяжкого грешника можно бы только тогда, когда последовало бы о нем особое, специальное божественное откровение. Так, по мнению Тертуллиана, и ап. Павел (1 Кор. V, 1–5, 2 Кор. II, 1–10) действовал в вопросе о коринфянине «non ex disciplina, sed ex potestate», в силу особого божественного полномочия. Таким образом, признавая в епископах преемников апостолов, монтанизм на этом пункте противопоставлял иерархии авторитет своих пророков, в которых говорил Сам Бог. «Et ideo ecclesia quidem delicta donabit, sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum. Domini enim, non famuli, est jus et arbitrium; Dei ipsius, non sacerdotis» («Таким образом Церковь даровала проступки, но Церковь духа через духовного человека, а не Церковь как совокупность епископов. Ведь господами, а не слугами, являются право и суждение; Самого Бога, а не священника»).

В практической церковной жизни монтанизм означал торжество ригоризма. Аскетическая строгость монтанистов в руках такого талантливого полемиста, как Тертуллиан, была дешевым средством, чтобы пятнать своих кафолических противников; он представлял, например, что «психики» (кафолики) потому не приемлют откровений Параклита, «quod doceant saepius jejunare quam nubere» («что чаще учат поститься, чем не вступать в брак»).

Несмотря на то, что центр тяжести монтанизма лежит в нравственной области церковной жизни, он представляет все-таки значительную аналогию с гносисом. Гносис есть тип ересей и, однако, отличен от всех ересей последующего времени; так и монтанизм, при тождестве почвы его и других расколов этого времени, отличен от этих последних. Нравственные идеалы монтанизма были таковы, что их и сама кафолическая церковь считала своими же идеалами. Различие между кафоликами и сектантами заключалось здесь лишь в том деликатном пункте, что церковь признавала подобную строгую дисциплину делом личной свободы каждого христианина, а не предметом ветхозаветно-строгих церковных определений. Поэтому, когда монтанизм был побежден, нравственные его идеалы еще долго продолжали заявлять себя в церкви различными сектантскими движениями. Что разделяло монтанизм и церковь прямо и положительно, это было их воззрение на новое пророчество Монтана, которое кафолическая

церковь вовсе не признавала пророчеством. Но именно на этом пункте монтанизм и соприкасается с гностицизмом.

Гносис расширял источники христианского вероучения, предлагая высшие сравнительно с церковно-каноническими откровения так называемых «пророков» вроде Баркофа, Пархора; обесцвечивая христианство, гносис расширял его до языческого универсализма. Равным образом, признавая все канонические книги, содержащиеся в церкви, Ветхого и Нового Завета, монтанизм хотел дополнить церковное откровение новыми источниками, именно всеми теми пророчествами, которые сообщает Дух чрез своих пророков и пророчиц, которые для монтанизма имели совершенно каноническое значение. Поэтому совершенно справедлив был упрек полемистов против монтанизма, упрек, может быть, имеющий основание в какомнибудь буквальном изречении монтанистических писателей, что по воззрению этих сектантов, Св. Дух гораздо более (plura) сказал в Монтане, чем во всех пророках и апостолах, и даже открыл гораздо более высокие тайны (meliora atque majora) в монтанизме и его пророчествах, чем Христос в Евангелии. Здесь воззрение на усовершаемость христианства заявило себя самым широким образом, несмотря на то, что, по всему своему смыслу, монтанизм можно понимать и как движение, так сказать, ретроградное: он хотел удержать в церковном сознании навсегда то ошибочное воззрение одной эпохи, что земное существование церкви скоро окончится; на этом пункте он никаких поправок и дополнений не допускал. Дополнив таким образом божественное откровение церкви своим собственным учением, монтанизм относится к христианской церкви так же, как гносис. Оба эти движения не столько отрицали церковь, не столько противополагали себя ей, как заблуждающейся, сколько ставили себя над нею, признавая у себя высшие истины, а в церкви только низшие. Замечательно, что монтанисты, как и гностики, себя называли «пневматиками», spirituales, а членов кафолической церкви «психиками», душевными. Здесь сказалось аристократически-гордое воззрение на кафолическую церковь вообще.

Монтанизм, как и гностицизм, в отличие от других ересей последующего времени, охотно допускал, что церковь кафолическая и в настоящее время соблюдает то же самое учение,

которое возвестили ей апостолы, что она ничего в нем, по крайней мере ничего существенного, не изменила. Все другие ереси начинают обыкновенно с положения: мы последуем божественным отцам; в нас именно сохранилось то самое учение, которое церковь содержала издревле и от которого она отступила лишь в недавнее время. В этом смысле, например, высказывались артемониты, уверявшие, что прежде и церковь содержала то самое учение, которое они теперь проповедуют. Напротив, и монтанисты, и гностики находили, что церковь и теперь держится того же самого учения и практики, которых держалась и в век апостольский; но только они были убеждены, что у них есть источник откровения гораздо более высокий, чем тот, которым располагает церковь. Таким образом, для них кафолическая церковь была не столько погрешающею, заблуждающеюся, сколько церковью отсталою. Она остановилась на той ступени своего исторического развития, которая для гностиков и монтанистов была ступенью пройденною. В теоретическом воззрении монтанизма и заключалась главная его отличающая от церкви черта, и восточные полемисты против монтанизма показали лишь глубокое понимание самой сущности этого движения, когда ударили именно на эту сторону монтанизма, на то, что он признает новое, отвергаемое церковью пророчество.

IV. СПОРЫ О ДИСЦИПЛИНЕ И РАСКОЛЫ В ДРЕВНЕЙ ЦЕРКВИ

1. РАСКОЛ КАЛЛИСТА И ИППОЛИТА

Почва, на которой велась борьба, разрешавшаяся расколами, это вопросы церковной дисциплины, имевшие такое важное значение и в монтанизме. В истории сохранились некоторые следы того, как постепенно смягчалась строгая дисциплинарная практика в церкви. Из сохранившихся до нас данных видно, что, например, в римской церкви существуют друг подле друга два воззрения,— можно бы сказать: две партии, если бы это название не вызывало представления о чем-то организованном и оформленном,— воззрение умеренное и строгое. На римской кафедре является ряд лиц умеренного воззрения. *Виктор* (189–198 или 199) еще довольно ригористичен, как показывает положение, занятое им в споре о пасхе; и быть может, не Елевфер, а Виктор колебался в суждении о монтанизме. *Зефирин* (198 или 199–26 августа? 217) бесспорно не был ригористом; своею церковною дисциплиною он вызвал негодование монтаниста Тертуллиана: «audio edictum esse propositum et quidem peremptorium. Pontifex scilicet maximus, quod est episcopus episcoporum, edicit: ego et moechiae et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto» [16]). Наконец, правление *Каллиста* (217–14 октября 222) отмечает собою торжество снисходительной дисциплины. Реформа Каллиста была так широка, что повела к формальному разрыву с партиею строгого соблюдения, которая противопоставила Каллисту своего епископа, первого исторически известного антипапу, св. Ипполита * [17]).

* Об этом мы узнаем только из «Философумен», открытых в 1842 году (греком Миноидом Миною) и изданных в первый раз в 1851 г. На авторство «Философумен» есть 6 претендентов: Ориген, Тертуллиан, Вирон, пресвитер Кай, Ипполит и Новатиан. Первые три — совершенно безнадежные и всеми оставленные.

В своем сочинении Ипполит дает крайне невыгодное изображение своего противника. В лице Каллиста римская кафедра получила, действительно, «многоопытного мужа». Раб по происхождению, он от имени своего господина, христианина Карпофора, вел банкирские операции, обанкротился, хотел спастись бегством, настигнут был Карпофором в ту минуту, когда садился на корабль, бросился в воду, был вытащен и отправлен своим господином работать на ручных мельницах. Христианские друзья упросили Карпофора освободить Каллиста и дать ему возможность оправдаться. Но, сознавая невозможность оправдаться, Каллист задумал покончить с собою мученическою смертию. В одну субботу он явился в иудейскую синагогу, произвел здесь беспорядок и за этот беспорядок отдан был под суд (Ланген делает остроумную догадку, не затем ли в действительности Каллист пришел в синагогу, чтобы поймать нескольких евреев, может быть, состоявших в долгу у него). Praefectus Urbis Фускиан (189–192) отправил Каллиста в сардинские рудники. Но вскоре затем известная Маркия выхлопотала освобождение сардинским исповедникам за имя Христово. Епископ Виктор отделил дело Каллиста от дела исповедников и, не желая освобождения Каллиста, пропустил его имя в поданном списке, но пресвитер Иакинф, приводивший в исполнение указ Коммода, освободил почему-то и Каллиста. Выждав смерти своего господина, Каллист явился в Рим, вошел в доверие Зефирина и сделался самым влиятельным римским пресвитером. Известно,

За *Кая* в свое время стоял *Баур*, но впоследствии и он перешел к Ипполиту, и теперь эта гипотеза не находит себе солидных защитников. *Новатиана* в 1862 г. предложил иезуит *Армеллини*, и в 1878 г. поддерживал иезуит же, иннсбрукский профессор *Гризар*, против которого писал *Гергенрётер*. Тенденциозность этой гипотезы заключается в тайном желании добрых католиков видеть в первом антипапе не святого, каков Ипполит, а раскольника, давно заклейменного этим именем в истории. *Ипполита* в 1851 г. выставил *Якоби*; весьма ценные разъяснения с этой точки зрения сделал в специальном сочинении *J. Döllinger*, Hippolytus und Callistus. Regensburg 1853. В настоящее время это имя поддерживается огромным большинством ученых. Католический профессор *Функ* в 1881 г. сделал пересмотр всех оснований в пользу трех последних претендентов на написание «Философумен» и остановился на Ипполите. Его аргументация, впрочем, нисколько не полнее, чем представленная в известном докторском сочинении профессора *Иванцова-Платонова*, Ереси и расколы первых трех веков христианства. Москва 1877.

что ему Зефирин поручил устройство обширного христианского кладбища, так называемого coemeterium Callisti.

В 217 г. этот человек, вращавшийся в разнообразных слоях общества, испытанный всеми бурями жизни, но не зачерствевший и не озлобленный, сделался преемником Зефирина и так смягчил все еще строгую церковную дисциплину, что в Риме поднялись против него вопли. Ипполит обвиняет Каллиста 1) в том, что он принимает в церковное общение всех отлученных, равно как и возвращающихся из еретических обществ; 2) что он утверждает, будто бы епископ не подлежит низложению, если бы даже впал в смертный грех; 3) он поставил в иерархические степени лиц второбрачных и троебрачных и не низложил даже и тех, которые женились, занимая клировые должности, как будто сделавшие это не согрешили; 4) Каллист покровительствует прелюбодеянию и убийству; 5) при нем дерзнули ввести в церкви второе крещение. В особенных пояснениях нуждаются лишь некоторые из этих обвинений.

Прежде всего вопрос о *второбрачных*. Второбрачных в иерархических степенях, даже в сане епископа, знает уже Тертуллиан. Невозможно решить с положительностию, имеются ли в виду здесь браки, заключенные до крещения, или после него, т. е. затронуто ли было уже здесь различие в воззрениях между римскою и греческою церковью. Дело в том, что восточная церковь утверждала, что крещение — второе рождение, что человек выходит из купели, как отроча младо. Стоя на этой точке зрения, она не хотела знать жизни человека, предшествовавшей крещению, и потому придавала значение только бракам, совершенным после крещения. Крещаемый до крещения мог состоять в трех или четырех браках, но все они по вступлении в церковь забывались. Не так думала западная церковь в лице [своих представителей кроме] Иеронима. Обращая внимание на слова: «исповедую едино крещение во оставление грехов», она говорила, что в крещении оставляются только грехи, брак же не грех; следовательно, браки, совершенные до крещения, законны. Каллист не стал на западную точку зрения. Новый шаг он сделал, по-видимому, только в том, что не низложил женившихся после хиротонии клириков. Соборы начала IV века признают тот факт, что нужно считаться с желаниями посвящаемых. Поэтому, только

в том случае, если человек при вступлении в клир не заявил о своем желании вступить в брак, а потом женился, он был извергаем. Раннее вдовство для клирика было обстоятельством непредвиденным, и можно думать, что тогдашняя церковь не смотрела в подобных случаях так строго, как современная. Могло быть, что и Каллист разрешал вступать в брак по принятии хиротонии. Контекст дает право думать, что речь идет о высших иерархических степенях клира: об епископах, пресвитерах и диаконах. Сам Ипполит рассматривает эти деяния Каллиста, как вопиющие нарушения церковной дисциплины; следовательно, о низших клировых должностях здесь не должно быть речи.

Далее, Каллист обвиняется в покровительстве *прелюбодеянию и убийству.* В основании этого обвинения лежит вот какой факт. Пока христианство держалось преимущественно в низших слоях общества, оно избегало одной чрезвычайно тяжелой коллизии с тогдашним римским правом. Но со времени Коммода христианство начинает быстро распространяться в аристократических кругах Рима, и в римской церкви оказываются молодые христианки сенаторского происхождения, с слишком пылкою кровью, чтобы оставаться незамужними, но найти мужа, равного по общественному положению, было очень нелегко. Между тем христиане уже и тогда относились неодобрительно к смешанным бракам, в особенности бракам христианок с язычниками. Уже Тертуллиан насчитывает чрезвычайно много неудобств, которые вытекают для христиан из подобных сочетаний. Жена — христианка, например, должна скрывать от мужа, куда исчезает ночью, когда праздновалась память мучеников, должна скрывать свои посещения мучеников и исповедников в темницах и пр. А христиан сенаторов в то время, нужно думать, было значительно меньше христианок высокого происхождения. Между тем римское законодательство чрезвычайно ревниво охраняло чистоту аристократической крови, и женщинам сенаторских родов, носившим титул «feminae clarissimae», позволяло браки только с аристократами же. Браков этих женщин с рабами и вольноотпущенниками (liberti) закон не признавал вовсе. Подобные брачные сожития с точки зрения римского права были только concubinatus (в смысле юридического явления, как это было в античной жизни); такие супруги поэтому назывались не мужьями,

a concubinarii. Браки патрицианок со свободнорожденными мужьями из низшего сословия закон признавал, но за такой mésalliance наказывал женщин лишением сенаторских родовых прав; они теряли титул clarissimae (сиятельных). А если они хотели сохранить свое звание, вступая в подобные браки, то должны вступать с лицами низшими не в браки в точном смысле этого слова, не в connubium, а только в contubernium.

Таким образом, брачное римское право ставило христианок сенаторского происхождения пред весьма тяжелою альтернативою: или, выходя замуж, числиться незамужнею, или отказаться от своих прав по происхождению. Христианки не желали последнего, и понятно, как церковь, для которой не было ни раба, ни свободного, могла относиться к таким бракам, которые были незаконны с точки зрения государства. Каллист, как сам раб по происхождению, меньше всего, конечно, был расположен поддерживать аристократические претензии тогдашнего законодательства вопреки точке зрения христианской, меньше, чем другой епископ, способен был смотреть на раба или вольноотпущенника, как на существо низшей природы. Поэтому Каллист признал подобные неравные браки законными по суду церкви. Что подобные гражданско незаконные браки (или законные contubernia) действительно практиковались — это доказано эпиграфически. Есть надгробные написи, на которых читаются имена христианских супругов и муж не носит титула clarissimus, а жена, например, Cassia Feretria, титулуется femina clarissima. Жены, следовательно, не утрачивали сенаторских прав, вступая в брак.

Постановление Каллиста, с точки зрения церкви, единственно законное и единственно возможное, но оно далеко не развязывало всех узлов общественных отношений. Ипполит упрекает своего соперника в том, что он покровительствует прелюбодеянию и убийству. Не знаю, есть ли какая-либо возможность дать удовлетворительный комментарий к первому обвинению. Может быть, Ипполит только выпукло обрисовывает то сомнительное положение, в какое ставили себя патрицианки такими неравными браками. В самом деле, они имели законное гражданское право бросить своих христианских мужей, неравных им по происхождению, и выйти за сенаторов. Закон словно вызывал их на подобный поступок. Но вторую половину обвинения разъясняет

сам Ипполит. Подобные браки вели к роковому вопросу о детях и об их правах. Некоторые аристократические матери желали не иметь совсем детей от своих худородных супругов, а для иных вовсе не желательно было, чтобы в большом свете говорили об их замужестве. Подобный мотив весьма возможен в ту пору, когда огонь первого христианского одушевления охладел (как показывает самая возможность вопроса о сенаторских правах). Были покушения на детоубийство.

Последнее обвинение против Каллиста одно из самых темных. При нем дерзнули в церковь ввести *второе крещение*. Комментарии на это место самые запутанные. Наиболее рискованное мнение принадлежит Гризару. Каллист, по его мнению, признавал крещение еретиков состоятельным, т. е. подле единого церковного крещения допускал другое крещение. По Бауру, здесь речь идет об упомянутом в «Философуменах» элкесаите Алкивиаде, который действительно повторял крещение. Дёллингер полагает, что Ипполит упрекает Каллиста лишь за то, что он не прервал церковного общения с Агриппином, епископом карфагенским, который узаконил на соборе перекрещивание еретиков. Ланген полагает, что Каллист перекрещивал еретиков, т. е. суровый и трудный путь примирения их с церковью чрез покаяние заменял легким актом крещения. Но в этом случае при Каллисте римская церковь держалась бы совсем не той практики, какой спустя 30 лет при Стефане. Поэтому приходится отдать преимущество гипотезе Дёллингера.

Все эти дисциплинарные послабления Каллиста осложнились еще его весьма не точной терминологией в учении о Троице. Каллист обзывал субординациониста Ипполита двубожником, Ипполит считал Каллиста ноэтианином или савеллианистом. Горючего материала было достаточно для того, чтобы ригористическая партия с епископом Ипполитом во главе составила особое общество. Ипполит третирует сторонников Каллиста, как секту (σχολή). Но у него самого там и здесь прорывается сознание, что он почти одинок в протесте своем против своего соперника. Видимо, огромное большинство было на стороне Каллиста, а малочисленная партия Ипполита теряла своих членов очень быстро: на сторону Каллиста переходили все те, которые становились объектом суровой дисциплины ригористов.

Полагают, что раскол пережил и Каллиста и его преемника Урбана. Основание для этого — известие в Catalogus Liberianus, что одновременно сосланы были епископ Понтиан и пресвитер Ипполит в 235 г. в Сардинию. Может быть, эта ссылка вызвана была последними вспышками борьбы между разделившимися христианами, которые, затем соединившись между собою, поставили епископом Антероса. Во всяком случае, в известных нам документах, касающихся раскола Новатиана, нет никакого намека на этот предшествующий разрыв в римской церкви. Это молчание говорит не в пользу продолжения раскола Ипполита; от Понтиана до Корнелия всего 16 лет.

Западные ученые обыкновенно сардинскою ссылкою и оканчивают историю Ипполита: полагают, что он не перенес вредного сардинского климата. Наш ученый Иванцов-Платонов отождествляет нашего Ипполита с Ипполитом, подателем послания Дионисия александрийского (ἐπιστολὴ διακονική) римским христианам (Eus. h. e. VII, 46), затем с Ипполитом, антиохийским пресвитером, с Ипполитом пустынником и Ипполитом священномучеником, пострадавшим при Клавдии II (268–270), и полагает, что Ипполит антипапа мог дожить до 270 года. Из всех этих позднейших Ипполитов хорошо засвидетельствован исторически только Ипполит, податель послания Дионисия александрийского.

2. РАСКОЛЫ НОВАТА И НОВАТИАНА

Довольно близкую аналогию с этим первым римским расколом представляет и второй здешний раскол — новатианский. Во главе недовольных здесь становится человек высокообразованный и в общем довольно симпатичного характера. Мотив протеста — тоже строгое соблюдение, ригоризм, возмущенный смягчением церковной дисциплины. Борьба партий и здесь велась средствами аналогичными, т. е. путем преувеличенно темной обрисовки характера противника, в данном случае — представителя ригористической партии.

Но новатианскому расколу в Риме предшествовал еще раскол *Новата и Феликиссима* в Карфагене.

В 248 г. на епископскую кафедру Карфагена был избран Тасский Цецилий Киприан. Против него весьма скоро составилась оппозиция из 5 пресвитеров с Новатом во главе. Кажется, здесь вопрос о церковной дисциплине в том смысле, в каком он ставился в борьбе между Каллистом и Ипполитом, не имел места: недовольны были личностию Киприана и отложились от него. Мотив недовольства, не разъясненный фактически, угадать довольно нетрудно. Киприан, весьма уважаемый в церкви, как характер, приобретший эту завидную репутацию еще будучи язычником, крестился недавно, в 245–246 г.; следовательно, через 2–3 года сделался епископом кафедры, первенствующей во всей Африке. Более чем возможно, что лица, давно уже состоявшие в клире и имевшие по существовавшей церковной практике совершенно законное право быть возведенными в высшие степени, почувствовали себя несколько затронутыми этим избранием почти неофита. По-видимому, на первое время Киприану удалось примириться с партиею, против него враждовавшею. Однако Новат скоро пошел еще дальше. Без ведома Киприана и против его воли он поставил приближенного ему Феликиссима диаконом при своей церкви. Затем в Карфагене прошли слухи о злоупотреблениях Новата по управлению церковным имуществом, появились возмутительные рассказы о его жестоком обращении со своим престарелым отцом и беременною женою, так что под давлением своей паствы Киприан назначил день, в который намеревался произвести дознание по делу о Новате.

Но случилось, что в промежуток этого времени началось гонение Декия, и дела приняли другой оборот. Киприан для блага паствы счел нужным скрыться от преследования. Он продолжал своими посланиями, которых до нас сохранилось 13, руководить делами церкви из своего убежища. В его убеждениях, между тем, под влиянием пастырского опыта произошла значительная перемена. Этот епископ, несомненно высококафолический, симпатизировал, однако, монтанисту Тертуллиану. Киприан до конца жизни оставался почитателем Тертуллиана, каждый день прочитывал сколько-нибудь страниц из его сочинений и просил своего секретаря подать книгу не иначе, как словами: «da magistrum» («дай учителя»). Совершенно в духе Тертуллиана Киприан рассуждал, что грехи против Бога может

простить только Сам Бог, следовательно, высказывался за всежизненное покаяние впавших в тяжкие грехи против Бога, находил, что церковь даже при смерти не должна давать прощения в них кающемуся. Но теперь, по зрелом обсуждении, в особенности под влиянием гонения, он пришел к мысли, что падшим никак не следует отказывать в надежде на мир с церковию после долгого и тяжкого покаянного искуса. В самом деле, рассуждал он, вина прелюбодея не хуже ли и не тяжелее ли, чем грех либеллятика? И церковь не отказывает первому в прощении. «И какая насмешка над братскими чувствами, какая жалкая уловка для несчастных — увещевать их к удовлетворению за грехи покаянием — и отказывать в исцелении по удовлетворении, говорить нашим братьям: плачь и лей слезы, воздыхай и дни и ночи, прилагай все усилия омыть и загладить твой грех,— но после всего этого ты все-таки умрешь вне церкви: ты сделаешь все, чтобы заслужить мир, и, однако, не получишь мира, которого ты ищешь».

Киприан отдал в этом смысле распоряжение оставшимся заведовать управлением пресвитерам: отпадшим от христианства они должны обещать возможность принятия в церковь по зрелом обсуждении, т. е. после соборного совещания епископов, когда гонение прекратится. Но поведение Киприана и его изменившееся воззрение для врагов его было находкою. «Бегство» карфагенского епископа шокировало даже пресвитеров римских, sede vacante управлявших делами церкви, так что они в послании к карфагенской церкви, при всей сдержанности тона, позволили себе напомнить слова Евангелия о наемнике, *«ему же не суть овцы своя»*, который *«видит волка грядуща, и оставляет овцы и бегает»* (Иоанн. X, 12). А Феликиссим с товарищами прямо заявлял, что сам Киприан, некогда столь строгий, есть падший, потому что бежал от гонения. Понижение требований в отношении к падшим далеко не удовлетворяло видам Феликиссима. Прикрываясь уважением к последней воле мучеников, Феликиссим требовал всем, предъявлявшим от них так называемые libelli pacis, немедленного и полного прощения и принимал падших толпами. Таким образом, церковь сектантов сделалась убежищем всех отпадших от христианства и всех недовольных тяжелыми требованиями, которые предъявляла церковь.

Своею угодливостью и почтением партия Феликиссима умела привлечь на свою сторону исповедников и вооружить их против епископа. Положение для Киприана было очень затруднительное. Сам он за это время мог только превозносить подвиги исповедников и мучеников, что он и сделал. Но теперь он убедился, что их авторитет будет для него весьма серьезным препятствием к проведению церковной дисциплины. Геройское стояние за веру Христову далеко не всегда предполагало высокое разумение христианства и пастырскую духовную опытность. Дошло дело до того, что некоторые исповедники начали писать свои записки в диктаторском тоне. Например: «Все исповедники папе Киприану salutem. Знай, что всем, о которых у тебя идут рассуждения, мы дали мир. Поручаем тебе уведомить о сем и прочих епископов. Желаем тебе иметь мир со святыми мучениками». Один из мучеников, Павел, дал оставшемуся после него исповеднику такое простое поручение: «Всех, которые попросят у тебя мира, дай от моего имени». Если так писали исповедники, то поднимались требования и со стороны самих падших. Некоторых епископов они осаждали толпами и требовали себе церковного общения не как милости, а как должного; предъявляли свои libelli pacis с угрозами.

Таким образом, Киприан должен был употреблять все средства к тому, чтобы урегулировать, с одной стороны, деятельность исповедников, с другой — сдерживать требование падших, желавших церковного общения. Исповедников он стал просить, чтобы в деле выдачи libelli pacis они были осторожны, т.е. не выдавали записок безыменных (на предъявителя) с простою формулою: «пусть он имеет общение со своими (communicet ille cum suis)», а обозначали имя того лица, которому дают, и выдавали бы только тем, которых обстоятельства были им действительно известны. Да и самые ходатайства мучеников Киприан готов был с уважением принимать к сведению, но не к исполнению. Он говорил о падших: «Пусть они стучат в двери церкви, но не должны выламывать их; пусть они являются стоять на страже во вратах в небесный лагерь, но вооружившись только смирением: они должны понимать, что они не более как дезертиры». В продолжение гонения Киприан пошел дальше в уменьшении строгости дисциплины. Именно, когда в знойное

время года появилась чума и многие падшие умирали, не вступив в церковное общение, Киприан дал поручение пресвитерам, чтобы ввиду смертной опасности они принимали кающихся, не дожидаясь разрешения епископа.

Столкновение Киприана с партиею недовольных в то время произошло еще и по вопросу о церковной милостыне. Именно, Киприан отправил от себя в Карфаген комиссию, которая должна была обсудить, кому следует выдавать пособие от церкви. Но Феликиссим с угрозами говорил всем своим единомышленникам, что все, которые обратятся к Киприану за милостынею или получат ее от Киприана, те будут лишены общения с его церковью. Таким образом, беспорядки приняли значительный размер.

Когда гонение стало ослабевать и Киприан мог возвратиться к своей пастве, около пасхи, которая приходилась в 251 г. на 23 марта, был собор епископов в Карфагене, оставшихся после гонения. Все они, по зрелом обсуждении вопроса о Новате и Феликиссиме, лишили их церковного общения. Затем собравшиеся епископы занялись вопросом о падших. Здесь, конечно, жизнь предстала со всем разнообразием положений, которые не поддаются одной определенной формуле. Рассудили, что отказывать в прощении всем не следует, потому что это было бы несправедливостью, так как вины падших были далеко не равны. Одни, например, мужественно стояли за веру долгое время и отреклись лишь после того, когда жестокие истязания стали невыносимы. Другие употребляли все возможное, чтобы избежать участия в жертвоприношениях, и отделывались лишь ложным удостоверением того, что принесли жертву. А иные, напротив, сами явились для принесения жертвы. Различие было очень большое. Затем нужно обращать внимание не только на прошедшее, но и на будущее. Гонение Декия, по выражению современников, оставило церковь покрытою развалинами; падшие были везде. Лишить навсегда их общения с церковью, это значит слишком сократить число христиан, ограничить внешнюю миссию церкви, и вместо добра можно наделать лишь зла. Все эти лица могли примкнуть или к еретикам, или прямо отпасть от христианства в язычество. Кроме того, было немало таких, которые оскверняли свою совесть получением libelli от языческой

власти и тем самым спасали от преследования весь дом, так что вся семья их оставалась христианскою. Если их отлучить навсегда, они могли увлечь за собою и свои семьи. Поэтому нужно со всею осторожностию относиться к этим различным обстоятельствам. Установлены были две грани. С либеллятиками решено было поступать легче, т. е. после довольно продолжительного искуса дозволить принимать их в церковное общение. Затем с sacrificati и thurificati решено было поступать более строго, именно, покаяние их должно продолжаться всю жизнь, и они должны получать мир в самые последние минуты своей жизни. Впрочем, в отношении к этому последнему пункту произошло потом смягчение, именно, когда в 252 году возобновилось гонение при Галле, снова собрался собор в Карфагене 15 мая, и здесь, после долговременного обсуждения, решили даже осквернивших себя жертвоприношением принимать в церковное общение.

Во всем этом прогрессе смягчения дисциплины весьма характеристично, как воззрение, до крайности, до ригоризма церковное, в конце концов разрешается мерами снисходительности. В данном случае Киприан, руководивший собором, отправлялся от своего воззрения на кафолическую церковь, как единоспасающую. Из этого понятия, конечно, истекла и самая строгость в отношении к падшим. На этом же понятии утверждается и тот пункт в учении Киприана, что крещение еретиков совершенно несостоятельно. Но имея пред собою древнее воззрение, что оскорбивший Бога отпадением от Христа может получить разрешение только посредством нового крещения, baptismus sanguinis, Киприан, исходя из своего воззрения на церковь, должен был прийти к мысли, что церковь должна дать мир этот еще при жизни падшего, потому что и самое «крещение крови» возможно только в церкви. Именно, чтобы падшие проявили ту твердую и живую веру в Бога, которая свидетельствуется кровию, нужно, чтобы в этих лицах действовала благодать, нужно сделать их причастниками благодати. И как единственная носительница благодати, церковь и должна дать благодать покаявшимся для этих решительных минут. Поэтому ввиду того, что многие падшие могут искупить свой грех мученичеством, решено не отказывать будущим мученикам в таком подкреплении, как тело и кровь Христова.

Лишенные церковного общения, схизматики не остановились в своих происках. Они решились избрать своего карфагенского епископа, и выбор их пал на пресвитера Фортуната. Кажется, к 15 мая 252 г. схизматики уже подыскали 5 епископов, которые за разные вины, частью за отступничество от веры во время гонения, лишены были кафолическою церковью церковного общения. Они рукоположили Фортуната и составили сектантскую церковь. Для поддержания своего авторитета отщепенцы распустили молву, что будто бы их епископа рукоположили 25 епископов. Они попытались завязать переговоры о церковном общении с Римом, но встретили здесь очень энергичный отпор.

Новат, между тем, вступил уже ранее в общение с партиею *Новатиана* в Риме. Известно, что после смерти римского епископа Фабиана (250 янв. 20) римская церковь более года управлялась пресвитерами. Между ними выдавались Моисей, скончавшийся исповедником, и Новатиан, самая известная тогда литературная сила римской церкви [18]). Совет пресвитеров, когда к нему партия Новата обратилась с просьбою об общении, в самом начале отказал в этом. Тем не менее Новат повел в Риме агитацию так успешно, что привлек на свою сторону Новатиана и произвел в Риме раскол более важный, чем раскол карфагенский. По странному контрасту, партия Новата в Карфагене ратовала за принятие всех падших в церковное общение. Напротив, Новатиан в Риме сгруппировал около себя самые ригористические элементы. При отсутствии фактических данных, невозможно решить, однородность ли принципов сблизила теперь Новата с Новатианом, или же первый был ловкий интриган, действовавший не справляясь с принципами.

В начале марта 251 г. римская церковь поставила епископом безвестного дотоле пресвитера Корнелия. С формальной стороны выбор Корнелия был вполне законный. Он был рукоположен 16 епископами. Но противники его, недовольные его отношением к падшим, противопоставили ему пресвитера Новатиана. Этот последний, прежде высказывавшийся в смысле практики, временно установленной Киприаном, теперь сделал почему-то шаг в другом направлении и стал отрицать за церковью право принимать в свое общение падших. О характере Новатиана мы

узнаем, главным образом, из послания противника его Корнелия к антиохийскому епископу Фабию. Здесь Корнелий рисует Новатиана в самых черных красках.

По его словам, вера Новатиана началась с того, что он впал в беснование, отдан был на попечение экзоркистов, крещен на смертном одре обливательным крещением клиников, выздоровел и, однако, не получил епископского запечатления, т. е. не был конфирмован; поэтому он считался неспособным к прохождению иерархических должностей. Лишь в виде исключительной меры епископ Фабиан против желания клира поставил Новатиана в пресвитеры, вероятно, уважая в нем литературные дарования. Но в предшествующее гонение Новатиан запятнал себя еще трусостью. Когда его просили помочь братьям, он отказался от пресвитерства и сказал: «Я держусь другой философии». (Действительно, Новатиан удалился из Рима и занялся литературною деятельностью). Новатиану удалось привлечь на свою сторону несколько уважаемых в Риме пресвитеров и исповедников; но заметив его честолюбивые планы, исповедники и пресвитеры взяли с него клятвенное обязательство, что он никогда не примет епископского сана. Новатиан не сдержал этой клятвы. Заманив в Рим под предлогом соборных совещаний трех простецов — итальянских провинциальных епископов, он продержал их взаперти до 4 часов пополудни и затем, когда они уже были в нетрезвом виде, принудил их рукоположить его. После один из этих епископов со слезами умолял о прощении. Он был принят как простой мирянин; остальные два епископа низложены римским собором, признавшим Корнелия законным епископом. Наконец и исповедники оставили его сторону и обратились к церкви. Видя, что его партия убывает со дня на день весьма быстро, Новатиан решился на такой отчаянный способ: причащавшихся у него он хватал за руки и говорил: «Клянись мне телом и кровию Господа нашего Иисуса Христа, что ты никогда не оставишь меня и не перейдешь к Корнелию»,— и несчастный не прежде получал Св. Тайны, как сказав вместо обычного «аминь»: «Я никогда не перейду к Корнелию».

В свою очередь Новатиан, насколько известно, обзывал Корнелия либеллятиком. Вероятно, в поведении Корнелия был повод к такому неосновательному в существе обвинению, равно

как и в преувеличенном описании Корнелия есть фактическая основа. Сам Новатиан уверял Дионисия александрийского, что он принял епископский сан поневоле. Во всяком случае, нужно думать, что это не был такой дурной характер, каким он является по описанию Корнелия: достаточно указать на то, что Дионисий александрийский пишет к нему, уже как к раскольнику, называя его «братом», и увещевает его добровольно отказаться от того сана, к принятию которого его, по его словам, принудили. А Сократ уверяет, что при Валериане Новатиан скончался мучеником.

И Корнелий и Новатиан обращались с общительными посланиями к различным епископам. Собор Карфагенский, подобно римскому, решил дело в пользу Корнелия и мягкой дисциплины. Энергическое содействие Киприана и поддержка Дионисия александрийского, конечно, немало содействовали торжеству дела Корнелия. И Новатиан не оставался без лиц сочувствующих. О Фабии антиохийском известно, что он склонялся в пользу схизматиков по уважению к строгости правил новатиановой партии и, может быть, даже к личному характеру Новатиана, насколько он мог быть ему известен из других источников. Многие отцы собора Антиохийского хотели также поддерживать Новатиана; во главе их стоял Фирмилиан кесарийский, приглашавший Дионисия александрийского на этот Антиохийский собор. На западе особенно энергично поддерживал Новатиана впоследствии епископ арльский Маркиан, за это и низложенный.

Раскол Новатиана оказался более живучим, чем раскол Новата и Феликиссима в Карфагене. Это видно уже из того, что на сторону Новатиана становится некоторая часть уважаемых епископов. Да и сам Новатиан имел все же рукоположение, которое было не столь законно, как постановление Корнелия, но — нелегко сказать, было ли недействительно. Во всяком случае, этот раскол пережил своих основателей. Новатиане всегда стояли на стороне самой строгой церковной дисциплины. О воззрениях этой секты мы узнаем в особенности из писателей V века. В принципе новатиане не были против права церкви прощать кающихся грешников. Но они находили, что гораздо целесообразнее предоставить это прощение Богу, что раб не должен прощать согрешивших против его Господа. Ввиду такого взгляда на

права и обязанности церкви, они считали себя исключительно обществом «чистых», καθαροί. На кафолическую церковь они смотрели как на запятнавшую себя общением с грешниками (падшими).

Распространившись не только на западе, но и на востоке, новатиане встретили благоприятную почву в тех местах, по которым прошло движение монтанизма. Во Фригии произошло слияние монтанизма с новатианством; здесь дело дошло до того, что объявлен совершенно недозволенным второй брак. Вообще со стороны многих христиан новатиане пользовались уважением, потому что, с догматической точки зрения (в учении о Троице и о Христе), они представлялись православными, и их главное отличие от кафоликов состояло лишь в замечательной строгости их нравов. Ввиду этого многие государи, издававшие указы о преследовании других еретиков и сектантов, делали прямое исключение в пользу новатиан. В эпоху арианства, по некоторым известиям, православные даже расположены были вступить в общение с новатианами (в Константинополе). Новатиане держались, вероятно, до VII в. В VI в. в Александрии эти сектанты представляют из себя еще столь значительную силу, что православный патриарх александрийский Евлогий (579–607), современник Григория Великого, должен был писать против них особое, не дошедшее до нас сочинение.

Вопрос о слабой или строгой церковной дисциплине продолжал занимать собою умы. В гонение Диоклетиана из-за дисциплинарного вопроса отделились от церкви еще две секты: донатисты и мелитиане.

3. СПОР О КРЕЩЕНИИ ЕРЕТИКОВ

Чтобы разъяснить содержание раскола донатистов, как догматического учения, важно взять его в связи с историею споров о крещении еретиков, потому что связь между воззрениями, развитыми здесь, и учением донатистов весьма тесная.

Вопрос о крещении еретиков связан с историею слова «ересь». Это слово в древнейший период церковной истории прилагалось собственно к гностикам, потому что других еретиков в то

время в наличности не было. А содержание гностицизма таково, что с полным правом можно поставить вопрос о том, считать ли гностиков христианскою сектою, или языческою. Христианское вероучение у гностиков подвергалось слишком важному искажению, чтобы можно было затрудняться над вопросом: крестить ли *гностиков*, если они приходили в церковь, или не крестить? Таким образом, древнейшая церковная практика по этому вопросу сводилась к тому, что и еретиков принимали в церковь чрез крещение. Для Сирии это засвидетельствовано «Постановлениями апостольскими», для Малой Азии — двумя соборами, Иконийским и Синнадским, для Африки — Карфагенским собором при Агриппине и, наконец, для александрийской церкви — Климентом александрийским. Исключение из этой обычной практики представляли лишь те случаи, когда человек, крещенный в православной церкви, обращался затем в гностицизм и наконец опять возвращался в церковь. Таких лиц принимали только чрез возложение рук, т. е. чрез покаяние, потому что, очевидно, общее правило к ним неприменимо: они крещены были самою же церковью. Это были церковные овцы, но только заблудшие и теперь снова возвращающиеся к церкви.

Появление *монтанизма* составляет эпоху в истории этого вопроса. В первый раз появляется на сцене ересь или, может быть, вернее сказать — схизма, догматика которой вполне совпадала с церковною и представляла не извращение ее, а лишь незаконное дополнение. Представители кафолической церкви весьма скоро почувствовали, что здесь они имеют дело с фактом новым, с задачею, которой предшествующая практика еще не разрешила, и потому поставили прямо вопрос о том, как смотреть на крещение, совершаемое монтанистами. Соборы Иконийский и Синнадский и Карфагенский при Агриппине (ок. 220 г.) решили, что и монтанистов нужно принимать в церковь чрез крещение.

Но вопрос опять с новою силою заявил себя, когда церкви пришлось ведаться с *новатианами*. Эта секта была только схизмою, против догматики которой нельзя было поставить даже тех возражений, которые вызывало учение монтанистов,— до такой степени новатиане были близки к кафолической церкви. Но, с своей стороны, новатиане перекрещивали переходящих

к ним из православия. Практические счеты с новатианами приходилось вести главным образом, если только не исключительно, римской церкви. Римские епископы ожидали лишь благотворного в миссионерском смысле действия на новатиан, если они отнесутся к ним снисходительно. Этим надеялись привлечь большее число новатиан в лоно церкви. Принимая новатиан чрез возложение рук, а не чрез крещение, церковь тем самым подчеркивала свою собственную снисходительность и ригористичную жесткость сектантов, которые перекрещивали кафоликов. Крестить новатиан нежелательно было уже и в тех видах, чтобы не походить на самих новатиан. Даже возбужден был вопрос о том, не принимать ли новатиан, занимавших в сектантстве клировые должности, в церковь в тех же степенях, какие они занимали в схизме. В таком виде вопрос о новатианах поставлен был при епископе римском Стефане (с середины мая 254 г., † 2 августа 257).

Практика римской церкви произвела впечатление даже на христиан африканских. Некоторые лица стали обращаться к *Киприану* за разъяснениями по этому поводу. Карфагенский епископ был человек с крепко сложившимися убеждениями в отношении к спорному вопросу. Не без влияния на его поведение, конечно, остался и тот факт, что для африканской церкви новатианство было чужою бедою; а в подобных случаях человек бессознательно становится строгим принципиалистом, теоретиком, на воззрения которого влияет только логика, нисколько не умеряемая психологическими данными, которые человек получает из практических сношений с сектантами. Киприан решил вопрос в смысле существующей африканской практики.

В 255 году *Карфагенскому собору*, состоявшему из 31 епископа, тот же самый вопрос поставили 18 нумидийских епископов. Спрашивали: действительно ли крещение у еретиков и схизматиков? Карфагенские отцы ответили решительным «нет». В следующем году *Карфагенский собор* из 71 епископа из Африки и Нумидии снова обсудил этот вопрос и опять пришел к тому же решению. Об этом Киприан уведомил римского епископа Стефана, отправив к нему и акты собора. Киприан защищал свою точку зрения со всем полемическим жаром. Но всегда и послания свои по этому вопросу оканчивал заявлением, что

своего воззрения он не возводит в закон для других епископов, что каждый епископ должен руководствоваться своими собственными убеждениями, как лицо, имеющее дать ответ Господу за свои действия.

Когда карфагенские послы с актами собора и сопровождавшим их посланием Киприана прибыли в Рим, то *Стефан*, знавший о содержании актов, не только отказал им в церковном мире и общении, но и в простом человеческом гостеприимстве, не только не допустил их до беседы с собою, но и всем в своей пастве запретил давать им кров, принимать в дом. Отправлено было из Рима в Африку послание, в котором Стефан во имя предания римской церкви, хранимого от апостолов Петра и Павла, требовал, чтобы африканцы переходящих еретиков не крестили, а только возлагали на них руки in poenitentiam (в знак покаяния), и чтобы не вводили новшества против предания. Киприана папа обзывал лукавым делателем, лжехристианином, лжеапостолом и, кажется, формально ему и его сторонникам отказывал в церковном общении. Около этого же времени в том же смысле папа писал и на восток, Елену тарсскому и Фирмилиану кесарийскому, чтобы еретиков не перекрещивали. Кажется, и здесь папа требовал покорности римской практике или грозил отлучением от церкви.

Дионисий Великий александрийский сам был в пользу римской снисходительной практики, но здесь выступил примирителем. Он писал папе, чтобы он не возмущал того мира, которым все церкви пользуются теперь. Он знал, что восточные церкви опираются, во всяком случае, на постановление своих древних и авторитетных соборов, а в законе написано: «не передвигай пределов ближнего твоего, которые положили отцы твои».

Киприан, когда ему сделалось известным отлучающее послание папы, собрал в сентябре того же 256 г. второй *собор в Карфагене*, на котором присутствовало 87 отцов. Вопрос о крещении еретиков пересмотрен был снова, основания повторены и усилены, и заключительное решение осталось то же самое. Затем Киприан завязал сношения с Фирмилианом, епископом Кесарии каппадокийской. К нему он отправил посла с посланием, препроводил и свою переписку со Стефаном по этому вопросу. Как и следовало ожидать, ответ Фирмилиана получен

был самый сочувственный. Он примкнул ко всем пунктам в аргументации Киприана и о Стефане отзывался, что, отлучив от себя все церкви востока, папа в сущности только сам себя отлучил от церкви.

Этот вопрос пережил самих действующих лиц последнего спора. Он продолжал волновать церковь и при Ксисте II (с конца августа 257 – 6 августа 258 г.). Ксист, во всяком случае, не поддерживал полемического тона Стефана и вступил в церковное общение с Африкою и Малою Азиею. Даже при преемнике Ксиста Дионисии римском (22 июля 259 – 27 декабря 268 г.) Дионисий александрийский вел какую-то переписку, касавшуюся Лукиана, преемника Киприана карфагенского. Вопрос заглох сам собою, и окончательное решение по нему состоялось лишь в 314 г. на Арльском соборе (прав. 8), который постановил, что еретиков, обращающихся в церковь, должно допрашивать, как они веруют во Св. Троицу, и если они веруют православно, то следует принимать их без перекрещивания. В этом смысле состоялось впоследствии и вселенское церковное решение (Трулл. 95; Констант. I, 7; Ник. I, 8).

Прежде обсуждения догматической стороны спора, нужно коснуться пунктов, осложняющих вопрос о крещении еретиков.

а) Сторонники римской церковной практики, как на мотив своего решения, указывали на факт *перекрещивания* переходящих из кафоличества *у самих новатиан*. Следовательно, кафолическая церковь per antithesin должна принимать обращающихся к ней без перекрещивания. Этот мотив Киприан отклонил блистательно, выставив принцип, единственно правильный: кафолическая церковь должна идти своим царственным путем, не обращая внимания на то, что делается у еретиков; она должна сознавать свое собственное высокое достоинство и руководствоваться только своими основаниями и своими положениями. Обращать внимание на то, что делается у еретиков, опасно и потому, что это повело бы слишком далеко. Например, у новатиан существует иерархия; чтобы не походить на новатиан, не должно ли и кафолической церкви отменить иерархию?

б) Сторонники римской практики выставляли desideratum, не следует ли обращающихся *новатианских клириков* принимать в их иерархических степенях? Киприан отвечает решительным

отрицанием. Не следут принимать в иерархических степенях даже тех новатиан, которые свои иерархические степени получили в кафолической церкви. Они обратили то оружие, которое дала им церковь, против нее самой, поэтому не имеют права употреблять его по обращении в церковь. Тем более это следует сказать о хиротонисованных у новатиан епископах. Принимая этих лиц в их сане, церковь оскорбила бы тех из своих пресвитеров, которые никогда ей не изменяли. Что можно дать в награду им, если такие высокие преимущества предоставить обращающимся сектантам? Последние должны довольствоваться лишь тем, что церковь принимает их как кающихся и дает им свое общение.

в) Затем в качестве основания своих действий защитники римской практики ссылались на *предание*, идущее от времен апостолов. Киприан, как и Фирмилиан, оспаривает тот факт, чтобы подобное предание существовало. Они обращались к новозаветному Священному Писанию и здесь нигде не находили указаний, чтобы еретики могли быть принимаемы без перекрещивания. Напротив, всюду слышится только строгое осуждение ереси. Даже те случаи, на которые могли сослаться представители римской практики, как на свидетельство в свою пользу, сюда не относились: именно, здесь речь могла идти лишь о тех лицах, которые принадлежали к церкви, потом перешли в ересь и затем снова обратились к церкви.

г) Наконец представители римской церкви ссылались на свой *обычай — consuetudo*. Но Киприан отвечал: обычай, если на его стороне не стоит истина, есть только старое заблуждение, которое должно уступить место истине (veritas praevaleat et vincat; nam consuetudo sine veritate vetustas erroris est). Таким образом рассчитывались в Африке со всеми формальными основаниями и случайными мотивами действования римской церкви.

В чем же состоит догматика той и другой стороны?

а) И Стефан и все его противники одинаково признавали факт, что крещение *едино* и потому самому *неповторяемо*. Киприан решительно протестовал, когда его обвиняли, что он перекрещивает. «Мы не перекрещиваем, мы крестим». По воззрению Стефана, нужно рассуждать таким образом: так как крещение неповторяемо, то получившего правильное крещение

в сектанстве не следует крестить снова при обращении его в церковь. Киприан, напротив, рассуждал иначе: так как крещение есть едино, то оно есть или у еретиков, или в церкви. Если совершенное еретиками крещение правильно, сама церковь не имеет крещения. А так как церковь должна иметь то крещение, которое есть едино, то, следовательно, крещение еретиков нельзя считать за крещение.

б) В споре между римским и карфагенским епископами сталкивались два принципа, одинаково высокие. Точку зрения, на которой стоял Стефан, можно обозначить, как точку *христианско-догматическую*, христианско-богословскую. Основанием воззрений Стефана служило представление о величии того, что внесло в мир христианство. Христианство принесло человечеству такие высокие блага, что они не теряют своей ценности, в чьих бы руках они ни находились, даже в руках недостойных. Даже в сектантских обществах *христианская вера* должна иметь свою известную действенность, свою отчасти священную силу. На иной точке зрения стоял Киприан; эту точку можно назвать *церковною*. Епископ карфагенский был решительным и замечательным защитником церковного единства. Он учил, что *церковь* не только едина (una), но и *единственна* (unica). Как истинная, она должна обнимать собой все церкви как их естественный и нормальный союз. Как единственная, церковь тем самым полагает, что кроме ее одной нет другой церкви и что не в церкви, то не есть церковь. Важность союза с церковью Киприан понимал так высоко, что, например, сектантских мучеников, пострадавших за веру во Христа, не признавал исповедниками. Для них даже крещение кровью не имело действенности: «Не может иметь Бога своим Отцом тот, кто не имеет церкви своею матерью»,— так рассуждал Киприан и в своем трактате «О единстве церкви», и в полемике со Стефаном из-за вопроса о крещении еретиков. Смотря на все, окружающее церковь, как не на церковь, Киприан игнорировал всякое различие в том, что существовало вне церкви. В существе дела, кто не во Христе, тот против Христа, кто не собирает, тот расточает (Лук. XI, 23). Поэтому все сектанты, будут ли то еретики или раскольники, представлялись ему в одинаково темном виде. Он знает для всех только название «adversarii Domini et antichristi» («противники Господа

и антихристы»). Даже различие между ними, как христианами и язычниками, он признавать не хочет, ссылаясь в данном случае на Матф. X, 5–6. Когда Христос посылал апостолов на проповедь, то дал им заповедь: «*На путь к язычникам не ходите и в город самарянский не входите, а идите наипаче к овцам погибшим дому Израилева*». Здесь самаряне, видимо, поставлены на один уровень с язычниками. Самаряне представляли еврейскую секту, схизму, или ересь. Следовательно, для Христа всякий сектант, схизматик, еретик должен быть тем же, чем является язычник. Кто не в церкви, тот должен быть для церкви как язычник и мытарь. Понятно, как мог Киприан, стоя на такой точке зрения, рассуждать о всем, что делается у еретиков. Все, что у них делается, несостоятельно и ложно. Ни одному из их действий церковь не должна давать своей аппробации, поэтому крещение, совершенное еретиками, не очищает, а лишь оскверняет.

в) И Киприан, как и Стефан, конечно, признавали то идеальное concretum христианской жизни, которое описывается в словах апостола: «*Един Господь, едина вера, едино крещение*» (Ефес. IV, 5). Но при данных исторических условиях Стефан взглянул на дело практически, не позволил отуманить свой взор какими-нибудь полемическими предубеждениями. Для него ставился вопрос о том, как быть в тех случаях, где «един Господь и едина вера», но не едина церковь? На какую сторону поставить здесь «едино крещение»? Не вдаваясь в какие-нибудь утировки воззрений отщепенцев, Стефан признал, что еретики обладают, во всяком случае, таким высоким благом, как вера в Бога, в Троицу. Поэтому крещение, совершаемое еретиками во имя Св. Троицы, нужно признать правильным. Таким образом, благодать крещения, по воззрению Стефана, следует за верою; отправляясь от веры, можно прийти к относительной благодати. По мнению Киприана, нужно отправляться не от веры, а от церкви. Прежде чем ставить даже вопрос о том, есть ли у еретиков крещение, нужно спросить, есть ли у них церковь; если нет церкви, то нет и крещения. Но даже такой постановки дела, какую принимал Стефан, т. е. един Господь, едина вера, но не едина церковь, Киприан не желал допустить. Он расположен был, правда, настаивать на том, что при подобном разделении благодать последует церкви, потому что все те блага, которые даны во

Христе, даны только в церкви и для церкви. Он ссылается на то, что *единство веры* в данном случае не спасает, и указывал как на пример на отделение от ветхозаветной церкви Корея, Дафана и Авирона. Они содержали ту же веру в единого истинного Бога, хотели служить тому же Иегове, но отступили от церкви и за это поглощены были землею. В таком же отношении к церкви стоят и все сектанты. Но Киприан оспаривал даже тот тезис, что сектанты обладают единством веры и единством поклонения истинному Богу. Он находил, что все, что делается у еретиков, как бы ни напоминало церковь, имеет сходство лишь видимое. О единстве веры у сектантов с церковью не может быть речи, потому что не может быть единого символа веры. При своем крещении новатиане должны спрашивать крещаемого: «Веруешь ли ты в прощение грехов и жизнь вечную через святую церковь?»,— крещаемый отвечает: «Да». Но этот ответ неправилен, потому что сами сектанты не обладают церковью; они, следовательно, обязуются веровать в то, чего не имеют.

г) Но Киприан шел еще дальше, и Стефан в данном случае одним промахом облегчил ему полемику. С одной стороны, Стефан допустил неточное выражение, из которого как будто следовало, что крещение, совершенное только *во имя Христа*, а не во имя Св. Троицы, должно считаться действительным. Киприан категорично заявил, что крещение может быть совершено только во имя Троицы. Затем Стефан пошел так далеко, что признавал даже крещение маркионитов, таким образом, свою толерантность от схизматиков перенес собственно на *еретиков*, на сектантов, во всяком случае, тесно примыкавших к гностикам. Но Киприан доказывал, что содержание веры маркионитов может быть сходно только по фразе с содержанием учения кафолической церкви, при глубоком, однако, различии по самому содержанию. Например, маркиониты, называя Бога Отцом, не признавали его вместе с тем Творцом мира. Представление о Христе у них совершенно другое, потому что отношение Христа к Ветхому Завету иное у маркионитов и у кафоликов. Фирмилиан кесарийский точно так же доказывал, что даже у монтанистов догматическое учение о Св. Троице различно от кафолического. Если поставить дальнейший вопрос: кто есть тот Христос, в которого монтанисты веруют? — они должны

сказать: тот Христос, который послал Духа Утешителя, проявляющегося в Монтане и его пророчествах. Так как этих пророчеств кафолическая церковь не признает, то должна признать, что монтанисты веруют не в того Христа, в которого верует кафолическая церковь. При помощи таких полемических натяжек, конечно, можно было бы оспаривать православие догматического учения о Троице даже у новатиан. Например, Дионисий александрийский позволял себе такую дедукцию, что Новатиан вводит хульное учение о Боге и клевещет на всеблагого Господа нашего Иисуса Христа, представляя Его немилостивым. В данном случае взгляд Стефана на схизматиков отличается беспристрастием. Он не думал открывать каких-нибудь не существующих в действительности различий между учением сектантов и кафоликов, которые в конце концов были только тенденциозными выводами.

д) Чтобы установить свою точку зрения как единственно правильную Киприан придавал делу гораздо более широкую постановку. Единичный вопрос о крещении он развивал в вопрос о самой *благодати*. Крещение, по его убеждению, слагается из двух сторон, которые никак нельзя отделить одну от другой, и нельзя сказать, чтобы одна сторона была действенна, другая не действенна. В крещении, с одной стороны, является крещаемый, которого в Риме признают крещаемым правильно. Но, с другой стороны, в крещении несомненно является и тот, кто крестит. Раз мы признаем, что крещение схизматиков в первом моменте правильно, мы должны допустить, что и тот, кто крестит, крестит правильно, а следовательно, должны допустить, что в схизматических обществах существует *иерархическое* преемство, что там существует благодать. А раз там существует иерархическое преемство, то трудно сказать, чего же там не существует.— В Риме полагали, что схизматики могут совершать таинство крещения, но крещенных ими нужно конфирмовать снова, нужно возлагать на них руки, чтобы сообщить им благодать Св. Духа. Но здесь они допускают implicite самое нелепое предположение, что Дух Святой выше Христа, что посланный выше пославшего. Где есть Христос, там нераздельно существует и Дух Святой. Кто может сообщить благодать в крещении, тот может сообщить ее и в руковозложении (confirmatio). Чтобы

совершить крещение, нужно возродить Духом, для чего требуется не только вода, но и Дух. Следовательно, схизматики, совершающие крещение, если они совершают его правильно, должны мыслиться, как обладающие дарами Св. Духа. Следовательно, нужно допустить, что они могут совершать и правильную *конфирмацию*. Затем, при крещении крещаемый помазывается елеем, который освящается на алтаре. Следовательно, допустив, что крещение схизматиков правильно, мы должны допустить, что они обладают и правильным алтарем, а в таком случае обладают возможностию совершать правильную *Евхаристию*. Таким образом, получится тот вывод, что у схизматиков существует правильное иерархическое преемство, следовательно, благодать хиротонии; они могут совершать не только крещение, но и конфирмацию, могут совершать и Евхаристию. Таким образом, существенно поколеблется то воззрение, что спасение возможно только в церкви. Какое же благо может предложить церковь, если такими благами могут обладать и сектанты? — Исходя из этого взгляда, Фирмилиан каппадокийский обзывает Стефана защитником еретического крещения, врагом церкви, более тяжким, чем сами еретики и схизматики. Последние, по крайней мере, обращаются к церкви за ее дарами, сознавая свою беспомощность; Стефан же отказывает им в том облагодатствовании, которого они ищут, и следовательно, защищает благодать, находящуюся у еретиков и схизматиков.

е) Сторонники римского воззрения ударяют на тот пункт, что в подобных вопросах, как крещение еретиков, не нужно обращать внимание на то, *кто крестит*, так как крещаемый принимает отпущение грехов сообразно с тем, во что он верует. аа) С этим Киприан никак не мог согласиться уже по изложенным выше (в, д) основаниям: он был убежден, что даже совершенное единство веры не спасает отступников от церкви, и не признавал тождества веры у еретиков и в церкви. Если еретики по вере получают, то получают лишь то, во что веруют, а так как веруют неправильно, то не могут получить и благодати. Для Киприана было несомненно, что ubi veritas, ibi gratia. А так как истина едина и она находится только в кафолической церкви, то и благодать должна быть едина, и именно та, которая находится в кафолической церкви. Другой благодати не может быть

никакой. бб) Посредство священника в крещении Киприан признает настолько существенным, настолько неизбежным условием самого крещения, что для него было далеко не безразлично, кто будет этим посредствующим. Как может, говорит он от имени собора 255 г., молиться за крещаемого sacerdos sacrilegus et peccator, священник, нарушивший законы веры и грешник, когда написано: *«Грешников Бог не слушает, но кто чтит Бога и творит волю Его, того слушает»* (Иоан. IX, 31)? Как может совершать духовное тот, кто сам лишился Св. Духа? Как может дать то, чего сам не имеет? Как может мертвый сам оживотворить другого? Совершенно необходимо потому, чтобы обращающийся в церковь был обновлен и освящен святыми, ибо написано: *«Будьте святы, ибо Я свят Господь Бог ваш»*. Здесь Киприан вступает уже на скользкий путь субъективизма в своих воззрениях. Правда, он держится еще такого субъективизма, под которым лежит крепко объективная почва: свят для него тот, кто принадлежит к единой святой церкви, кто исповедует кафолическую веру. Но приводимые им основания бьют далее его наличной цели. Кто начинает толковать о грешном священнике, как о неспособном совершать иерархические действия, тот находится в серьезной опасности с почвы объективно-церковно-догматической перейти на шаткое основание субъективно-личной нравственности. Нужно прибавить, что этими же словами Писания Киприан доказывал и то, что два епископа испанские (Martialis и Basilides), как libellatici, должны быть непременно лишены сана, потому что не могут молиться за свою паству и совершать для нее иерархические действия.

ж) Практический вывод из всех этих частных положений у Киприана звучит очень категорично: *у врагов и антихристов нет ни крещения, ни благодати, потому что у них нет церкви;* они то же, что язычники; приходящих из них в церковь нужно крестить как некрещеных. Этого пункта нужно держаться строго: поступиться здесь чем-нибудь значило бы, подобно Исаву, преступно отречься от прав своего церковного первородства. Римская практика показывает в христианах недостаток ревности о славе Божией. Такой толерантизм хуже еврейского закоснения, потому что об евреях апостол говорит, что они имеют ревность о Боге, но ревность не по разуму (Рим. X, 2);

о христианах, держащихся римской практики, нельзя сказать даже и этого.

В полемике против римской практики Киприан ссылался на следующие места Священного Писания. Притч. IX, 19: *«от воды чуждия ошайся, и от источника чуждаго не пий»*. Иер. XV, 18: *«бысть мне яко вода лживая, не имущая верности»*. Сир. XXXIV, 25: *«омываяйся от мертвеца, и паки прикасаяйся ему, кая польза ему от бани?»* (Собственно в карфагенской церкви эти слова читались по-латыни таким образом: «Кто окрестится от мертвого, что пользы ему в этом омовении?» Qui baptizatur a mortuo, quid proficit lavatio ejus?) Пс. CXL, 5: *«елей же грешнаго да не намастит главы моея»*. Ос. IX, 4: *«требы их (*или жертвоприношения) *яко хлеб жалости им, вси ядущии тыя осквернятся»*. Числ. XVI, 26: *«отступите от кущ человек жестокосердых сих, и не прикоснитеся ко всем, елика суть им, да не погибнете купно во всем гресе их»*.

4. РАСКОЛ ДОНАТИСТОВ [19])

Раскол донатистов, который я связываю с предшествующим спором Киприана со Стефаном, представляет особый интерес. Он показывает, как опасны заблуждения гения. Малейшая ошибка, допущенная в гениальной аргументации, последовательно приводит иногда к розни, которой гений не предвидит, и к таким следствиям, что часто нужно бывает много усилий для исправления ошибки гения. Как ни блестящи воззрения Киприана, но в них была такая крайность, что нужен был гений Августина, чтобы нейтрализовать и обезвредить взгляды Киприана.

В Африке латинской, находившейся под управлением Максимиана, гонение было и должно было быть. Максимиан был такого жестокого характера, что Диоклетиану стоило намекнуть на что-либо жестокое, чтобы Максимиан с удовольствием взялся за это. Поэтому в Африке гонение поведено было круто, но, сильно разгоревшись, скоро погасло и не имело такого значения, как на востоке. Как только оно стало затихать, христиане стали принимать меры, чтобы не раздувать пожара. Во главе карфагенской церкви стоял тогда епископ *Менсурий*. Особенный

колорит гонение в Африке получило потому преимущественно, что там обращали внимание на священные христианские книги и требовали их сожжения. Менсурий держался воззрений весьма умеренных, внушаемых пастырским благоразумием, и не считал нужным от ревностного стояния за Христа переходить в прямой вызов языческим гонителям, и употреблял все возможные для него меры, чтобы ослабить столкновение между христианами и языческою властию. Опасность выдачи священных книг он предотвратил тем, что положил в той базилике, в которой предполагалось произвести обыск, вместо священных книг еретические сочинения, чем языческие власти и удовлетворились и не сочли нужным вести дело далее, когда подмена была открыта. Менсурий предполагал, что многие африканские ригористы к этой мере отнесутся довольно неодобрительно. Поэтому он имел переписку по этому вопросу с Секундом тигизиским, представителем крайнего ригористического воззрения. В ответе Менсурию Секунд отнесся к его практике с довольно ясным порицанием. Он говорил, что не считает даже возможным делать подобные послабления, ссылаясь в оправдание своей строгости на пример Елеазара, который не только не хотел вкусить мяса запрещенного, но даже отказался от предложенного ему мяса, законом дозволенного, чтобы не подать повода думать, что он изменяет своей отеческой вере.

Отношение Менсурия к мученичеству вообще было таково, что могло навлечь на него только негодование неразумных ригористов. В то время сами языческие власти запада старались сколько возможно ограничить число христианских мученичеств. Поэтому мучеников, призванных к этому подвигу течением неотвратимых обстоятельств, было если не мало, то, во всяком случае, и не так много, как было лиц в наличности взятых под стражу. Кроме мучеников по необходимости и, следовательно, по христианскому долгу, было довольно много фанатиков, которые сами своим заявлением о том, что они христиане и не исполнят эдикта, вызвали языческие власти на распоряжение взять их под стражу. Были люди и еще низшего разбора. Оказывается, что к исповедникам примкнули и некоторые проходимцы, считавшие возможным под видом страдания за Христа избавиться от необходимости платить по своим

долговым обязательствам или рассчитывавшие по крайней мере некоторое время пожить в свое удовольствие в тюрьмах на счет христианской благотворительности или даже обогатиться из этого источника. Ввиду подобных мнимых ревнителей за имя Христово, Менсурий счел себя обязанным объявить, что лица, которые сами предадут себя языческой власти и будут казнены не за имя Христово, а потому, что навлекли на себя подобную казнь какими-нибудь другими обстоятельствами, не будут считаться карфагенскою церковью за мучеников. Это, разумеется, могло возбуждать только неудовольствие против епископа в среде тех, против кого эта мера направлялась. А так как опыт Киприана показывал, что исповедники могут производить и большое смущение в церковной дисциплине, то Менсурий счел себя обязанным быть на страже при сношениях между христианами и лицами, взятыми под стражу.

Ревностным помощником его был архидиакон *Цецилиан*. Позднейшие донатисты описывают того и другого в самых ужасающих красках. Под их пером Менсурий является более жестоким, чем сами палачи, а Цецилиан — его достойным помощником. Этот архидиакон будто бы поставил пред входом в темницы, где были заключены христиане, несколько людей, вооруженных ремнями и плетями. Эти стражи у лиц, приходивших навестить исповедников, отнимали пищу, которую они им приносили, и разбрасывали ее даже собакам. «Пред воротами тюрем лежали отцы и матери исповедников и вопияли к небу о мщении против тех, которые не позволяют даже издали взглянуть на детей своих и, таким образом, заставляют проводить у порога тюрьмы дни и бессонные ночи. Поднимался отовсюду громкий вопль и горький плач потому, что не дают обнять святых мучеников и не позволяют христианам совершать дела милосердия, так как свирепствует тиран и жестокий палач Цецилиан». Весьма вероятно, что во всем этом рассказе залючается какая-нибудь доля правды, тем более, что и по другим известиям Цецилиан представляется характером весьма решительным и способным на меры довольно крутые. Но в целом этот рассказ, несомненно, страдает сильнейшими преувеличениями.

Таким образом, еще ранее возникновения раскола против Менсурия и Цецилиана существовало недовольство в Карфагене

и других местах, вызванное отношением их обоих к исповедникам. Когда гонение совершенно затихло, на Менсурия пало одно неприятное дело. В Карфагене распространился какой-то пасквиль (epistola famosa) против Максентия. Подозрение в авторстве его пало на диакона Феликса, который укрывался в доме Менсурия. Менсурий решительно отказался выдать этого диакона властям, и сам, вызванный на суд пред императора в Рим, отправился туда, оправдался, но на возвратном пути скончался, и таким образом карфагенская кафедра сделалась вакантна[20]).

Отправляясь в Рим в эту опасную поездку, с которой была соединена опасность быть казненным за укрывательство пасквилянта, Менсурий решился принять последние меры, зависящие от него, как от епископа, по части охранения церковного имущества, которое он передал двум доверенным лицам, пресвитерам (seniores) Ботру и Целестию. После смерти Менсурия явились самые разнообразные течения в Карфагене. Указанные два лица намерены были повести дело так, чтобы передача имущества была произведена секретно и часть имущества можно было присвоить себе. Но Цецилиан был хорошо знаком и с самим Менсурием и с имуществом. Таким образом, и эти два лица подверглись соблазну образовать общество недовольных Цецилианом. Значительная часть карфагенских христиан избрала преемником Менсурия архидиакона Цецилиана. Но существовало много недовольных им, которые и повели против него свою атаку. Они завязали сношения с нумидийскими епископами, во главе которых стоял *Секунд* тигизиский.

Эти епископы считали всех так называемых традиторов безусловно неспособными совершать иерархические действия. Впрочем, сторонники Менсурия имели основание думать, что суровые нумидийские ригористы были более строги к другим, чем к самим себе. Указывали на протокол собора в Цирте (305 г.), подлинность которого основательно не опровергнута ни донатистами, ни современною наукою, из которого видно, что когда Секунд вздумал очистить на этом соборе нумидийский епископат от подозреваемых в предательстве, то оказалось, что чуть ли не большинство нумидийских епископов стоят под этим подозрением. Один из них в ответ на обвинение Секунда ответил ему решительным заявлением, что он его самого,

Секунда, подозревает в том, что он едва ли так легко отделался от требований языческой власти, как он сам рассказывает. Заседание приняло столь бурный характер, что Секунд решился передать дела всех суду Божию. Это нисколько не мешало ему оставаться рьяным преследователем всех традиторов и представителем самой строгой церковной дисциплины в отношении к падшим. С лицами этих убеждений завязали сношение карфагенские христиане, недовольные Цецилианом, намеченным в карфагенского епископа.

По-видимому, опасаясь серьезного столкновения с недовольными, партия Цецилиана желала ускорить его хиротонию. К удивлению, одновременно со сторонниками Цецилиана действовали в том же направлении упомянутые карфагенские пресвитеры, которые сами имели виды на кафедру и рассчитывали, что их планы скорее удадутся, если вопрос о замещении кафедры останется домашним делом в Карфагене. Таким образом, решено было пригласить на собор для хиротонии ближайших к Карфагену епископов. Во главе их стоял Феликс аптунгский, который и хиротонисовал Цецилиана.

Уже после хиротонии явился Секунд со своими 70 нумидийскими епископами и стал на сторону недовольных Цецилианом. Одна карфагенская богатая вдова Люцилла с особенным усердием приняла этих нумидийских епископов. Она имела основание быть недовольною Цецилианом даже лично. Еще будучи архидиаконом и по этому званию обязанный надзирать за лицами, находившимися в церкви, он один раз серьезно укорил Люциллу за то, что она, по своему обычаю, прежде принятия святых Тайн, целовала кость какого-то сомнительного мученика. Цецилиан, по-видимому, пригрозил ей даже лишением церковного общения, если она не оставит этого обычая. Оскорбленная богатая ханжа сделалась непримиримым врагом архидиакона и особенно рьяно принялась агитировать с нумидийскими епископами.

Попытка Цецилиана завязать сношения со своими собратьями, прибывшими из Нумидии, оказалась бесполезною. Нумидийцы утверждали, что хиротония Цецилиана недействительна, так как ее совершил традитор Феликс аптунгский, потому что человек, запятнавший себя отступничеством, может сообщать только проклятие, а никак не благословение. Цецилиан решился

на меру отчаянную, для наших современных понятий даже совсем невероятную. Он послал сказать нумидийским епископам, что если его рукоположение они не признают действительным, то благоволят признать его простым диаконом и, как такого, пусть хиротонисуют сами. Цецилиан хотел удовлетворить этим нумидийских епископов, оскорбленных тем, что поспешили хиротониею без их примаса, и утверждавших, что следовало бы, «ut princeps a principe ordinaretur» («чтобы предстоятель был рукоположен предстоятелем»). Услышав об этом предложении Цецилиана, один из нумидийских епископов, Пурпурий, высказал самую неумеренную радость. «Пусть он только явится к нам,— говорил он,— и преклонит голову для рукоположения: пробить ему голову в знак покаяния — и делу конец»*. Но узнав о таком замысле против Цецилиана, все кафолики удержали его и не позволили ему явиться к таким «разбойникам». Нумидийские епископы составили против него *собор* и вызывали его на суд, и когда он не явился, они заочно признали его низложенным и отлученным. За хороший подарок, предложенный Люциллою, они избрали и хиротонисовали в епископы карфагенского чтеца Майорина, бывшего домашним другом (domesticus) Люциллы. Таким образом, в Карфагене оказалось два епископа, и в африканской церкви появился раскол.

Документы, содержащие сведения об этом [Gesta apud Zenophilum — протокол расследования консуляром Нумидии Зенофилом в 320 г. дела об отступничестве епископа Сильвана циртского] — живописнейшие памятники, обрисовывающие быт церковный в Африке. Сохранились и данные о подкупе Люциллы. Когда стало известным, что на сумму Люциллы совершен был подкуп, то нумидийские епископы объяснили, что она сделала от радости пожертвование на бедных. Но вовремя был сделан допрос, и оказалось, что хотя деньги лежали в церкви, но никто не заявлял, что это Люцилла жертвует от щедрот своих, так что хотя бы эти деньги и действительно были пожертвованы на бедных, однако им-то они не попали бы.

* «Quassetur ei caput de poenitentia», т. е. возложить на него руку как на кающегося. Низведши Цецилиана карфагенского до положения кающегося, тем самым нумидийские епископы лишили бы его даже диаконского сана и сделали бы его, безусловно, неспособным к принятию клировой должности.

Прошло очень немного времени, когда это разделение под влиянием других обстоятельств приняло особенную окраску. Император *Константин* в то время оказывал особенно щедрое вспомоществование церквам христианским. Церкви эти в предшествовавшие, хотя и краткие, гонения Максимиана были разрушены, и на восстановление их была уделена часть щедрот Константина. Милостями его широко воспользовались и христиане Африки, но только в тех указах, с которыми эти милости сопровождались, решительно исключались от пользования ими все те, которые не принадлежат к кафолической церкви. О донатистах в особенности Константин был весьма нелестного мнения, признавая в них фанатиков и граждански неспокойных людей. Узнав о содержании указа, донатисты почувствовали себя особенно затронутыми и не пожелали быть без суда осужденными. Проконсулу Африки они представили прошение на имя императора и целую кипу разных документов, которые нужно было препроводить при этом прошении*. Сторонники Майорина (pars Majorini)

* Прошение донатистов (Optat. I, 22) Константину Великому, поданное ранее 15 апреля 313 г. (Rogamus te,— quoniam de genere justo es, cujus pater persecutionem non exercuit, et ab hoc facinore immunis est Gallia — de Gallia nobis judices dari.— Datae a Lucanio — et ceteris episcopis partis Donati. «Мы просим тебя, поскольку ты из честного рода и отец твой не совершал гонений, так что Галлия не знает этого преступления, дать нам судей из Галлии. Подано Лукианом и прочими епископами, сторонниками Доната»), есть важный документ, признаваемый за подлог *D. Völter*'ом (Der Ursprung des Donatismus. Freiburg 1883, S. 138) и *O. Seeck*'ом (Quellen und Urkunden über die Anfänge des Donatismus, в Zeitschrift für Kirchengeschichte, B.X, 1889, S. 550–551) — на том I («решающем») основании, что оно подано от pars Donati, тогда как в 313 г. донатисты назывались (в официальном документе от 15 апреля 313 г., при котором проконсул препроводил их жалобу с документальными ее основаниями Константину) «pars Majorini» и II, на том (дополнительном) основании, что «необъяснимо, почему между подателями прошения нет имени ни Майорина, ни Секунда тигизиского». Igitur (заключение Зеека), это прошение — «eine so kindliche Fälschung», что Оптат на такой «Machwerk» не способен, и, следовательно, подлог учинен не Оптатом.— 1) Критика ударяет только на внешность, не касаясь самого содержания прошения. 2) «Решающее» (1-е) основание устраняется уже тем, что «Donati» может быть и позднейшею глоссою, поставленною в тексте (с поля) на место первоначального «Majorini». 3) Если указываемое во 2-ом мотиве обстоятельство «необъяснимо», то а) столь же необъяснимо, что и на соборе Римском 2 октября 313 г. и — видимо — на соборе Арльском дело донатистов защищает не Майорин и не Секунд, а Donatus de Casa Nigra (в римских актах назван по имени); равно и то, б) что главным борцом за донатизм на конференции

просили Константина быть и в отношении к ним справедливым. Так как в Африке существует спор о том, кому должно по праву принадлежать название церкви кафолической, то податели прошения и ходатайствуют о том, чтобы им дали в качестве судей в этом споре епископов галльских, мотивируя этот выбор тем, что во время гонения Галлия была под властию Констанция Хлора, не преследовавшего христиан; там традиторов не могло быть, и, следовательно, судьи оттуда могли быть вполне беспристрастными.

Это прошение поступило к Константину в 313 г., когда он находился в Галлии. Он удовлетворил просителей и назначил трех галльских епископов, Ретикия отенского, Матерна кельнского

карфагенской 411 г. является Петилиан константинийский, а не Примиан карфагенский (этот последний лишь nachträglich выбран в число собеседников); однако и а) и б) несомненнейшие факты. 4) В действительности «необъяснимое» объяснить нетрудно. а) Майорин не более как «чтец» и «domesticus Lucillae», оказался карфагенским епископом лишь по протекции этой богатой ханжи и ее благоволение заслужил, вероятно, не высокими умственными дарованиями, а потому для борьбы за дело донатистов и не был пригоден. б) В числе оснований, почему подлинность (недошедших до нас) деяний собора нумидийцев в 311 или 312 г. признается сомнительною, фигурирует такое возражение. Оптат говорит: в числе этих 70 епископов были «*omnes* supramemorati traditores» («все вышеупомянутые предатели»), участвовавшие на соборе в Cirta 5 марта 305 г.; «очень странно (sehr auffällig), что члены одного собора в полном составе спустя 6—7 лет являются на другом соборе». αα) Но, допуская даже, что «omnes» здесь вполне точно, странность эта значительно уменьшается, если мы вспомним, что в Cirta в 305 г. было всего 10 resp. 11 епископов, в том числе 4 resp. 7 «traditores»; если из 7—10 человек никто не заболел и не умер, в этом странного нет. ββ) Но в возражении против подлинности прошения выдвигают на вид, что в подписях нет имени Секунда. Однако — по естественному закону — и заболеть и умереть скорее других мог именно Секунд, уже в марте 305 г. бывший primas, т. е. senex Numidiae, т. е. старейший по хиротонии, а вероятно, также и по летам, епископ во всей Нумидии (где тогда было minimum 70 епископов). Если в 313 г. Секунд и был жив, то pars Majorini имели основание пощадить маститого старца от морского плавания. 5) Но так как Donatus a Casa Nigra, по известию у Августина, еще в то время, когда Цецилиан был диаконом, устроивший в Карфагене схизму, является несомненно вождем донатистов на Римском соборе 313 г., то становится сомнительным и самое основное положение Фёльтера — Зеека, что в 313 г. они составляли pars Majorini; а потому возможно и то, что и тогда уже pars Majorini называлась также и «pars Donati», и у Оптата сохранено это второе название. [Зеек продолжает держаться мнения о неподлинности рассматриваемого документа и в настоящее время, в статье Urkundenfälschungen des 4. Jahrhunderts в Zeitschrift für Kirchengeschichte, B. XXX, 1909. S. 214—216, не соглашаясь с защитой его Дюшеном].

и Марина арльского, которые должны были отправиться на *собор в Рим*, и там, под председательством римского епископа, вместе с другими итальянскими епископами решить дело. Вызваны были из Африки представители той и другой партий. Собор (2–4 октября 313 in Laterano) решил дело в пользу Цецилиана.

Но сектаторы, как легко было ожидать, не признали себя довольными решением этого вопроса. Они ударяли на то, 1) что решение произнесено лишь немногими епископами (собор состоял из 19 членов и 21 тяжущегося), 2) что будто бы не принят был в соображение один какой-то важный для решения этого вопроса документ, и кроме того 3) собор был собран слишком поспешно, так что предварительное следствие в Африке за то время не могло быть произведено и фактическая сторона дела не была установлена.

Константин уважил и эту просьбу и отдал приказ гражданским властям произвести нужное расследование на месте по тем пунктам, на которые сторонники Майорина указывали. Это походило уже на reductio ad absurdum всего этого сектантского движения. Дело приняло направление очень странное. Люди, претендовавшие быть в особенности церковью святых, дали ему такую постановку, что в самом священном вопросе религиозно-христианской совести оказывался решающим голос простого язычника, который мог быть христианам даже враждебным. Вопрос шел о том: Феликс аптунгский был ли традитором или нет? И для решения этого вопроса к следствию были привлечены языческие власти, исполнявшие разные должности в то время, на которое приблизительно падает предполагаемое предательство этого Феликса. Были допрошены языческий аптунгский жрец и некоторые другие должностные лица; от добросовестности их показаний зависел исход дела Феликса. Председательствовавший на суде и производивший это следствие проконсул Элиан признал Феликса от подозрения в предательстве совершенно оправданным (15 февраля 315 г.). Все обвинение покоилось на одном имевшемся у донатистов письме язычника дуумвира *, который будто бы этим письмом удостоверял Феликса аптунгского,

* Устройство городов было муниципальное. Во главе управления стояли лица, соответствующие количеству населения, так что были кватуорвиры, триумвиры и дуумвиры.

что книги Св. Писания, им преданные, уже сожжены. Как показало следствие, это письмо было написано при странных обстоятельствах. Один человек (Ingentius), лично недовольный Феликсом, вздумал взвести на него обвинение в предательстве, явился к дуумвиру во время обеда, когда он, очевидно, не был расположен к расследованию, и упросил последнего написать это письмо; Феликс будто бы желал присвоить себе скрытые им книги, сославшись на то, что они сожжены.

Созван был между тем второй *собор* в самой Галлии, *в Арле*, под председательством того самого Марина арльского, который присутствовал и на Римском соборе. Собор назначен был на 1 августа 314 г. По расследовании дела и здесь решение состоялось также в пользу Цецилиана. Выдающиеся обвинители его лишились епископского сана, прочие сектанты лишены общения впредь до обращения к кафолической церкви.

Видя, что и второе решение церковного суда не в их пользу, сектанты начали хлопотать пред Константином, чтобы он решил дело своею собственною властию. Император, желавший видеть в христианстве лиц более идеального направления, был возмущен этим требованием. «Какое безумие требовать суда у человека, который сам ожидает суда Христова! На суд священников (sacerdotum) следует смотреть как на суд Самого Бога»,— говорил император. Но отщепенцы (теперь уже не pars Majorini, а pars Donati, донатисты, по имени преемника Майорина, Доната «великого»)[21]) умели найти при дворе представителей, которые разъяснили Константину, что отказывать в просьбе таким фанатичным людям не безопасно, так что Константин решился произнести суд и произнес его (10 ноября 316 г.) не в пользу донатистов. Но ввиду соблюдения спокойствия в Африке решено было Цецилиана задержать в Брешии (Brixia), а Донату, дозволив возвратиться в Африку, запретить жить в Карфагене*. Но когда

* Известие у Оптата (I, 26) о задержке Цецилиана Brixiae и командировке Константином «episcoporum Olympii et Eunomii», которые «apud Carthaginem fuerunt per dies quadraginta, ut pronuntiarent, ubi esset catholica» («были в Карфагене 40 дней, чтобы сообщить, когда он станет кафолическим»), Зеек (Zeitschrift für Kirchengeschichte, B. X, 1889, S. 562–566) признает неподлинным ввиду несообразности с тем, что нам достоверно известно о ходе событий между Римским собором и Арльским. Оптат помещает эти события именно в этот промежуток времени.

получено было известие, что Донат самовольно возвратился в Карфаген, то отпущен был туда и Цецилиан. Император издал против донатистов строгие законы. Но преследование вызвало только еще более серьезное возбуждение в сектантах.

Наконец, в 321 г. они обратились к императору с просьбою оставить их в покое и предоставить им пользоваться правами религиозной свободы, которыми они пользовались прежде, а о своем отпадении от церкви донатисты заявляли, что никакая сила в мире не заставит их войти в церковное общение «antistiti ipsius nebuloni». Император удовлетворил этой просьбе и отменил действие направленных против донатистов законов. В этом отношении Константин был настолько последователен, что он не позволил себе репрессалий против донатистов даже тогда, когда дерзость их выходила из ряда вон. Они разрушили церковь, строившуюся Константином в Африке для православных. Император решился лучше восстановить церковь на свой счет, чем сталкиваться с фанатичными сектантами.

До какой степени были сильны фанатики в то время, можно судить уже по тому, что в 330 г. считалось 270 епископов донатистов. Эта секта оставалась сектою положительно африканскою[22]). Все другие церкви признали карфагенским епископом Цецилиана. Лишь для Рима сектанты Африки поставили своего собственного епископа, который со своею паствою собирался за городом в какой-то пещере. Сделали они попытку проникнуть в Испанию. Непреследуемыми со стороны гражданской власти донатисты оставались до 348 г. В то время императору западному *Константу* пришла мысль испробовать задобрить сектантов и побудить их войти в церковное общение посредством милости. Но в это время сектанты особенно ярко выказали фанатизм свой и вошли в тесное общение с партиею так называемых *циркумцеллионов*.

С какого времени появились эти люди в Африке, неизвестно. Но в истории они упоминаются в первый раз в связи с событиями

Но нужно думать, что Оптат в этом (и только в этом хронологическом) вопросе ошибается. Если поставить эти события после 10 ноября 316 г. до 5 мая 321 г., то никаких несообразностей не будет, и аналогия отношения Константина к Цецилиану с достоверно известным отношением императора (в 336 г.) к Афанасию Великому говорит за достоверность известия. [Прежнее мнение Зеек отстаивает и в Zeitschrift für Kirchengeschichte, B. XXX, 1909, S. 216–220].

345 г. Судя по всем данным, циркумцеллионы представляют собою извращение аскетического общества. Сами донатисты сравнивали их с христианскими монахами. Это были люди, под предлогом высшего совершенства отставшие, по отзыву блаженного Августина, от всякого полезного труда. Вышли они из темных, самых низменных слоев простонародья и обыкновенно не понимали никакого другого языка, кроме пунийского. Это были потомки того же племени, откуда вышел и Ганнибал, 9-ти лет поклявшийся быть врагом римлян и исполнявший это до своей смерти,— того племени, которое в древности изумляло своим утонченным терзанием тех, кто попадался к ним (смерть Регула), которое приносило в жертву богам своих детей. Такою же стойкостью и жестокостью отличались и циркумцеллионы. И в своей жизненной практике и в своих идеалах циркумцеллионы могли отразить в себе только полную меру недостатков темного простонародья. С дубинами в руках бродили они около хижин (circum cellas) и добывали себе пропитание то милостынею, а то и грабительством. Эти дубины имели у них религиозно-символическое значение, и они называли их «израилями» и носили в воспоминание о тех жезлах, которые держали в руках евреи, когда в первый раз вкушали в Египте пасху. С таким вооружением фанатичные толпы представляли опасную и в политическом смысле силу. До поры до времени они заявляли себя только диким стремлением к мученичеству. Во дни Августина, если язычники совершали у себя какой-либо праздник, то циркумцеллионы нападали на них с надеждою, в которой они очень редко и обманывались, что их убьют за веру. И действительно, их очень часто убивали. Если же не было столь благовидного предлога для страдания за веру, то циркумцеллионы не задумывались и пред другими способами. Иногда они делали нападения на вооруженных путешественников и грозно требовали от них, чтобы они их умертвили, и в случае отказа угрожали заколотить их самих своими дубинами до смерти. Иногда циркумцеллионы нападали на приезжавших начальников провинций, так называемых judices, и с угрозою требовали, чтобы они отдали приказ сопровождавшим их солдатам или палачам казнить их. Был случай, когда один judex обманул их; он приказал сопровождавшим его солдатам связать их будто для казни и, оставив их связанными, удалиться. Если же

невозможно было умереть от руки какого-либо другого человека, циркумцеллионы бросались в воду или разложенные ими костры. Подобного рода смерть казалась им шуткою, которую они проделывали чуть не ежедневно. Они полагали, что этим исполняются слова апостола 1 Кор. XIII, 3: *«предам тело мое, во еже сжещи е»*.

Около 345 г. некоторые епископы донатисты «подожгли их безумие». Под предводительством «вождей святых», Фазира и Аксида, они составили банду и начали свою противообщественную деятельность. Они насильно освобождали рабов, и кредиторы тогда считали себя счастливыми, если отделывались только тем, что разрывали долговые обязательства protégés циркумцеллионов. Если убежавший от своего господина раб становился под их покровительство, самая жизнь господ оставалась небезопасною. Встречая на дороге повозку, в которой ехали господа, сопровождаемые своими слугами, циркумцеллионы приказывали рабам садиться в повозку, а господ заставляли бежать впереди, точно лакеев. Некоторых почетных лиц из благородного сословия они отправляли на мельницы и заставляли их вертеть жернова. Таким образом, насилие, убийства, поджоги наводили ужас на всю Нумидию и Мавританию, и гражданские власти наконец категорично потребовали от епископов донатистов, чтобы они положили конец насилиям циркумцеллионов. Но епископы в свою очередь ответили: «Что же может церковь сделать с такими разбойниками?»,— и просили гражданскую власть о помощи. Тогда комит Таврин в 345 году отправил несколько отрядов вооруженных солдат, которые истребили и рассеяли несколько банд циркумцеллионов. На первый раз донатистские епископы сами рады были такому исходу до такой степени, что строго воспретили воздавать этим убитым какие-либо церковные почести; но впоследствии на каменные плиты, лежавшие на могилах убитых, донатисты указывали, как на памятники мучеников. Высланные против циркумцеллионов отряды не могли уничтожить их всех, и во дни бл. Августина эта банда оставалась тем же страшилищем, способным на всякое зверство. Например, одному епископу, добровольно присоединившемуся к кафолической церкви, они отрезали язык, другому пресвитеру выкололи глаза и отрубили пальцы, третьего выгнали из своего дома и с всевозможными истязаниями продержали

в своей толпе целые 12 дней и потом отпустили лишь случайно; наконец, одного пресвитера ослепили с утонченною жестокостию: положив ему на глаза негашеную известь, полили ее уксусом. «Deo laudes» («Хвала Богу») — боевой лозунг циркумцеллионов — стал в Нумидии для поселян страшнее, чем рыкание льва. Общую характеристику этой банды Августин дает такую. «Это — сборище беспокойных людей, ужасных по своим преступлениям, отставших от всякого полезного труда: самым жестоким образом они умерщвляют других и сами лишают себя жизни, как вещи ничего не стоящей (genus crudelissimum in mortibus alienis, vilissimum in suis). Что они делают нам, за то они не считают себя ответственными, и то, что делают над собою, возлагают на нашу ответственность. Они живут как разбойники, умирают как циркумцеллионы, и их чествуют, словно мучеников». Действительно, эти банды всегда представляли особенно почетное сословие в донатистской церкви. Вот с какого рода людьми в 348 г. заключили союз епископы донатистов.

Когда Павел и Макарий явились с дарами императора и представились карфагенскому епископу сектантов Донату, этот грубо спросил: какое дело императору до церкви (quid est imperatori ad ecclesiam)? До такой степени сектанты, когда-то искавшие суда императора, как высшей инстанции, чем суд собора епископов, изменили теперь свое воззрение. Затем Донат, по своему обычаю, осыпал посланных всевозможными ругательствами и приказал оповестить чрез глашатая, чтобы никто не смел принимать милость от императора. В свою очередь, другие епископы (Донат багайский) стали готовиться к борьбе с посланными императора. На ярмарках приказано было кликнуть клич и приглашать всех циркумцеллионов постоять за веру. Воззвание не осталось тщетным. Явились целые вооруженные дубинами банды, которые серьезно готовились к тому, чтобы выдержать даже долговременную осаду, и сделали огромные запасы хлеба. Циркумцеллионы первые сделали нападение на конвой солдат, сопровождавший Макария и Павла, но были разбиты регулярною силою. Затем наступили так называемые «tempora Macariana», которыми донатисты потом укоряли католиков. Вынужденные к обороне для самозащиты, солдаты перешли в наступление. Вожди банды были частью захвачены, частью

разбежались, четыре донатиста казнены смертию, некоторые другие сосланы, в том числе сам Донат Великий, который в ссылке и умер. Базилики донатистов переданы кафоликам; разумеется, при этом дело не обходилось без насилий. В 349 г. на Карфагенском соборе официально объявлено об уничтожении раскола донатистов, и кафолические епископы единодушно благодарили Бога за то, что единение состоялось.

Но раскол в действительности продолжал существовать. Когда в 361 г. стал императором *Юлиан*, то сектанты, особенно превозносившиеся своею христианскою святостью и чистотою, теперь обратились с льстивою просьбою к этому отступнику от христианства. Донатисты взывали к высокой справедливости, одушевлявшей императора, прося его возвратить им гражданские права и свободу. Юлиан, конечно, без малейшего затруднения удовлетворил этой просьбе. С указом императора донатисты явились в Африку и, словно ураган, пронеслись по Нумидии и Мавритании. В некоторых местах донатисты производили избиение кафоликов, так что церковь считает от этого времени несколько мучеников в своих мартирологиях. Отнятые храмы подверглись своеобразному очищению. Святые дары, если их находили, бросали на съедение собакам; миро выбрасывали. Самые стены, осквернённые присутствием «предателей», теперь подвергались новой штукатурке; престолы или разламывались, если были деревянные, или поверхность их скоблилась. Очистив таким образом здания, донатисты приступили к очистке лиц. Всех, бывших в общении с «предателями», теперь подвергали покаянию (poenitentia), нередко даже младенцев. Древняя церковь даже за тяжкие преступления епископов лишала только сана, но всегда оставляла их в церковном общении на правах мирян (communio laica), руководясь тем правилом, чтобы за одно преступление не наказывать вдвое. Но здесь донатисты и епископам не давали общения и низводили их в разряд кающихся. Чтобы, наконец, лучше изгнать ту благодать посвящения, которую они получили от «предателей», донатисты обривали им головы. Вообще, фанатизм их в отношении к кафоликам в то время не находил никаких границ. Они третировали своих противников уже не как христианское общество, а как совершенно неверующих. Обыкновенно фанатичные сектанты

обращались к кафоликам с такими словами: «Эй, Кай Сей, хороший ты человек, но погибнешь ты: будь христианином». Обращающихся к ним кафоликов донатисты заставляли на вопрос: «Кто ты?» отвечать: «Paganus sum»,— и затем их снова крестили. Вообще перекрещивание всех у донатистов сделалось их обычною практикою.

Царствование Юлиана было непродолжительно. Сменившие его христианские императоры должны были принять меры к ограничению дикого произвола сектантов. К этому они вынуждаемы были не только религиозною ревностию, но и своими обязанностями, как государей. Донатистов нужно было ограничить для того, чтобы дать кафоликам возможность хотя дышать свободно в тех местах, где донатисты преобладали. Ограничительные законы императоров сопровождались значительным числом обращений сектантов в церковь, и это объясняется не одним давлением власти, которое всегда может вызвать подобное явление, а просто тем, что многие, жившие между донатистами, давно убедились в несостоятельности религиозного их общества и не решались присоединиться к кафолической церкви просто потому, что были уверены, что если бы сказали хотя одно слово в пользу кафоликов, их дома были бы немедленно разрушены.

Но временная свобода, предоставленная донатистам, дала тот результат, что сектанты сами разделились на новые, враждебные одна другой *секты*. Явились, таким образом, urbanenses, claudianistae, rogatistae (против circumcelliones), maximianistae.

Самая важная по своему значению была секта *максимианистов*. По смерти карфагенского епископа донатистов Парменияна поставлен был епископом в 392 г. Примиан, который вскоре отлучил надменного своим родством с «великим» Донатом диакона Максимиана. Последний апеллировал к суду ближайших епископов, которые в числе 43 явились в Карфаген, но встречены были со стороны Примиана враждою и насилием и передали дело на суд большого собора. 24 июня 393 года до 100 епископов этой партии собрались в *Кабарсусси*, заочно низложили Примиана, назначили Максимиана ему преемником и определили шестимесячный срок, в который епископы и клир примианистов могут войти в общение с Максимианом без лишения сана, а миряне не per poenitentiam. Собор 310 епископов-примианистов

в *Багаи* 24 апреля 394 г. объявил в свою очередь Максимиана и его рукоположивших лишенными сана и назначил отщепенцам восьмимесячный срок для единения с Примианом: по истечении этого времени возвращавшихся ожидало лишение сана и poenitentia. Епископы были восхищены теми ругательствами, которыми этот декрет осыпал максимианистов, сравнивая их с Кореем, Дафаном и Авироном. Торжествующая партия действовала против максимианистов то легальным принуждением (обращались к суду judices, иногда даже язычников, и на основании императорских указов против еретиков получали себе полицейское содействие против максимианистов), то самосудом и насилием (глашатаи объявляли: «кто войдет в общение с Максимианом, того дом будет подожжен»). Если эти приемы роняли нравственно дело донатистов, то оба декрета, кабарсусситский и багайский, подрывали догматическую почву, на которой стояли прежде эти сектанты: de facto было допущено, что действие благодати не прекращается и вне признаваемой за исключительно истинную церковь. Но торжество кафоликов было полное, когда 25 декабря 394 г. примианисты приняли в свое общение двух епископов максимианистов в епископском же сане и крещенных ими в состоянии отлучения — без перекрещивания.

Кафолическая церковь, стараясь императорскими эдиктами оградить себя от насилий донатистов, в то же время принимала свои собственные меры для воссоединения отщепенцев. Например, в 401 г. крещение у донатистов постановлено не считать препятствием для обратившихся к занятию клировых должностей в кафолической церкви; возвращавшихся донатистских епископов и клириков, особенно если они приводили с собою и паству, принимать в их «сущем» сане.

Знаменитый Августин, епископ иппонский, старался действовать на донатистов путем убеждения. Это была задача весьма нелегкая. Донатисты боялись прений с «диалектиком», как они называли превосходившего их и талантом и образованием Августина, и избегали тех собраний, которые устроялись Августином. До какой степени донатисты не любили подобных совещаний, можно судить по тому, что когда одного донатистского епископа потребовали на собор, он сначала бросился в воду, а когда его вытащили из воды, то старался упасть таким образом,

чтобы не мог больше двигаться и был оставлен в покое. Однако в 406 г. некоторые донатистские епископы изъявили желание обсудить вопрос, разделяющий их от кафоликов, на совместной конференции. Православные епископы этому исходу, разумеется, были очень рады. Поэтому в 409 и 410 г. от собора Карфагенского отправлена была к императору Гонорию депутация с просьбою о том, чтобы донатистам, уклонявшимся от публичного собеседования, было предписано явиться в Карфаген для публичного обсуждения вероисповедного вопроса. Императорский указ в этом смысле состоялся. Гонорий назначил в качестве третейского судьи трибуна и нотария Маркеллина.

В 411 г., ровно через 100 лет после начала схизмы донатистов, состоялась «*collatio Carthageniensis*», конференция карфагенская. В Карфагене собрались 286 кафолических и 279 донатистских епископов. Предварительно обсуждали меры, путем которых вернее можно достигнуть соглашения. Приняты были все усилия к тому, чтобы получить акты, в высшей степени достоверные. Так как при таком количестве собравшихся не было возможности всем принять участие в собеседованиях, то решено было назначить для ведения прений особую комиссию. Та и другая сторона выбрала по 7 епископов для ведения прений, по 7 епископов помощников им (consiliarii), по 4 епископа custodes chartarum («хранители бумаг»), наконец, по 2 нотария для записи прений. Для полной достоверности записи постановлено, чтобы каждый из собеседников проверил, что он сказал, и скрепил своею подписью каждое свое замечание.

В инструкции, данной своим уполномоченным для ведения спора, кафолики пошли на уступки донатистам известных преимуществ. Они соглашались на то, чтобы в случае, если донатисты докажут, что они правы в своем отступлении от кафолической церкви, т. е. что истинная церковь существует только у донатистов,— все кафолические епископы были лишены сана и приняты в общение с истинною церковью на правах мирян. Напротив, если донатистам будет доказано, что истинная церковь существует лишь у кафоликов, тогда донатисты, если они пожелают возвратиться в общение с нею, удерживают и свой сан и свои кафедры. Если бы за епископом его паства не последовала, он все-таки будет разделять кафедру с кафолическим

епископом своего города. И донатисты со своей стороны готовились к диспуту, но по-своему. Уполномоченные донатистами лица употребили самые добросовестные усилия к тому, чтобы, если невозможно помешать диспуту состояться, то по крайней мере сделать так, чтобы результаты его были по возможности ничтожны. Между уполномоченными кафоликов выдавались по степени догматического знания и мере того участия, которое они принимали в собеседовании: Августин иппонский, бесспорно самый главный из них, затем Аврелий карфагенский, Алипий тагастский, личный друг Августина, и Фортуниан сикк-ский. Со стороны донатистов первенствовал в прении Петилиан константинийский и выдавался затем Эмерит цезарейский.

Уполномоченные донатистов старались тормозить дело как только возможно. *Первое заседание* конференции состоялось 1 июня 411 г. Это заседание донатисты с успехом свели к нулю для самого предмета, по которому они были собраны. Когда прочитана была уполномочивающая депутатов грамота от кафолических епископов, то донатисты пожелали удостовериться в подлинности подписей и действительно ли подписавшиеся лица дали свое согласие на диспут. Немало времени взяла эта явка почти 286 епископов и удостоверение их личностей их донатистскими соперниками. За чтением грамоты донатистов последовало такое же представление около 279 епископов их партии, и этим день закончился. Это заседание интересно с точки зрения статистики: присутствовало на заседании 286 епископов, 120 епископов отсутствовали, 64 кафедры в это время вдовствовали, и таким образом состав епископата африканской церкви равнялся 470 епископам.

Следующее заседание, назначенное на 3 июня, не состоялось, потому что донатисты отказались вести прения, так как протоколы первого заседания не были составлены и пересмотрены.

Наконец, последнее, *третье заседание* было 8 июня. Донатисты и здесь держались той же тактики. Они требовали предъявления им прошения кафоликов императору, в ответ на которое дан упомянутый эдикт, чтобы знать, все ли кафолики желают конференции и чем ее мотивировали. На этом требовании донатисты стояли очень долго, и приходилось давать им не один раз ответить, что это требование к делу не относится.

Далее, Петилиан попытался с ловкостью крючкотворца отклонить собеседование на том основании, что срок, для него назначенный, по-видимому, пропущен. Затем Петилиан требовал, чтобы кафолики наперед решили, будут ли они вести спор только на основании Священного Писания, или только на основании императорских законов (respective исторических документов). Кафоликам долго пришлось доказывать несостоятельность этой дилеммы (на основании Священного Писания нельзя было доказать, что Феликс не традитор; на основании законов невозможно было установить признаки истинной церкви). Наконец, возбуждены были пререкания по вопросу, кто на конференции истец и кто ответчик. После всех этих чрезвычайно долгих околичностей, показавших хорошее знакомство с римским правом, наконец дошло дело до расследования главного вопроса; именно, на основании Священного Писания решали, где истинная Христова церковь: у кафоликов или у донатистов. Затем перешли к вопросу, был ли Цецилиан карфагенский осужден и был ли Феликс аптунский предателем. Заседание продолжалось до глубокой ночи. О продолжительности его можно составить представление по тому, что протоколы его слагались из 587 так называемых prosecutiones, т. е. 587 раз участники брали себе слово, а равно и по тому, что Петилиан говорил так много, что под конец потерял голос (prosecutio 541, ubi Petilianus — impedimento raucedinis agere se non posse testatur, выступление 541, когда Петилиан свидетельствует, что не может говорить из-за хрипоты). Маркеллин в качестве уполномоченного императора признал донатистов в прении побежденными. Донатисты этим решением довольны не остались, заявив, что Маркеллин был кафоликами подкуплен. Во всяком случае, цель их была отчасти достигнута. Диспута устранить им не удалось, но зато они достигли того, что получился из протоколов огромный том, так что немногие могли списать такой кодекс и не все имели терпение прочитать его до конца. Поэтому, чтобы не лишиться плодов этого диспута, кафолики (Маркеллин, Августин) вынуждены были составлять сокращения актов, так называемые breviaria capitula.

После того как донатисты объявлены были побежденными, от императора последовал указ, которым предписывалось донатистам предоставить свои базилики кафоликам. Фанатизм сек-

тантов вспыхнул от этого с новою силою. Своими интригами донатисты довели Маркеллина до того, что его казнили смертью по обвинению в узурпации. В тех местах, где донатисты представляли господствующее население, они сделали попытку выморить кафоликов голодом, предписав хлебопекам не печь хлебов для кафоликов. Когда трибун явился в Тамугади, чтобы отобрать у донатистов базилику, то их епископ Гавдентий заявил, что, если его не оставят в покое, он сожжет себя в базилике со всею паствою.

Таким образом, раскол донатистов и после этого времени, хотя и ослабленный, продолжал существовать до самого вандальского завоевания. В это время циркумцеллионы в свою очередь начали вместе с вандалами опустошительные походы против кафоликов. Под вандальским владычеством эти сектанты были преследуемы, однако, меньше, чем кафолики. Раскол пережил существование даже вандальского королевства в Африке. Последнее историческое известие о нем относится к концу VI и началу VII века (у Григория Великого епископа римского).

В чем же, собственно, состоял спор донатистов по его вероисповедной стороне?

Догматическая связь донатизма с полемикою по вопросу о крещении еретиков видна уже из того, что все указанные выше места Священного Писания приводятся и донатистами в защиту своего раскола. По своему содержанию раскол донатистов есть выражение африканской церковной жизни, которой Киприан был таким высоким представителем,— этой жизни со всеми ее ошибками, лишь только более развитыми.

а) Вопрос о падших был для донатистов вопросом законченным, решенным, именно так, как решил его Киприан. В том, что падших следует принимать в церковное общение, донатисты не сомневались. Πρῶτον ψεῦδος («первая ложь») их догматики лежит в круге киприановских понятий об *еретическом крещении*. Если, в самом деле, благодать дана для церкви и только церкви, и вне церкви вовсе нет благодати, несмотря даже на единство вероучения, что же думать о хиротонии Цецилиана? Молва настаивала, что Феликс аптунгский — традитор, и традитор в смысле совершенно бесспорном: его обвиняли именно в том, что он выдал не какие-нибудь медицинские или еретические книги, а книги Священного Писания. Если этот

факт верен, то для строгих африканцев Феликс аптунгский был падшим и, как lapsus, в самый момент падения стоял уже вне церкви. Откуда же, следовательно, у него была благодать хиротонии, совершенной над Цецилианом? Как мог он совершать духовное, когда сам утратил Св. Духа? Как мог он преподавать то, чего не имел сам? Как мог, наконец, он, грешник и sacrilegus, молитвенно призывать Св. Духа на Цецилиана, когда написано: *грешника Бог не слушает?* По воззрению Киприана, крещение новатиан лишь оскверняет; также и по учению донатистов. В вопросе о действенности крещения, как и о действенности благодати вообще, нужно обращать внимание на совесть дающего, который омывает, и совесть приемлющего. Кто приемлет веру от неправомудрствующего, тот принимает не веру, а лишь состояние его виновности (reatum). И чего нет во главе, того не может быть и в членах. Исходя из положения, что extra ecclesiam nulla salus, что вне церкви нет спасения, донатисты и кафоликов третировали, как язычников, некрещенных. Естественно было для них требовать, чтобы кафолик, являясь в церковь донатистов, говорил: «paganus sum», и получал крещение. Вопрос о перекрещивании кафоликов получил высокую важность у донатистов именно потому, что они держались круга тех воззрений, которыми Киприан мотивировал крещение вновь еретиков. Наконец, руководясь двумя последними из приведенных выше текстов Священного Писания, донатисты находили, что они проявляют лишь свою ревность по Богу в борьбе против кафоликов и в самом строгом отделении от них.

Таким образом, во всех главнейших своих положениях донатисты могли с удобством ссылаться на Киприана. Лишь формальная сторона различала дело донатистов от воззрений Киприана. Донатисты не признавали благодати в лице, которое церковь еще не извергла формально из своей среды. Киприан, напротив, не признавал благодати в сектантах, представлявших, несомненно, отдельное от церкви общество. Но конечно, если держаться твердо киприановских понятий об отношении благодати к церкви, то это различие не изменяло существа дела: Феликс поставил себя вне церкви ipso facto своего падения. Таким образом, чтобы придать этой разности серьезное значение, нужно было представить какое-нибудь особое воззрение,

по которому и тяжко согрешающий мог еще являться сосудом благодати.

б) Вопрос об отступничестве Феликса аптунгского имел высокую важность для донатистов; но они не могли доказать факта предательства с несомненностию. В то же время кафолики говорили, что для них даже предательство Феликса не имеет решающего значения. Церковь Христова остается истинною, несмотря на измену человека. Уже это говорит о том, что кафолики значительно видоизменили положение Киприана, из которого исходили донатисты. К тому же вопрос о предательстве Феликса был до такой степени запутан, что естественно было для самих донатистов попытаться решить спор с какого-нибудь другого конца. Историческая почва расследования дела была оставлена и спор перенесен на почву догматическую.

И кафолики и донатисты не сомневались, что Христос основал одну церковь и что эту церковь апостолы утвердили. Где же единая, святая, кафолическая и апостольская церковь? у донатистов или у кафоликов? При решении этого спорного пункта кафолики исходили из понятия о *церкви*, как *кафолической*, понимая этот нелатинский термин в смысле, главным образом, пространственном, как равнозначащий слову «повсюдный, вселенский»; они определяли кафолическую церковь, как «рассеянную по всей вселенной даже до конца земли». Стоя на этой точке зрения, они могли бить жестоко своих противников, обращая в доказательство против них их локальное ничтожество. Кафолики постоянно требовали от донатистов, чтобы их епископы предъявили присланные им общительные грамоты от апостольских церквей: коринфской, ефесской, филиппийской, фессалоникской и т. д. Такого доказательства апостольского преемства в их обществе донатисты, разумеется, представить не могли и потому слабо отбивались на этом пункте от своих противников, ссылаясь в свою пользу на Песнь Песней I, 6: *«Где пасеши, где почиваеши в полудне?»* В этом они видели пророческое указание на то, что истинная церковь есть церковь южная. Южная церковь — нумидийская, она и есть кафолическая.

В свою очередь, донатисты для решения этого вопроса избирали такой исходный пункт, на который неохотно становились их противники. Донатисты истинную церковь определяли

прежде всего как церковь *святую* в субъективном смысле (т. е. как состоящую из людей святых) и в эмпирическом осуществлении своего идеала (т.е. уже теперь очистившую себя от грехов-ного сора). В доказательство святости донатисты приводили, во-первых, тот факт, что из своей среды они гонят явных грешников; во-вторых, тот, что самих донатистов их противники преследуют; понятно, что *«нечестивый преобидит праведного»* (Аввак. I, 4): если бы они не были праведны, то их не гнали бы. Кафолики были traditores et persecutores, следовательно, их церковь не святая и потому не кафолическая, и кафолическою церковью должны называться донатисты.

Кафолики, разумеется, тоже признавали свою церковь святою, и святою in actu, а не только in potentia. Доказывать только последнее, именно, что церковь обладает освящающими человека таинствами, было невозможно по самому существу спора: это было бы petitio principii, так как весь спор в том и состоял, где истинная церковь, в которой есть истинные освящающие человека средства. Кафолики поэтому доказывали ненадежность критерия донатистов, потому что в своем определении как «святая», церковь еще не дана эмпирически. Историческая церковь, по учению Августина, есть непременно тело Господне, истинное, но смешанное, или истинное и кажущееся (Domini corpus verum et permixtum, verum et simulatum). Видимая церковь всегда заключает в себе не только истинных своих членов, но и лиц, принадлежащих ей только по-видимому. Своих знает только Сам Бог. Он, конечно, мертвые члены отсекает от Своей церкви, но это акт глубоко таинственный и для человека неповторимый. Видимая церковь не может исключить из своей среды всех грешников уже потому, что не знает всех их, и даже те, которые вновь войдут, может быть, сделают это по притворству, которого еще не может раскрыть церковь. В ответ на это возражение донатисты укоряли кафоликов, что они вводят две церкви, во-первых, истинную и, во-вторых, смешанную. Но это возражение Августин, конечно, без труда устранял замечанием, что здесь речь идет об одной церкви, но в двух моментах ее бытия: in statu viae et in statu gloriae, в моменте странствования и в моменте славы.

Необходимость строжайшего выделения из своей среды грешников донатисты доказывали теми местами Св. Писания,

где говорится, что прикосновение к нечистому оскверняет чистого (Ос. IX, 4, Числ. XVI, 26). Поэтому они находили, что, по крайней мере, явных грешников нужно извергать непременно. В доказательство такой практики они приводили притчу о неводе (Мф. XIII, 47–50), в котором худые рыбы до тех пор только оставались вместе с хорошими, пока невод не был вытащен на берег; после этого собрали только хорошие, а дурные выбросили вон. Это именно извлечение невода донатисты приурочивали к факту существования на земле церкви. Кафолики отклонили этот пример, понимая извлечение невода в смысле кончины мира, т. е. относя этот момент к единой церкви in statu gloriae. К земной же церкви кафолики относили притчу о пшенице и плевелах (Мф. XIII, 24–30, 37–43). Из этой притчи ясно, что из опасения вреда для пшеницы Господь повелел оставить и плевелы расти вместе с пшеницею. Донатисты ударяли на то, что здесь сказано *«поле есть мир»*; в мире, действительно, чистые могут быть вместе с нечистыми, но церковь должна состоять только из чистых.

Кафолики затем указывали на недостаточность требований донатистов для их даже собственной цели. Невозможно понять, почему грешники открытые, соприкасаясь с святыми, оскверняют, а грешники скрытые не оскверняют. Сами кафолики выходили из этого затруднения совершенно просто: под соприкосновением с нечистыми они понимали не простое совместное пребывание с нечестивыми в лоне одной церкви, а лишь сочувствие безнравственному образу действия последних. Ad hominem кафолики возражали, что Феликс аптунгский в момент рукоположения Цецилиана был еще тоже грешником скрытым, предполагая даже, что он выдал книги Священного Писания, следовательно, во всяком случае, африканские предатели не могли осквернить собою всей кафолической церкви, существующей в Греции и на отдаленном востоке, которая не знала даже о самом их существовании. Не следовало поэтому из-за этих предателей отделяться от церкви донатистам, тем более что сами донатисты, чтобы «не судить чужому рабу» (Рим. XIV, 4), не отделяются даже от таких членов своего общества, которые всего менее похожи на праведников.

Конечно, кафолики отвергали состоятельность и такого критерия, как вопрос о том, кто гонит и кто гоним, доказывая,

что не всегда нечестивый преобидит праведного, но нередко бывает и так, что сравнительно менее нечестивый гонит человека совсем нечестивого.

в) И донатисты и кафолики одинаково признавали, что extra ecclesiam nulla salus, но расходились между собою в учении об отношении *благодати* к церкви. Здесь кафолические противники донатистов сделали огромный историко-догматический успех в деле уяснения учения о таинствах сравнительно с Киприаном или Стефаном. Воззрение Стефана страдало половинчатостию; оно никак не могло выдержать удара такой цельной системы, как учение Киприана. Не отвергая того, что крестить значит совершать действие иерархическое, Стефан не допускал у сектантов действенности других таинств, кроме крещения. Такой взгляд Киприан разбивал простым указанием на слова Христа (Иоан. III, 34): *«не в меру бо Бог дает Духа»*. Св. Дух есть единый и проявляется в церкви единым, следовательно, о частичном Его усвоении не может быть и речи. Где существует вода крещения, там существует все, Дух не может существовать лишь отчасти. Полемизировавшие против донатистов кафолики (начиная с Оптата милевиского) различают между ересью, искажающею содержание самой веры, и схизмою, разрывающею союз церковного единства, но веры не извращающею.

Без всяких произвольных натяжек кафолики признавали, что вера их и вера донатистов одна и та же; поэтому совершенно последовательно они признавали у сектантов и благодать не одного, а всех таинств. Это самым решительным образом разъяснял Августин: sacramenta ubicunque sunt, ipsa sunt. Невозможно указать никакой причины, почему тот, кто не может утратить самого крещения, может, однако же, утратить право преподавать крещение другим, потому что и крещение и хиротония преподается человеку одинаково священнодейственным способом. Крещение преподается человеку тогда, когда он крещается; благодать священства, когда он рукополагается. Поэтому в кафолической церкви нельзя повторять ни того ни другого таинства, и таинства, где только они есть, суть те же самые таинства. На этом основании, когда донатистские епископы присоединялись к церкви, они были принимаемы в их собственном сане. Правда, бывали случаи, когда им запрещали отправлять

епископские действия; но это было решением дисциплинарным, а не догматическим: предполагалось само собою, что благодать хиротонии в них пребывает, но только, по известным основаниям, они не должны ею пользоваться. Поэтому в кафолической церкви никак не хотели возлагать рук на донатистских епископов при обращении их в кафолическую церковь и в ознаменование покаяния, чтобы таким образом не оскорбить не простого человека, а благодать таинства, в нем пребывающую. Таким образом, существование благодатных таинств в обществах некафолических здесь признано самым решительным образом.

Оставалось теперь для кафоликов показать, почему же положение, что «вне церкви нет спасения» безусловно истинно. Августин учил, что благодать таинств преподается действительно у донатистов и других не искажающих веры сектантов. Но только эта благодать, при отделении от церкви, не служит во спасение. Церковь кафолическая IV и V вв., как и ранее, оставалась исключительною носительницею всей таинственной благодати. Но только, по мнению Августина, не всегда она являлась этою носительницею и раздаятельницею непосредственно. Схизматические общества, удерживавшие и по своем отделении от церкви свою церковную веру, с точки зрения Августина, походили на ручейки, отделившиеся от главного потока. Они содержат ту же самую веру, ту же самую воду, но всегда подвергаются опасности без пользы засохнуть, если не сольются с главным руслом и не войдут в единство основного течения. Благодать, преподанная донатистами, есть благодать действительная. Поэтому совершаемые таинства действительны у донатистов, не ничтожны, а лишь неправильны. Но только для того, чтобы воспользоваться этою благодатию, каждый получивший ее должен обратиться к кафолической церкви. Кафолическая церковь представляет ту благодатную атмосферу, без которой спасение для отдельного лица невозможно. Таинства, полученные вне кафолической церкви, походят на огонь, который продолжает гореть, хотя снаружи покрывается пеплом. Этот огонь не дает ни полного тепла, ни света. Нужно, чтобы тлеющие уголья возвратились в чистую атмосферу кафолической церкви, и тогда покрытый пеплом огонь загорится ярким и полным пламенем.

Так кафолические противники донатистов выходили из того затруднения, какое представляла для них догматика их противников. А развив такое учение, они имели полную возможность и исторически ниспровергнуть доводы своих противников. С точки зрения кафоликов, человек и в отделении от церкви до известной степени может являться носителем благодати, носителем, преподающим ее совершенно действенно, хотя и незакономерно и неправильно. Даже отпавши от церкви, он этой благодати не утрачивает окончательно. С этим донатисты никак не могли согласиться, признавая, что вне их малочисленного общества нигде не может быть благодати. Они, естественно, должны были прибегать к перекрещиванию всех, к ним обращающихся. Но в среде их самих и произошел роковой для их догматики раскол примианистов и максимианистов. Примианисты, представлявшие собою главное русло донатистического общества, смотрели на максимианистов, как и на всех отщепенцев, как на нехристиан. В их обществе они не признавали ни благодати, ни таинств. Однако по истечении назначенного для обращения срока, два епископа, упорно державшиеся Максимиана, обратились к примианистам и были приняты в их сане. Таким образом, здесь донатисты подорвали под собою ту почву, на которой стояли. И затем все, крещенные и хиротонисованные этими епископами в состоянии отделения от примианистов, признаны были точно так же законно крещенными или хиротонисованными, т. е. первые приняты в общение без перекрещивания, вторые — без покаяния, которое снимало бы с них благодать хиротонии. К этому факту Августин обращался в высшей степени часто и совершенно справедливо оценивал его значение такими словами: «Каждый из донатистов, у кого есть хотя сколько-нибудь крови в лице, должен покраснеть, читая эту страницу из своей собственной истории».

5. МЕЛИТИАНСКИЙ РАСКОЛ

Представление о мелитианском расколе получается различное, смотря по тому, будем ли мы руководствоваться источниками,

изданными Маффеи (Scipione Maffei в 1738, из cod. Veronensis), или данными у Епифания (haeres, 68).

а) По известиям *Епифания*, не свободным от несомненных исторических ошибок, этот раскол возник из-за вопроса о принятии падших. Одновременно, вместе с другими исповедниками, находились в темнице архиепископ александрийский Петр и епископ ликопольский Мелитий*. Осаждаемые просьбами падших о ходатайстве за них, исповедники поставили вопрос о церковной дисциплине в отношении к отступникам веры. Мелитий высказался за строгую, Петр (в действительности представитель осмотрительно мудрой пастырской строгости) — за снисходительную. Не лишая падших надежды на принятие в общение, Мелитий стоял за продолжительный покаянный искус их (чтобы послаблением не распустить и твердых в вере); а клирики падшие могли быть приняты в общение не иначе, как в качестве мирян. Петр, выражаясь о принятии клириков глухо, высказался за сокращение покаяния падших (чтобы, запуганные строгостью, они не остались отступниками навсегда). Когда между исповедниками вышло разногласие, архиепископ вместо завесы повесил посреди темницы свою одежду (πάλλιον) и приказал диакону возгласить: «Кто на стороне моего мнения, пусть переходит ко мне, а кто держится мнения Мелития, тот к Мелитию!» На сторону Петра перешли лишь немногие, большинство примкнуло к Мелитию. С тех пор разделившиеся врознь совершали молитвы и священнодействия. Даже сосланные в фэноские рудники исповедники не имели между собою сообщения. Мелитий по дороге в ссылку всюду ставил пресвитеров и епископов и устроил свои особые церкви (например, в Элии [Иерусалиме], Элевферополе, Газе). А Петр скончался мученически.— Возвратившись, по окончании гонения, Мелитий в Александрии имел свои отдельные богослужебные

* Я с особенным ударением произношу Мел*и*тий. Мы встретимся в дальнейшей истории с Мелетием антиохийским, имя которого нужно отличать от имени настоящего Мелития ликопольского. Некоторые производили даже имя Мелетия антиохийского от греч. μέλι — мед = медоносный, но на самом деле Μελέτιος происходит, конечно, от μελέτη («забота, попечение»). Μελίτιος же имя чисто египетское: ⲙⲉⲗⲓⲧ (вместо ⲙⲉⲓⲉⲣⲓⲧ, ⲙⲉⲛⲣⲓⲧ) — возлюбленный = греч. Ἀγαπητός. [Ср. *В. В. Болотов*, Βρεβίον Мелития ликопольского, как источник для исторической географии Египта. Визант. Временник, 1908, т. XV, стр. 28, прим. 3].

собрания, но с Александром александрийским находился в дружественных отношениях, и как православный в догматическом учении (разность между мелитианами и церковью ограничивалась лишь вопросом о падших), Мелитий первый обратил внимание Александра на заблуждения пресвитера Ария.— Последователи Петра свою церковь называли «кафолическою», а мелитиане свою — «церковью мучеников».

б) *Веронские документы* (в подлинности которых никогда не возникало сомнения) представляют древний, часто неясный латинский перевод греческого утраченного подлинника и содержат: 1) послание Филея, епископа тмуиского, от имени его и других трех епископов исповедников (по Euseb. h. e. VIII, 13, все они скончались мученически), 2) заметки современника и 3) послание Петра александрийского к александрийскому народу.— Из этих документов видно, что с вопросом о падших мелитианский раскол не имеет связи. Епископы исповедники упрекают Мелития, своего «возлюбленного сослужителя», за то, что в парикиях епископов исповедников он, не спрашивая соизволения ни от них, ни от архиепископа, совершает хиротонии. Так как все взятые под стражу епископы для управления своими парикиями поставили пресвитеров периодевтов, то Мелитий не может оправдываться ссылкою на то, что церквам недостает пастырей. Даже если бы до него дошли слухи об их мученической кончине, и тогда он, проверив эти слухи, должен бы был испросить соизволения архиепископа. Но Мелитий, не входя в сношения ни с Петром, ни с исповедниками, прибыл в Александрию. Два честолюбца (по-видимому, пресвитеры), Арий и Исидор, указали Мелитию периодевтов Петра. Мелитий отлучил их и поставил двух пресвитеров. Узнав об этом, Петр писал александрийцам, чтобы они с Мелитием не имели общения, и дело его обещался представить на рассмотрение собора епископов. Из Афанасия Великого мы узнаем, что Петр действительно на соборе в 305–306 гг. обвинил Мелития во многих противозаконных деяниях и даже в жертвоприношении (идолам). Низложенный Мелитий к другому собору не апеллировал, но образовал свое особое схизматическое общество и враждовал против Петра, Ахиллы и Александра александрийских (Александра мелитиане обвиняли даже пред императором).

Известия Епифания страдают очевидными неточностями. Петр и Мелитий совместно в темнице не были; оба они находились на свободе,— Петр в каком-то убежище; действительно, Петр скончался мученически лишь в 311 г.; к Александру Мелитий относился враждебно, а не дружественно. Нужно думать, что, сам элевферопольский урожденец, Епифаний почерпнул эти сведения из мелитианских источников, отсюда столь лестное для мелитиан освещение начала их раскола. В изложении Епифания заметно пристрастие к Мелитию, и в этом он разнится от Афанасия Великого, который мелитиан, наравне с арианами, считает очень вредным обществом. Кто не дремотным оком читал произведения Афанасия Великого, тот увидит, что и Александр относился к мелитианам, как Афанасий. У Афанасия читаем (между строк), что первый вселенский собор поступил с мелитианами очень мягко,— нужно бы их совершенно извергнуть из церкви. А по Епифанию — извергать их не нужно. Не трудно догадаться, что Епифаний вращался среди таких мелитиан, которые представляли нечто вроде наших поповцев-окружников, которые на почве теории близки к православию. Так и эта часть мелитиан выставляла свою историю в благоприятном свете: Мелитий — это мученик и т.д. Известие, что мелитиане свою церковь называли «церковью мучеников», слишком характеристичная частность, чтобы ее можно было считать взятою из воздуха. Следовательно, здесь мы стоим и у Епифания на фактической почве. Что Мелитий, потерпевший за веру изгнание, мог свысока смотреть на Петра, скрывшегося от гонения,— в этом нет ничего невероятного (как, с другой стороны, нельзя считать непонятным и того, что в ту пору, когда взаимная подозрительность возбуждена была чрезвычайно, и самого Мелития обвиняли в отречении от Христа).

Вопрос о падших, видимо, не имел места в первоначальной истории раскола, а выдвинут был как благовидный предлог мелитианами для оправдания своего отделения от церкви. Не против дисциплины в отношении к падшим, а против существующего в Египте церковно-административного строя направлялся раскол Мелития. Совершая хиротонии в чужих парикиях, Мелитий затрогивал права других епископов и вместе с тем права архиепископа александрийского. Централизация в церковном

строе Египта уже в то время была весьма сильна: все епископы в Египте были посвящаемы или архиепископом александрийским или не иначе, как с его дозволения. Таким образом, каждая хиротония епископа, совершенная Мелитием, была вторжением его в права архиепископа александрийского. В новейшее время хотят осветить дело Мелития с другой точки зрения: говорят, будто бы он хотел добиться лишь автономии, самостоятельного правления для Фиваидской области, которая была населена, правда, природными коптами, но говорившими на своем (особом) отличном от северного диалекте. Но против такого мнения говорит самый факт: 29 рукоположенных Мелитием епископов распределяются равномерно по областям; следовательно, он не стремился только к автономии Фиваидской области с ликопольским епископатом во главе, а действовал как александрийский архиепископ. Мелитианство крепче держалось в верхнем Египте, на почве слабо затронутой эллинскою культурою. Епископ Ликополя, самого выдающегося по своему гражданскому значению города в нижней Фивиаде, Мелитий, естественно, мог претендовать на такое же положение в верхнем Египте, какое александрийский архиепископ занимал и в нижнем и во всем Египте.

Мелитианским вопросом занимался и Никейский собор. В связи с этим вопросом стоит 6-е никейское правило (знаменитое в истории особенно тем, что на нем римские папы основывали свои чрезмерные претензии); оно предписывает «хранить древние обычаи в Египте, Ливии и Пентаполе», так что александрийский епископ имеет власть над всеми этими областями, потому что и «римскому епископу это обычно». Конкретный смысл этого канона тот, что епископ ликопольский не должен претендовать на властное положение для своей кафедры вопреки древним обычаям. По диоклетиановскому разделению египетской области, в ней было 5 провинций: 1) Libya superior; 2) Libya interior, 3) Thebais — Фиваида (впоследствии 2 провинции, при Диоклетиане еще одна), 4) Aegyptus Jovia (в честь Диоклетиана — Diocletianus Jovius) — западная половина северной части с Александрией; 5) Aegyptus Herculea (в честь Maximianus Herculeus) — впоследствии Augustamnica. Но в 6 правиле ни одним словом не упомянуто о Фиваиде. А между тем Фиваида была

самым очагом мелитианского движения; там в Ликополе епископствовал сам Мелитий, там же была значительная часть его приверженцев. Спрашивается, что может означать такой пропуск? Комментарии здесь возможны различные. Возможно, что восточные епископы считали для александрийского архиепископа территорию всей египетской области слишком обширною, что не могло не мешать удобству в управлении. Возможно и иное толкование, при котором логическое ударение падает на Ливию и Пентаполь. Не только Фиваида с природным египетским населением, но даже Ливия и Пентаполь, где было греческое население, говорившее, как можно догадываться, на дорическом диалекте,— даже эти провинции были закреплены за центральною властью александрийского епископа. Развязка мелитианского вопроса могла быть облегчена возможностью предоставить Фиваиде автономию. Может быть и то, что подчинением Фиваиды хотели дать возможность уничтожить возникший раскол. Остается несомненным, что и после первого вселенского собора Фиваида была под властью епископа александрийского. Этим собор покончил с мелитианством в принципе.

По вопросу о наличных мелитианах собор издал особое послание. За Мелитием оставлен только титул епископа без права совершать хиротонии и другие иерархические действия. Мелитианские епископы оставлены в их сане, хотя без права управлять церковью, пока жив их кафолический совместник, епископ того же города. В случае его смерти мелитианские епископы могут занять его кафедру, если их изберет народ и утвердит архиепископ александрийский. При этом весьма трудным для понимания является выражение послания: «утверждение получает от лучшия руки». Никак нельзя отрицать и той возможности, что в этих случаях александрийский архиепископ рукополагал их вновь. Вспомним, что в IV в. нередки были случаи вторичного рукоположения. Цецилиан карфагенский, например, готов был принять хиротонию в другой раз, а один епископ египетский принял вновь хиротонию от Георгия, арианского епископа. Но можно допустить, что в вышеупомянутом случае (над мелитианскими епископами) был совершаем некоторый особый обряд. Нечто подобное этому наблюдалось в сиро-персидской церкви. Здесь католикос совершал обряд «дополнения» хиротонии над

епископами в том случае, когда последние были рукоположены митрополитом, а не католикосом.

Согласно с постановлениями собора дело и было устроено во многих местностях, когда мелитианские епископы сделались преемниками своих православных совместников и таким образом окончательно слились с православною церковью. Но все-таки уладить мелитианский вопрос было очень трудно: это видно уже из того, что первое соглашение между мелитианами и Александром состоялось лишь в декабре 327–январе 328 года. Но затем ариане опять успели склонить мелитиан к союзу с ними, и они часто действовали совместно с арианами против влияния архиепископа Александра. Между православными Египта мелитиане пользовались такою же нелестною репутациею, как и сами ариане.

V. СПОРЫ О ВРЕМЕНИ ПРАЗДНОВАНИЯ ПАСХИ[23])

А) ПЕРВАЯ ЭПОХА: РАЗНОСТЬ МЕЖДУ РИМСКОЮ И МАЛОАЗИЙСКОЮ ПРАКТИКОЮ

Спор о крещении еретиков в III в. остался без последствий; между римскою и африканскою церковью произошел разрыв, но не схизма. Споры о времени празднования пасхи тоже лишь в позднейшее время повели к образованию сект.

а) Разность между римскою и малоазийскою практикою была весьма *давняя* и обсуждалась не раз.

аа) В 155 г. об этой разности зашла речь, но не спор, между св. *Поликарпом* смирнским и *Аникитой* римским. Оба епископа остались при своей практике и в мире и общении друг с другом (Поликарп совершил евхаристию в Риме).

бб) В 167 г. (Eus. IV, 20) был спор о пасхе в *Лаодикии* (во Фригии), по поводу которого писали Мелитон сардский, Аполлинарий иерапольский, Климент александрийский и Ипполит римский. Все три последние держатся того воззрения, что Христос пред страданием 13 нисана совершил последнюю вечерю, но не вкушал законной пасхи, а Сам — таинственная пасха распят был 14 нисана. Противники их (сторонники малоазийской практики) утверждали, что Христос пострадал лишь 15 нисана, а 14-го вкушал законную пасху; «поэтому и нам надлежит делать, как Христос сотворил».

вв) Между 190–192 гг. произошел третий и самый важный спор[24]). Вероятно, под влиянием схизмы Власта в Риме, утверждавшего (согласно с малоазийцами), что пасху следует праздновать не иначе, как в 14-й день лунного месяца, епископ римский *Виктор* обратился к малоазийским епископам с угрожающим требованием: присоединиться к римской практике. По этому вопросу (и может быть, по предложению самого Виктора) собраны были в различных местах соборы. Все они (Александрийский,

Палестинский, Осроинский, Понтийский, Коринфский, Галльский, не говоря уже о Римском) высказались за римскую практику. Исключение составлял собор Ефесский, уполномочивший епископа ефесского Поликрата защищать асийскую практику. Поликрат, «имевший уже 65 лет о Господе», «прошедший все Святое Писание», считавший семь епископов из своих родственников (следовательно, основательно знакомый с церковною практикою), «угроз» Виктора «не побоялся» и в послании к нему и римской церкви твердо стоял за малоазийский обряд, освященный практикою апостолов Иоанна и Филиппа и многих славных епископов. Виктор ответил малоазийским церквам, видимо, формальным отлучением; но многие епископы, державшиеся той же практики, что и в Риме, встретили эту меру Виктора несочувственно и явно порицали его за этот шаг. Ириней лионский писал в этом (примирительно-увещательном) смысле Виктору и многим другим епископам.

б) Разность между малоазийскими церквами, с одной стороны, и всеми прочими, с другой, из-за которой велся спор, *касалась* собственно

аа) *дня* празднования пасхи. Малоазийские христиане разрешали пост и совершали пасху в 14 день (первого весеннего лунного) месяца (нисана, в день законной ветхозаветной пасхи), в какой бы день недели это 14 число ни случилось. Все прочие церкви «по апостольскому преданию» разрешали пост и «совершали таинство воскресения Господня» исключительно в воскресный день.— Но разность в обряде этим, несомненно, не исчерпывалась.

бб) Предпасхальный *пост*, по Иринею, в разных церквах имел различную продолжительность (42 часа, один день, два и более).

вв) Можно предполагать различие и в самом *тоне* празднования. Христиане западные (равно как и другие не малоазийские) держали пред пасхою строгий пост (в пятницу и субботу), затем бдение (с субботы на воскресенье, vigiliae), с которым соединено было ожидание второго пришествия Христова, наконец (после полуночи), совершали праздник воскресения Христова: торжество открывалось евхаристиею (даже и в позднейшие века в этот день приобщались все, имевшие «мир» с церковью, т. е.

неотлученные).— По известиям о «четыренадесятниках» (т. е. позднейших, но упорно консервативных представителях малоазийского обряда), малоазийские христиане 14 нисана держали строгий пост, а вечером того же дня совершали праздник пасхи и евхаристию. Этим одним днем их пасха и ограничивалась *. Воспоминание страданий Христовых было преобладающим моментом в малоазийском празднике: πανηγυρίζουσι τοῦ πάθους τὴν μνήμην (праздновали память о страстях).

Таким образом, разность в тоне празднования определяется тем, что малоазийские христиане совершали в пасху «таинство *страдания*», τὴν τοῦ πάθους ἀνάμνησιν, христиане всех других церквей — «таинство *воскресения* Господня», τὸ τῆς ἀναστάσεως μυστήριον. Празднование всех церквей, кроме малоазийских, выдвигало *исторический* момент: ежегодно христиане повторяли в своем воспоминании в раздельности последние дни земной жизни Христа, переживали их с теми религиозными чувствованиями (скорби и радости), которые естественно вызывает евангельская история последней вечери, страданий, смерти и воскресения Господа. Высочайший пункт (фокус) пасхи здесь был воскресение Христа, светлая радость христианина.— Евсевий (V, 23) характеристично называет малоазийскую пасху τὴν τοῦ πάσχα σωτηρίου ἑορτήν — *спасительным* праздником пасхи. Празднование там стояло на почве *догматической*. Это не было празднование одного момента евангельской истории; ветхозаветная пасха претворилась лишь в новозаветный праздник *спасения* как цельного факта в совокупности моментов, его составляющих. Не установление евхаристии, не страдания и смерть и не воскресение Христа в отдельности (последнее было никак не 14 нисана), а все эти события в *синтезе,* как единый догматически понимаемый факт искупления чрез страдания, составляли предмет празднования. Это был *праздник,* следовательно, радость спасения, но тон этой радости получался серьезно-торжественный.

* Мнения [*K. L. Weitzel*'я, Die Christliche Passafeier der drei ersten Jahrhunderte. Pforzheim 1848], что сверх 14 нисана малоазийские христиане праздновали еще следующий воскресный день, как годичный праздник воскресения, что в Малой Азии были во II в. кроме четыренадесятников — кафоликов еще четыренадесятники иудействующие (евинитствующие),— не имеют оснований в исторических данных.

в) *Происхождение* этой разности объясняется тем, что аа) праздник пасхи по своей основе есть годовщина воскресения Христова. А годовщина — понятие чисто условное. Например, Константинополь был взят турками во вторник 29 мая 1453 г. (20 числа джумади-уль-аввель 857 г. гиджры). В следующем 1454 году константинопольская церковь 29 мая в среду справляла годовщину по последнем византийском императоре. Но турки в том же году отпраздновали годовщину своей блистательной победы уже в субботу 18 мая — на том простом основании, что Константинополь был взят двадцатого числа месяца джумади-уль-аввель, 857 г. гиджры; а в 858 г. это число приходилось 18 мая. То же и с христианскою пасхою. Иисус Христос воскрес а) неизвестного числа марта или апреля, б) в воскресенье, следующее за полнолунием первого весеннего месяца, в) 16 нисана. Для христиан не из иудеев всего естественнее было бы принять первую (а) дату для празднования годовщины. Для человека латинского или греческого происхождения совершать годовой праздник воскресения Христова 16 нисана было столь же неестественно, как для турок праздновать свою победу 29 мая. Еврейский лунный год знаком лишь евреям. Эта неестественность увеличивается еще более от того, что 16 нисана расходилось с еженедельным празднованием воскресения Христова. Таким образом, христиане из язычников были поставлены пред альтернативою: праздновать воскресение Христово (а) в то число римского месяца, в которое это событие совершилось,— или (б) в тот день недели, который был посвящен этому воспоминанию, выбирая эту неделю приблизительно: именно ту, которая следовала за полнолунием пасхального месяца, т. е. первого весеннего месяца. Но первая дата осталась и, вероятно, навсегда останется для истории неизвестною, хотя некоторые сектанты и пытались восстановить ее *[25]). Поэтому совершенно

* Например, одна ветвь четыренадесятников на основании актов Пилата рассчитала, что Христос пострадал 25 марта (a. d. VIII kal. apr.) (Epiph. haeres. 50, 1). Вероятно, один из представителей этого направления в начале IV в., Трикентий (против которого писал Петр александрийский † 26 ноября 311) говорил: «Нам нет никакого дела до иудеев и их календаря, мы желаем только одного: совершать ежегодно воспоминание страдания Христова в то самое время, в какое предали совершать самовидца от начала» (т. е. в исторически точный день).

логично принята была вторая (б) дата — тем более, что при этом годичный и недельный праздник воскресения не разделились между собою. Но, с другой стороны, для христиан из иудеев столь же естественно было бы совершать ежегодный праздник воскресения 16 нисана (3-я дата, в), ввиду того, что этот день падает на столь знаменательное время в праздничном еврейском круге.

бб) В действительности не случилось и этого, и в малоазийском обряде сказался особый момент. Христиане из иудеев, как известно, не порывали своей связи с иерусалимским храмом и его ветхозаветными обрядами. Сами апостолы (Петр и Иоанн, Деян. III, 1) ходили в храм на молитву. Даже апостол Павел (XVI, 3; XVIII, 18–21; XX, 16; XXI, 17–30) отправлялся из Греции в Иерусалим на праздник и принимал на себя назорейский обет. Во имя той же христианской свободы, по которой слагали бремя иудейского обряда с одних, не принуждали пользоваться ею других. Нельзя поэтому сомневаться, что пока существовал второй храм, иерусалимские христиане совершали со всеми законными обрядами самый торжественный из ветхозаветных праздников — пасху. В этом торжестве ночи с 14 на 15 нисана исчезало празднование воскресения Христова. Не устанавливая особого христианского самостоятельного праздника 16 нисана, верующие из иудеев удержали, до названия включительно, пасху ветхозаветную, но вложили в нее новозаветный смысл (1 Кор. V, 7: *пасха наша, Христос, заклан за нас*), и, конечно, соединили ее с евхаристиею. 14 нисана предваряло событие воскресения; поэтому, отрешившись от строго исторического начала, они становятся на символико-догматическую почву, и в законом установленный день (ср. мнение четыренадесятников: «проклят, кто не сотворит пасхи в день месяца»; ср. Числ. IX, 13) и под формами ветхозаветного праздника спасения совершают новозаветную «пасху спасительную».

Таким образом, пасха церквей малоазийских не была праздником новозаветным в тесном смысле этого слова (по самому установлению), это была христианизованная ветхозаветная пасха. Поэтому малоазийцы с таким ударением говорят, что «Христос совершил пасху в тот день (τότε τῇ ἡμέρᾳ) и потом пострадал (καὶ ἔπαθεν), и нам надлежит делать, как Он сотворил» [26]). Таким образом, в качестве основания для соблюдения

14 нисана они указывают не на то, что, например, в этот день Христос пострадал, а просто на то, что Сам Христос совершил этот ветхозаветный праздник и заповедал творить в Его воспоминание. Отсюда характеристичный термин «соблюдать, τηρεῖν» 14 день месяца, и у Иринея противоположение «αὐτοὶ μὴ τηροῦντες τοῖς τηροῦσιν»; ср. Деян. XV, 5, 24, ср.29, где термин τηρεῖν, соблюдать, употребляется в применении к выполнению ветхозаветных обрядов (τηρεῖν τὸν νόμον). И вопрос еще далеко не решенный в отрицательном смысле — не употребляли ли даже в 190 г. малоазийские христиане опресноков. Поликрат говорит, что все светочи малоазийских церквей «соблюдали, ἤγαγον», тот день, когда народ, ὁ λαός, отлагал квасное, не определяя прямо, что этот народ — иудеи (у Руфина judaeorum populus).

вв) В борьбе из-за вопроса о дне празднования пасхи столкнулись между собою два течения христианской жизни: юдаистическое и антиюдаистическое (в самом умеренном смысле этих слов). Иудейская διασπορά («рассеяние») была тем нервом, по которому прежде всего прошел ток христианства, сам ап. Павел обращался с проповедью прежде всего к иудеям. Верующие от обрезания обыкновенно были начатками христианских церквей востока. Существовавшие поэтому в асийских церквах иудейские обычаи могли лишь окрепнуть вследствие долговременной деятельности здесь апостолов Иоанна Богослова и Филиппа. Вообще восточная церковь относилась мирно к этим безвредным остаткам ветхозаветного в жизни верующих. Например, суббота осталась и в христианской церкви полупраздником (апост. прав. 65: «если кто постится в воскресенье или в субботу, за исключением одной и единственной, то если это клирик, да будет низложен, а если мирянин, да будет отлучен»). Впрочем, в некоторых местностях заходили так далеко, что, например, Лаодикийский собор должен был запретить христианам проводить субботу совершенно по-иудейски, в полном бездействии, и предписать, что в субботу должно читать при богослужении и новозаветные книги (Лаод. прав. 29, 16; впрочем, Фригия давно была довольно густо колонизована иудеями). На западе церковная жизнь развивалась вне зависимости от иудейских традиций. Например, в римской церкви в IV в. (и верно ранее) уже постились в субботу, как такой день, когда у церкви был отнят жених ее по Мф. IX, 15. Поэтому

и борьба против малоазийского обряда имела характер эманципации от остатков иудейства.

Может показаться странным, что именно палестинские церкви в 190–192 гг. были против асийского обряда, находя его даже душевредным (Eus. h. e. V, 25: μὴ ῥαδίως πλανῶσιν ἑαυτῶν τὰς ψυχάς). Но история иерусалимской церкви делает понятным это отношение. До восстания Баркохбы иерусалимская церковь почти сполна состояла из христиан из иудеев, первые 15 епископов ее все были от обрезания, но разгром 138 г. (год по Overbeck), когда Иерусалим превратился в Aelia Capitolina и евреям запрещено было жить в нем, всецело изменил состав иерусалимской церкви: в Элие Капитолине поселились все христиане из язычников, и епископ Марк открывает собою эту новую эпоху в истории иерусалимской церкви. При такой колонизации Элии Капитолины лицами языческого происхождения, понятно, иудейские предания не могли здесь удержаться и в христианской церкви.

г) [По обычному мнению, *конец* пасхальным спорам положил собор Никейский. В действительности собор этот, как показал Дюшен, имел дело не с четыренадесятниками, а с протопасхитами, совершавшими пасху всегда в воскресенье, но только непременно в одном месяце с иудеями и потому иногда раньше весеннего равноденствия; представители этого обряда жили не в Малой Азии, а в Сирии]. Упорные приверженцы [асийского обряда к IV веку уже давно] образовали секту четыренадесятников, τεσσαρεσκαιδεκατίται, quartodecimani (этим именем сторонники римской практики (Ипполит) еще в III в. не стеснялись обзывать асийские церкви, третируя их как еретическую секту), слабую численно, но удержавшуюся до V в.; о ней знает Феодорит, на соборе Ефесском 431 г. была речь о лидийских четыренадесятниках.

ПРИЛОЖЕНИЕ
Б) ВТОРАЯ ЭПОХА: РАЗНОСТЬ МЕЖДУ АЛЕКСАНДРИЕЙ И СИРИЕЙ. ВОПРОС О ПАСХЕ НА НИКЕЙСКОМ СОБОРЕ

Первый вселенский собор созван был для решения догматического вопроса об учении Ария. Но был еще другой вопрос, которого должны были коснуться отцы собора. Это — вопрос

о времени празднования пасхи. И на востоке и на западе этот вопрос [и в начале IV века] представлял живой интерес, потому что неудобства, которые вытекали из различия во времени празднования пасхи, неприятно отражались на репутации христиан. Поэтому отцы [западного Арльского] собора [314 г.] постановили [пр.1], чтобы римский епископ издавал постановления относительно того, когда нужно праздновать пасху. Но тот же вопрос представлял злобу дня и для востока. Константин Великий придавал едва ли меньшее значение этому вопросу, чем арианству. Такое же значение придавал ему и такой епископ, как Евсевий кесарийский. Константин Великий очень сильно вооружался против обычая праздновать пасху по примеру иудеев. Иудеи могут сказать, говорил он, что христиане даже важнейшего своего праздника не могут отпраздновать, не отрешившись от иудейского обычая. А что этот последний ошибочен, Константин доказывает тем, что иудеи иногда празднуют две пасхи в год. Во всяком случае, неприлично следовать этому богоубийственному народу.

В чем же заключалась деятельность собора по данному вопросу? Об этом мы имеем мало сведений. Так как не осталось никакого канона, который касался бы этого вопроса, то сделана была попытка сочинить такой канон. Попытка произведена была на греческом языке. Но подлог доказан самым очевидным образом. Каждый хотел найти в постановлениях собора оправдание своим взглядам. И чего в самом деле не приписывали отцам собора? Им приписывали даже введение целого цикла праздников, что совершенно невероятно. Если теперь нелегко обсуждать цифровые величины, то тем труднее это было в то время и притом для лиц с старческою сединою. Очевидно, деятельность отцов собора преувеличена. Самое большое, что они могли сделать, это постановление незаписанное, неоформленное, имеющее характер товарищеского соглашения,— постановление о том, что праздновать пасху должно согласно обычаю, установившемуся в александрийской церкви. Эта последняя заслуживала внимания потому, что в Александрии особенно процветала наука [и в частности астрономия]. Но никаких твердых постановлений не было издано. Что это так, видно из того, что на следующий год после собора на востоке праздновали пасху 3 апреля, а на западе — 10[27]).

В этом случае оказалось ошибочным ожидание Константина, что после собора все будут праздновать пасху в один день. Но в сущности были ошибочны и самые толкования того разногласия, с которым приходилось иметь дело отцам собора. В 1880 г. французским ученым Дюшеном [28]) было представлено [новое] толкование пререканий о пасхе на Никейском соборе. Но это толкование не было достаточно ясно. Ошибка [предшествующих ученых] заключалась в том, что пререкания Никейского собора ставились в связь с теми, которые были во время Поликрата, епископа ефесского, и Виктора, епископа римского. Там дело шло о том, что церкви малоазийские праздновали пасху вместе с иудеями — в ночь с 14-го на 15-е нисана, в какой бы день недели это число ни приходилось. Этих лиц называли четыренадесятниками, и [ученые] обычно предполагали, что с ними-то и имел дело Никейский собор*. Между тем [как указал Дюшен] в дошедших до нас документах нет ни одного слова о том, что те лица, которые составляли меньшинство на соборе, действительно праздновали пасху 14-го нисана, в какой бы день оно ни приходилось. Все были согласны в том, что праздновать пасху нужно в воскресный день. История, отделяющая Никейский собор от истории Поликрата, очень длинная. Находились такие лица, которые хотели праздник пасхи превратить в неподвижный праздник. Но не об этих лицах шла речь на соборе. Епископы асийские стоят теперь на стороне большинства, и только в Сирии сохранились [иные] традиции.

Итак, в чем же заключался вопрос о времени празднования пасхи на Никейском соборе? Как известно, для определения

* [В основе этого недоразумения лежит тот факт, что как четыренадесятники праздновали пасху] в тот день, в который народ (иудейский) отлагал квасный хлеб, [следовательно, в один день *с иудеями*] так и лица, осуждаемые Никейским и Антиохийским соборами «праздновали пасху вместе с иудеями» [т. е. в один месяц с ними]. Находили, что в [Сирии] празднуют пасху ἰουδαϊχώτερον (Сократ I, 8. Созомен, I, 16). Антиюдаистическая черта сказалась и в окончательном решении вопроса о дне пасхи на Никейском соборе: «Да не будет у нас ничего общего с ненавистным (τοῦ ἐχθίστου) иудейским народом: мы приняли от Спасителя другой путь» — вот аргумент Константина Великого против [сирийской] церковной практики. На Никейском соборе, по выражению Евсевия, «восточные отступились от богоубийц (χυριοχτόνων) и соединились с единоверными христианами» (*Schürer*, 230).

времени празднования пасхи нужно знать, в какой день приходится 14-е число первого лунного месяца, т. е. истинное 14-е нисана. Но, как известно, лунные месяцы не совпадают с солнечными [солнечный год содержит 365 дней ($+^1/_4$), а 12 лунных месяцев только 354 дня ($+^1/_3$)]. Поэтому приходится делать эпакту в 11 дней. Эта эпакта в каждые три года доходила до 33 дней, которые образовали целый месяц. Таким образом, чтобы вести счисление иудейское, а не мусульманское, нужно ввести такую систему, в которой бы известные годы состояли из 13 месяцев. Из-за этого-то вставочного месяца и идет спор. Система еврейская в общем была согласна с системами других восточных народов. Позднейшие иудеи даже самые названия месяцев заимствовали из арамейско-халдейского языка. Самые важные месяцы и у евреев и у сирийцев назывались одинаково. Иудейский месяц нисан носит то же имя и у сирийцев. Следующий месяц у тех и других назывался иар [ийяр]. Таким образом, в названии месяцев у иудеев не было разногласия с сирийцами. Вопрос только мог заключаться в том, не возникало ли у иудеев разногласия из-за вставочного месяца, в один ли год вставляли месяц и один и тот же ли месяц? Евреи после адара вставляли другой адар. Между тем лунный год не требует, чтобы был вставлен какой-либо определенный месяц. Можно было вставить всякий месяц. Вследствие этого и могло возникнуть различие в системе иудеев, которые пользовались лунным календарем, и сирийцев, пользовавшихся также лунным календарем.

Когда явилась христианская церковь и стала вводить свои праздники, то, естественно, она исходила из иудейских прецедентов. Христиане должны были праздновать пасху в том месяце, который все сограждане называли нисаном. Но в одних странах могли называть нисаном один месяц, а в других — другой. Таким образом, естественно могло произойти, что какая-либо часть христиан праздновала пасху в каком-нибудь иаре, становясь в прямое противоречие с текстом Библии, которая заповедует праздновать пасху в первом месяце, а не во втором.

По вопросу о том, как распределять вставочные годы между простыми, практикою выработаны традиционные приемы, соответствующие астрономическому течению луны. Все пришли к убеждению, что самый простой цикл есть 19-летний,

но этот цикл слагается из двух половин — 8-летия (ὀγδοάς) и 11-летия (ἐνδεκάς). Делением на эти две половины и обусловливается вставочный год. Иудейский календарь, введенный около 358 года, имеет особенное техническое выражение: גוח־אֶרְוִט. Эти еврейские буквы и обозначают вставочные годы, а именно — 3, 6, 8, [1]1, [1]4, [1]7, [1]9 [буквы — ארוט означают 1, 4, 7 и 9 годы — *после 10 года,* след. 11, 14, 17, 19][29]).

Но всякий круг имеет то свойство, что градусы в нем можно считать со всякого пункта; так и здесь не вполне определено, что такой именно год, а не иной должен состоять из 13 месяцев. Как известно, константинопольское летосчисление представляет собою наше счисление от Рождества Христова +5508 лет; иудейское же счисление представляет собою наши годы +3760 лет. Если 5508 разделить на 19, в остатке получится 17; если 3760 — на 19, в остатке получится тоже 17. Следовательно, первый год цикла такой системы приходится первым и по нашей пасхалии. Вследствие этого счисление константинопольское и иудейское согласно. Но константинопольская церковь в своем счислении исказила счисление александрийской церкви. Вследствие такой непоследовательности произошло то, что 17-й год константинопольского счисления был первым александрийского счисления.

От этого-то и произошло столкновение, с которым имел дело Никейский собор. Если приложить guch-adzat к александрийскому счислению, то третий константинопольский год лунного цикла будет шестым по александрийскому счислению, шестой — девятым и т. д.[30]). Отсюда может произойти, что год эмволимический по александрийскому счислению будет простым по иудейскому и константинопольскому, и праздник пасхи в одних церквах придется ранее или позже, чем в других. Так, 311-й год есть 8-й год 19-летия по александрийской пасхалии, и 14-е нисана этого года приходится по ней на 18-е апреля, так что пасху нужно было праздновать 22 апреля. Между тем по иудейскому счислению этот год [как 5-й год лунного круга] простой, и иудеи должны были праздновать пасху 22 марта и притом в четверг только потому, что нельзя было в среду[31]). Если держаться обычая иудейского, то нужно бы и великий пост начинать гораздо ранее, чем начали его в Александрии.

Выходило то, что в то время, как одни веселились, другие постились. Но нужно заметить, что вопрос в указанном смысле не был поставлен в настоящем освещении. Вследствие этого разногласия во времени празднования пасхи продолжались и после Никейского собора.

Из сказанного видно, в чем заключалась сущность вопроса о пасхе на Никейском соборе [32]).

P. S. В объяснение разности в праздновании пасхи в начале IV века.

A = годы круга луны по александрийскому счислению.

K = годы круга луны по иудейскому и константинопольскому счислению.

AD = годы от Р.Х.

Буквы שוד и т.д. = еврейские и константинопольские эмволимические годы.

Цифры: ιζ, ιθ, γ и т.д. = александрийские эмволимические годы.

		ד			ו		ט	‖	
K	13	14	15	16	17	18	19	‖	1
AD	319	320	321	322	323	324	325		326
A	16	17	18	19	1	2	3		4
					ὸ	γ	δ		ο
		ιξ		ιθ	‖		γ		

		ג			ו		ה		
K	2	3	4	5	6	7	8	9	10
AD	327	328	329	330	331	332	333	334	335
A	5	6	7	8	9	10	11	12	13
		ά		ς	έ	ν	δ		ε
		ς		η			ια		

	א			ד			ו		ט
K	11	12	13	14	15	16	17	18	19
AD	336	337	338	339	340	341	342	343	344
A	14	15	16	17	18	19	1	2	3
		κ		ά	ς				
	ιδ			ιζ		ιθ	‖		γ

Таким образом, и по K и по A годы 320, 325, 328, 333, 336, 339, 344 были anni ombolismi и не давали повода ни к каким недоразумениям. Напротив, годы 322, 330, 341, embolismi по александрийскому циклу, были anni communes по циклу иудейскому, и они-то и подавали повод к недоразумениям. То полнолуние (около 18–19 марта), которое с точки зрения александрийского цикла приходилось на μὴν ἐμβόλιμος = אֲדָר הַשֵּׁנִי, по мнению сирийских протопасхитов, было полнолунием нисана, и потому они праздновали пасху — обычно — на 28 дней [resp. 35 дней] ранее, чем в Александрии и других церквах, следовавших александрийской практике. Словом, дело шло о тех годах, когда пасхальная граница приходится по александрийской пасхалии на 17-е или 18-е апреля. Восточные епископы [на Никейском соборе] представляли слабое меньшинство против большинства втрое сильнейшего. Христианские церкви запада и юга были против сирийской практики; потому восточные поступились своим древним обычаем и примкнули к практике, можно сказать, общецерковной.

Празднование пасхи [вместе с иудеями] удержалось как одна подробность в практике архаистической секты авдиан, слабой уже при Епифании, но в V в. еще существовавшей и лишь к VI веку исчезнувшей.

Антиохийский [поместный] собор 341 г.[33]) постановил (правило 1-е): клириков низлагать, мирян отлучать за празднование пасхи с иудеями [«прежде весеннего равноденствия», πρὸ τῆς ἐαρινῆς ἰσημερίας, как поясняет 7-е апостольское правило][34]).

в) ТРЕТЬЯ ЭПОХА: РАЗНОСТЬ МЕЖДУ АЛЕКСАНДРИЕЙ И РИМОМ

а) Константин Великий радостно приветствовал состоявшееся на Никейском соборе соглашение между восточными и остальными церквами и надеялся, что весь христианский мир в один день будет праздновать пасху. На деле в следующем же 326 г. церкви греко-восточные праздновали пасху 3 апреля, латино-западные — 10 апреля[35]). Разность повторялась в 330, 333[36]), 340, 341, 345, 350, 357, 360, 373 и 387 гг. Это показывает, что на соборе разрешена была одна половина спорного вопроса и осталась

не затронута другая, быть может, потому, что не подозревали о ее существовании* [37]). Никейский собор на епископа александрийского возложил поручение — заранее извещать церкви о дне пасхи [38]). Выбор объясняется тем, что в Александрии процветала астрономия. Но отцы, видимо, не выразили своего желания с такою категоричностью, чтобы и римские епископы следовали беспрекословно александрийским вычислениям. Упорство Рима, защищавшего свой неудовлетворительный лунный календарь, и было причиною разногласия во вторую эпоху споров.

б) Никейский собор определил: праздновать пасху в воскресенье, следующее за полнолунием первого весеннего месяца, т. е. того месяца, полнолуние (14-я луна) которого или совпадает со днем весеннего равноденствия или бывает после этого дня [39]). Но этот последний день составлял только астрономическое искомое: римский календарь при Юлии Цезаре полагает равноденствие 25 марта, [св. Епифаний и] «Апостольские постановления» — 22 марта, Ипполит — 18 марта [40]), Анатолий — 19 марта; но после того александрийские астрономы высчитали, что равноденствие приходится на 21 марта.

Затем выступал вопрос о лунном цикле. Ипполит римский составил пасхальную таблицу (вырезанную на его статуе, найденной в 1551 г. в Риме) на 112 лет (222—333 гг.). Ее анализ показывает, что Ипполит положил в ее основу 16-летний (16×7=112) цикл, хотя мог бы сократить его в 8-летний, так как он принимал, что чрез каждые 8 лет (в 1-й, 9-й, 17-й, 33-й и т.д. год) полнолуние падает на 13 апреля [41]).

Ошибочность вычислений Ипполита была скоро замечена, и его таблица была оставлена; в Риме заменили ее 84-летним циклом, в котором удержалось довольно много следов канона Ипполита [42]). Дионисий александрийский составил 8-летний канон, о котором более ничего не известно. Ученый александриец Анатолий, епископ Лаодикии сирийской, издал к 277 (266?)

* Собор Арльский 314 г. (пр. 1) поручил римскому епископу извещать все церкви о дне пасхи; но, вероятно, собор имел в виду не разность, нами рассматриваемую, и не малоазийскую [и не сирийскую] практику, а разногласие от неуменья вычислить день пасхи по римской даже системе. Осию кордубскому [по Sozomen. I, 16] император поручал уладить разность лишь с церквами восточными.

году свой пасхальный канон с 19-летним циклом в основе[43]). Канон Анатолия впоследствии обработал Евсевий кесарийский[44]) применительно к 21 марта, как дню равноденственному.

в) Разность между Александриею и Римом состояла:

1) Прежде всего в определении дня весеннего равноденствия (т. е. самого раннего terminus paschalis = самого раннего полнолуния termini paschalis). Равноденственным днем в Александрии принимали 21 марта, в Риме — 18 марта (с Ипполитом[45]))

2) Самая ранняя (в лунном месяце) пасха в Александрии приходилась на 15 день луны, в Риме (по методе Ипполита) лишь на 16 день[46]). Александрийская аргументация: накануне пасхи в глубокую ночь оканчивается пост; а по закону (ветхозаветному) пасхального агнца дозволено вкушать лишь в ночь с 14 на 15 нисана; следовательно, пост нельзя кончать ранее 14 числа луны и, следовательно, пасху нельзя праздновать ранее 14-го. Римская аргументация: Христос воскрес 16 нисана; следовательно, пасху нельзя праздновать ранее 16 числа луны.

Поэтому, а) если в субботу 21 марта случалось полнолуние, то в следующее воскресенье *22 марта в Александрии* праздновали *самую раннюю пасху.* Напротив, в Риме полнолуние в субботу 18 марта признавали пасхальным, но воскресенье 19 марта пасхальным не считали, потому что оно приходилось на 15 день луны; пасху в подобном случае праздновали 26 марта. Таким образом, *самая ранняя пасха в Риме* приходилась не ранее, как на *20 марта* (когда полнолуние 18 марта приходилось на пятницу[47]). б) Если полнолуние приходилось на 20 марта, то в Александрии не признавали его пасхальным и ожидали следующего полнолуния 18 апреля. Если на этот день приходилось воскресенье, то в следующее воскресенье, 25 апреля, праздновали пасху. *25 апреля — самая поздняя александрийская пасха.* В Риме же не хотели выходить из ошибочных пасхальных пределов канона Ипполита[48]). Последний предполагал, что пасхальное полнолуние никогда не случится позже 13 апреля. Если это число приходилось в субботу, то *21 апреля* была пасха. Это была *самая поздняя римская пасха.*

г) Вопрос о пасхальной разности между Александриею и Римом впервые был обсуждаем на соборе Сердикском 343 г. Римляне отказались принять александрийский пасхальный

цикл, уверяя, будто у них есть предание от ап. Петра — не праздновать пасхи позднее 21 апреля. Поэтому состоялось соглашение лишь на следующие 50 лет, по которому александрийская церковь поступалась отчасти своими вычислениями в угоду римской: в 346 г. пасха назначена была на 30 марта (вместо 23 марта), в 349 г. на 26 марта (вместо 23 апреля). Но с 350 г. каждая церковь начала праздновать по-своему.

Наступил наконец критический 387 год. Полнолуние приходилось в этот год на 19 марта, пятница, и 18 апреля, воскресенье. Для Рима первое было уже пасхальным, и 21 марта здесь праздновали уже пасху. В Александрии же пасха была только 25 апреля. Разность на целые пять недель. Тогда вопросу о дне пасхи придавали необыкновенное значение, рассказывали даже о чуде, ежегодно совершающемся накануне пасхи (в одном из горных приходов великую субботу чудесным образом крещальня наполняется водою, которая затем, по совершении крещения, исчезает); понятно, какое поражающее впечатление произвело это разногласие между Римом и Александриею [49]). Император Феодосий I потребовал [50]) от Феофила александрийского, чтобы тот разъяснил, как возможно такое невероятное разногласие. Феофил составил [по словам псевдо-Кирилла в его прологе] пасхальный канон на 418 [resp. 428] лет [на деле же — пасхальную таблицу на 100 лет, начиная с 380 года=96 эры Диоклетиана, т. е. с 1 года 6-го александрийского 19-летнего цикла, (19×5)+1] [51]). Кирилл александрийский [по словам того же псевдо-Кирилла] сократил этот канон в 95-летний [в действительности же, вероятно, по поводу спора о пасхе 444 года составил новую пасхальную таблицу на 95 лет] (153–247 гг. эры Диоклетиана, т. е. 437–531 гг. от Р. Х. [52]).

Александрийская пасха теперь была в Риме заранее известна; но там не хотели оставить своего цикла, и всякий раз, как пасха выходила за предел 21 апреля, поднимали тревогу и переписку. Так было в 444 году (пасха 23 апреля) и в 455 году (пасха 24 апреля). В последнем случае Лев Великий затронул вопрос о разности в вычислениях (в Риме предполагали праздновать 17 апреля) уже 24 июня 451 г. и написал (между прочим) по этому поводу не менее 10 писем (3 к имп. Маркиану, 1 Протерию александрийскому). 28 июля 454 г. Лев Великий циркулярно оповестил церкви христианского запада, что пасху следует праздновать 24 апреля.

При папе Иларе в 465 г. был принят 19-летний цикл, изобретенный в 457 г. Викторием аквитанским, где устранена была значительная часть разностей между римским и александрийским счислением[53]). Но конец разногласию положен был в VI в., когда (525 г.) римский аббат Дионисий Малый ввел александрийский 19-летний цикл. В 531 г. оканчивался канон Кирилла александрийского. Дионисий, повторив последние 19 лет канона, продолжил его до 626 г. и при этом ввел в употребление наше летосчисление от рождества Христова. Цикл Дионисия тогда же был принят в Риме и Италии; в 589 г. введен в Испании. Но Галлия до Карла Великого держалась цикла Виктория; в Британии даже следовали прежнему 84-летнему циклу, и когда появилось христианство у англосаксов и введен был римский (Дионисиев) цикл, то между англами и бриттами возникли пасхальные споры, которые Колумбан († 597) перенес и в Галлию. Лишь в 729 г. большинство старобританских христиан приняло цикл Дионисия. [В отдельных уголках Британии 84-летний цикл просуществовал до начала IX в.][54]).

VI. ЦЕРКОВНЫЙ СТРОЙ В ПЕРВЫЕ ТРИ ВЕКА ХРИСТИАНСТВА[55])

Данные новозаветных канонических книг относительно церковного устройства сводятся к следующему. Названия «епископ», «пресвитер» и «диакон» уже известны и в этот период; но везде, где говорится об «епископах», остается место предположению, что это название равносильно другому: «пресвитер» [ср. Деян. XX, 17, 28; Тит. I, 5, 7; Филип. I, 1; 1 Тим. III, 1, 8]. Пресвитериум рукополагает [1 Тим IV, 14]; следовательно, некоторые, носившие название пресвитеров, имеют и право хиротонии, этот существенный признак епископского сана. Но остается неизвестным, были ли в среде пресвитеров некоторые, не имевшие этого права. Таким образом, данные не позволяют нам отождествлять этих епископов-пресвитеров в целом ни с епископами, ни с пресвитерами, ни, наконец, с уверенностью утверждать, что между ними различались и те и другие. Над этими епископами-пресвитерами возвышаются некоторые отдельные лица, но мы не в состоянии решить, насколько это их положение определяется их личным значением или их чрезвычайными полномочиями, и насколько оно принадлежит их сану, их церковной степени.

Таким образом, для пополнения этих данных возникает необходимость обратиться к церковным писателям последующих веков. Естественнее всего начать с тех, которые занимаются именно интересующим нас вопросом об устройстве церкви апостольского периода — обратиться к толкователям тех мест новозаветного Священного Писания, где говорится об епископах-пресвитерах.

Самое древнее объяснение (если только его правильно понимают в этом смысле) принадлежит *св. Иринею лионскому* [Adv. haer. III, 14, 2: in Mileto enim convocatis episcopis et presbyteris, qui

erant ab Epheso et a reliquis proximis civitatibus. «Ибо когда епископы и пресвитеры, пришедшие из Ефеса и других ближайших городов, собрались в Милете...»]. Если выражение Иринея не случайно и если бы оно должно было развиться в целую теорию, то смысл ее тот, что подобное смешение названий объясняется простою случайностью. Евангелист Лука умолчал, что призываются вместе с пресвитерами и епископы, и к последним обращено слово апостола. Как бы объяснил Ириней другие места, конечно неизвестно.

Восточные отцы выставляют нам три теории. По *Епифанию* [haer. 75, 5], церковные степени и тогда назывались теми же самыми именами, как и в IV веке; молчание апостола о некоторых из них объясняется неполнотою состава церковной иерархии в тех церквах, к которым он пишет. Эта неполнота имеет только историческую причину: новость распространения христианства, отсутствие настоятельной нужды в полном составе иерархии в каждой церкви, а равно и недостаток достойных кандидатов для высших церковных степеней. Но можно заметить, что Епифаний оставляет без объяснения, почти уклончиво обходит весьма трудный пункт: для него, как и для всех его современников, несомненно, что в одной церкви только один епископ; между тем апостол говорит о многих епископах в Филиппах. Должны ли мы предположить, что, по Епифанию, в первенствующей церкви, хотя в виде исключения, бывало и по нескольку епископов? Его теория ведет к этому предположению, но ясно он его не высказывает.

Иначе объясняет дело *Феодорит* [in ep. ad Philipp. I, 1; in ep. 1 ad Timoth. III, 1]. Как и Епифаний, он предполагает, что каждая из трех церковных степеней существовала при апостолах под строго определенным названием, хотя и не тем же, какое она носит в IV–V вв., именно диаконы назывались диаконами, пресвитеры — пресвитерами и епископами, а епископы — апостолами. Таким образом, ни один из терминов, удержавшихся в последующее время, не имел высшего значения и в апостольский век: тогдашние пресвитеры не были выше, тогдашние епископы были даже ниже теперешних. Эту теорию Феодорит высказал очень определенно и держался ее твердо. Но и ему пришлось погнуться, когда дело дошло до 1 Тим. IV, 14: «с возложением

рук пресвитерия». «Даром он назвал учение, διδασκαλία, а πρεσβυτέριον здесь (δὲ ἐνταῦθα) — удостоенных апостольской благодати (τοῦς τὴς ἀποστολικῆς χάριτος ἠξιωμένους). Так и почетных (τοῦς ἐντίμους) людей в Израиле божественное писание называет γερουσίαν».

Сильнее других поставлена теория *св. Златоуста* [hom. I, in ep. ad Philipp. I, 17], хотя он и не старается выдвигать ее на вид в подходящем случае. Ее гибкость — ее главное преимущество. Как и Феодорит, он утверждает, что в апостольский период церковные степени назывались не совсем так, как в IV–V вв., но, в отличие от Епифания и Феодорита, он полагает, что тогда терминология совсем еще не была устойчива: епископ назывался и епископом и пресвитером и даже диаконом, пресвитеры тоже назывались и епископами и пресвитерами. В последующее время терминология установилась — с номинальным возвышением епископов (скромные названия пресвитеров и диаконов уже были оставлены), тогда как по Феодориту — епископы высокое название апостолов обменяли на более скромное имя лиц, им подчиненных. Таким образом, у Златоуста есть некоторое различие в понимании самого направления последующего развития церковного строя.

При всем разнообразии трех теорий восточных отцов, они имеют между собою то общее, что если и допускают мысль о тождестве епископов-пресвитеров, то лишь в названии. По сущности — епископы и пресвитеры были тогда различны.

Напротив, западные толкователи [*Иероним*, ep. 69 (al. 82, al. 83) ad Oceanum, ep. 146 (al. 101, al. 85) ad Evangelum, comm. in ep. ad Tit. I, 5, 7 и *Ambrosiaster*, comm. in ep. 1 ad Tim.III, 10], допускают и реальное тождество этих степеней в первоначальной церкви. Различие между епископами и пресвитерами установилось лишь исторически; прежде оно было весьма относительным: епископ — лишь первый пресвитер, председатель пресвитериума. Образование епископской степени в ее отличии от пресвитеров Иероним и Ambrosiaster не приурочивают к определенному моменту. Ambrosiaster, кажется, допускает, что это совершилось уже при апостолах. Мысль Иеронима — менее ясна.

Таким образом, уже в ту отдаленную эпоху интересующие нас места обращали на себя внимание. Но объяснения даны раз-

личные. Можно ли поэтому думать, что мы имеем дело не с учеными экзегетами, а с историками, которые опираются на определенные факты, нам неизвестные? За исключением одного места Иеронима, объяснения восточных и западных отцов, видимо, составлены на основании снесения известных мест Священного Писания,— представляют попытку гармонического соглашения новозаветных данных с практикою IV века. Словом, это экзегетические гипотезы, которые могли бы быть составлены и в другое время, и наиболее сильная между ними ставит историю апостольского века в наименее определенных очертаниях.

Но, по крайней мере, в каком виде существует церковная организация в начале послеапостольского периода? По этому вопросу у нас есть свидетельства Климента римского и Игнатия; их разделяет одно — много два десятилетия.

У *Климента* отсутствие разграничения епископа и пресвитеров тем более удивительно, что Климент уже ставит строй христианской церкви в аналогию с ветхозаветным, говорит о разделении ветхозаветной иерархии на первосвященников, священников и левитов, которые имели каждый свои особенные обязанности [с. 40, 41, 43]. Словом, молчание Климента об епископе коринфском столь полное, что, например, Ротэ, для спасения своей теории [о появлении епископата в церкви около 70 г.], строит целую конъектуру, что в то время епископ коринфский умер, и его смерть послужила сигналом к взрыву партийных страстей *.

Напротив, послание *Игнатия* представляет епископский сан в самых определенных чертах. Здесь нас может интересовать не столько это, очевидно, высокое сознание епископского достоинства — мысль о них, как наместниках Христа, не эти настойчивые увещания к повиновению епископу,— в чем одни видят доказательство более позднего происхождения Игнатиевых писем, другие, напротив, свидетельство о том, что епископат был тогда еще учреждением новым. Важнее проходящая всюду строгая определенность выражений, твердое разграничение епископа, как одного, от пресвитеров, как подчиненных

* R. Rothe, Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung. Wittenberg 1837. S. 404–405.

ему многих. Нигде названия «епископ» и «пресвитер» не употребляются как взаимно заменимые.

В этом смысле терминология Игнатия довольно сильно разнится не только от Климента, но и от позднейших писателей. Например, в послании *Поликарпа* нигде граница между епископами и пресвитерами не проводится ясно. У *Иустина* мы знаем лишь о предстоятеле; у *Ермы* также не находят места, где бы епископ выделялся из круга подчиненных ему пресвитеров. Даже *Ириней*, во время которого различие между епископами и пресвитерами, бесспорно, уже выяснилось, все еще, говоря о временах минувших, употребляет выражения «епископ» и «пресвитер» смешанно: перечни предстоятелей церквей он называет то преемством епископов [III, 3, 1, 2], то преемством пресвитеров [III, 2, 2]. Римские епископы до Виктора называются у него пресвитерами, Поликарп смирнский — тоже «блаженный пресвитер» *.

Как отголосок далекого прошлого является одно место в Statuta ecclesiae antiquae [галльском памятнике начала VI в., о возложения рук на посвящаемого пресвитера не только епископом, но и всеми присутствующими при хиротонии пресвитерами]. Несомненно, эта обрядовая практика возникла не тогда, когда различие между епископом и пресвитером, между «actus episcopalis et actus presbyteralis» принимает характер абсолютный. Может быть, эта практика представляет простую копию слов апостола: *«с возложением рук пресвитерства»* (1 Тим. IV, 14). Но, во всяком случае, это был обычай древней церкви.

После этого указания естественно дать место действительно озадачивающему свидетельству *Иеронима* [об избрании и поставлении в Александрии самими пресвитерами из своей среды епископа до первой половины третьего века] ** [56]). Данные

* Rothe [S. 417–418] объясняет это, впрочем, тем, что название «пресвитер» было почетнее официозного «епископ». «Старец» — в этом заключалась дань уважения или почтенному возрасту или почтенной исторической давности, которая составляет ореол первых генераций епископов. Словом, «епископ» и «пресвитер» для писателя II в. звучит приблизительно так же, как для нас имена: «епископ» или «архиерей» и «святитель».

** [Hieronymi epist. 146 (al. 101, al. 85) ad Evangelum. Migne, Patr. lat. t. 22, c. 1194A: Quod autem postea unus electus est, qui caeteris praeponeretur (епископ),

(подробности относительно места и времени) столь определенны, что их нельзя отнести на счет пылкой фантазии вифлеемского пресвитера, не совсем свободного от честолюбивых поползновений. В ряду древних известий это место стоит в полном одиночестве.

Но всего страннее то, что это известие Иеронима встречает некоторую поддержку со стороны, с которой этого можно было бы ожидать всего труднее [— от патриарха александрийского *Евтихия* X века] *[57]). Судить об относительном достоинстве этого последнего источника — дело не совсем легкое. Бесспорно, это — историк не высокой пробы (сказочный характер). Но сообщаемое им до такой степени расходится с современной ему практикой, что сам он не мог этого выдумать. Едва ли верно (как предполагает Ротэ) и то, что Евтихий просто повторяет Иеронима — не те даты и подробности. Но весьма возможно, что источники, из которых черпал этот историк, были самые мутные: подозрительно уже то, что здесь замешано имя епископа Александра, преемника Петра. В то время был мелитианский раскол, возникший на почве иерархических отношений. В этом известии, по крайней мере, противоречащее позднейшей дисциплине, конечно, внесено не в позднейшее время, и с этой стороны оно всегда сохранит историческую ценность. Оно не обосновывает ничего; но известие Иеронима при этой поддержке со стороны

in schismatis remedium factum est, ne unusquisque ad se trahens Christi ecclesiam rumperet. Nam et Alexandriae a Marco evangelista usque ad Heraclam et Dionysium episcopos (ок. 240 года) presbyteri semper unum ex se selectum, in excelsiori gradu collocatum, episcopum nominabant; quomodo si exercitus imperatorem faciat: aut diaconi eligant de se, quem industrium noverint, et archidiaconum vocent].

* [Eutychii, Alexandrini patriarchae, Annales. Migne, Patr. gr. t. 111, c. 982B: Constituit evangelista Marcus, una cum Hanania patriarcha, duodecim presbyteros, qui nempe cum patriarcha manerent, adeo ut cum vacaret patriarchatus, unum e duodecim presbyteris eligerent, cujus capiti reliqui undecim manus imponentes ipsi benedicerent et patriarcham crearent; deinde virum aliquem insignem eligerent quem secum presbyterum constituerent loco ejus qui factus est patriarcha, ut ita semper extarent duodecim. Neque desiit Alexandriae institutum hoc de presbyteris, ut scilicet patriarchas crearent ex presbyteris duodecim, usque ad tempora Alexandri patriarchae Alexandrini, qui fuit ex numero illo trecentorum et octodecim. Is autem vetuit, ne deinceps patriarcham presbyteri crearent. Et decrevit, ut mortuo patriarcha convenirent episcopi, qui patriarcham ordinarent. Ср. *F. Cabrol* в Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie. Fasc. V (Paris 1904), col. 1204–1210].

Евтихия александрийского представляется более твердым, чем оно было бы без него.

Представленные данные таковы, что на их основании невозможно восстановить иерархический строй первенствующей церкви. Когда этот строй обрисовывают полно, то это делают или совершенно произвольно, или же расписывают картину древнейшего времени красками, взятыми из эпохи III—IV века. Наименее оправданным оказывается предполагаемый демократический принцип церковной иерархии: нигде мы не находим подтверждающих его фактов; решительно нет примера, чтобы когда-нибудь община посвятила себе пресвитера или епископа. Православному догматическому воззрению всех времен противна мысль, чтобы епископство было учреждением не апостольским, выродилось вследствие разных исторических случайностей. Смысл догматических требований прекрасно выражен у Ambrosiaster'a: «ведь невозможно же, чтобы низший поставлял высшего: никто не может дать того, чего не получал». Следовательно, степень епископа догматически предшествует степени пресвитера. Поэтому всякое историческое представление о древних пресвитерах-епископах, как пресвитерах в строгом смысле, должно пасть как несогласное с основным догматическим воззрением вселенской церкви[58]).

Но чтобы один епископ был в одном городе, это — факт, а не догмат. Вопрос о взаимном отношении епископов опять-таки имеет интерес только исторический. Кажется, нужно допустить, что фактические отношения пресвитеров к епископам в древнейшие времена были более близки к равенству, чем в последующие периоды. Над пресвитерами возвышается уже весьма рано один из них: «ангелы» седьми апокалипсических церквей засвидетельствованы уже св. Иоанном. Что это были только президенты пресвитерских коллегий, веско это протестантами не доказано. Но даже и послания Игнатия Богоносца не дают нам определенного заграждающего всякие уста свидетельства, что различие между епископами и пресвитерами было абсолютно; и у нас остается лишь тот скромный факт, что — если игнорировать одинокий голос Иеронима — мы не знаем ни одного определенного случая, когда бы епископа поставляли пресвитеры.

На твердую историческую, т. е. хорошо засвидетельствованную почву мы вступает в конце II века. И здесь факт существования епископов и пресвитеров, клира и мирян не подлежит никакому сомнению. По мере возникновения потребностей клир возрастает и количественно: появляются *новые должности низшие*. Время появления каждой из них неизвестно; вместе они названы впервые в послании Корнелия, епископа римского (251, † 252): ὑποδιάκονοι, ἀκόλουθοι, ἐξορκισταί, ἀναγνῶσται, πυλωροί (Eus. VI, 43, 11) Ἀκόλουθοι, несмотря на греческое название, существуют только на западе. Несомненно существовали тогда и *диакониссы*. Начало их восходит ко временам апостольским (Фива — диаконисса церкви кенхрейской, Рим. XVI, 1, 1 Тим. V, 9, Тит. II, 3–5; ministrae — в письме Плиния к Траяну). Подробно обязанности их неизвестны. Но цель этого учреждения понятна сама собою: при той разобщенности между полами, какая существовала на востоке, да и в классическом мире, для епископа или пресвитера было затруднительно поддерживать сношения с христианками. Ввиду необходимости наставления христианских женщин в вере и нравственности, диакониссы научали приступавших к крещению женщин, что отвечать при крещении. Вероятно, они были рукополагаемы епископом в присутствии клира и народа.

Между *ordines majores*, *степенями* собственно *иерархическими*, различие установилось весьма отчетливо. Представители коллегиального начала, пресвитеры, отступают пред епископом, представителем начала монархического. Потребности времени, нужда в твердой защите церкви против еретиков, вполне благоприятствовали этой централизации церковной власти. Борьба с еретиками, особенно гностиками, могла с успехом разрешиться лишь на почве предания, сохраняемого в церкви от времен апостольских. Идеальное единство церкви следовало перевести в реальное, указать конкретных носителей этого апостольского преемства. Послания Игнатия, сочинения Иринея и Тертуллиана дают такую постановку этому вопросу. (Влияние ветхозаветного священства можно оставить в стороне). И епископ, естественно, возвысился над своим пресвитериумом, как высокочтимый πάπας ἱερώτατος, ἀρχιερεύς, summus sacerdos. Ему принадлежит высшее седалище в центре своего пресвитериума, высший надзор

за своею паствою; он поставляет членов клира; наоборот, с III века избрание епископа рассматривается как дело общецерковное, в нем принимают участие не только клир и народ, но и соседние епископы. Словом, пресвитерство, затемняемое постоянным присутствием превосходящей славы епископа, с которым оно действует совместно и нераздельно, доводится до роли весьма скромной, далеко не соответствовавшей иерархическому их положению; пресвитер фактически стоит иногда даже ниже диаконов.

В члены клира избирались люди, которых общий голос признавал наиболее достойными. Особенных учреждений для подготовки к клировым должностям еще не существовало. Подготовка эта была вполне практического характера: вероятно, этим следует объяснять примеры появления духовного сословия еще в первоначальной церкви. «И я, наименьший из всех вас, Поликрат,— с достоинством говорит этот замечательный ефесский епископ (Eus. V, 24, 6),— поступаю по преданию моих сродников, ибо некоторых из них я был преемником. А из моих родственников было семь епископов, я восьмой». Вопроса об обеспечении клира в древней церкви не существовало. Выбирались часто люди зажиточные, которые еще сами приносили церкви пожертвование. Впоследствии, когда установился взгляд, что священному сану не следует заниматься мирскими ремеслами, их содержание отнесено было на счет добровольных приношений верующих. Многие вопросы, впоследствии принявшие острый характер, улаживались чисто практически *.

Другой вопрос в сфере отношений между отдельными членами церкви — это о *клире* и *мирянах*. Это различие в продолжение всего периода существовало весьма твердо; покушений со стороны мирян не видим. Протестанты, естественно, подмечают

* Обстоятельства времени естественно располагали выбирать в духовный сан лиц очень зрелого возраста. Это предрешало собою вопрос о недозволительности брака для посвящаемого. Церковные правила последующего периода <подтверждают такой обычай> (Собор Анкирский 314 г., can. 10 о диаконах, Ap. Constit. («Апостольские Установления») с. 6, 17, Соб. Неокесарийский, can. 1). Случаи, следовательно, были.— Уважение к аскетическому образу жизни заставляло верующих требовать его и от духовного сана.— Отсюда естественно исключение из клира двубрачных и трибрачных.— В римском клире при Каллисте: обличение Иполлита. Тертуллиан: bigami praesident apud vos («двубрачные предстоят у вас»). Ельвирский собор 305 г., can. 33.

следы существования идеи всеобщего священства. Так, у Иринея указывают Adv. haer. IV, 20: omnes enim justi sacerdotalem habent ordinem («ведь и все праведники относятся к священническому чину»). И у Тертуллиана De exhort. castitatis, c. 7: vani erimus, si putaverimus, quod sacerdotibus non liceat, laicis licere. Nonne et laici sacerdotes sumus? «Ведь нелепо же думать, что мирянам позволено то, что непозволительно священникам. Разве и мы, миряне, не священники? Церковный авторитет и почет, освященный восседанием с иерархиею (per ordinis consessum), вот что установило различие между клиром и народом (inter ordinem et plebem). Поэтому, где нет собрания церковного чина, там ты и совершаешь и возношение и погружение, и один ты сам себе священник; но где трое, там уже церковь, хотя бы то были и миряне. Итак, коль скоро ты носишь в самом себе право священства — на случай необходимости, то следует тебе подчиняться и дисциплине священничества, так как тебе необходимо присуще право священства».

В действительности, и то и другое заявление имеет свой полный смысл лишь в нравственной области: как обязательство для всех христиан быть нравственно чистыми. А jus sacerdotis, о котором говорит Тертуллиан,— явление вовсе не церковное: это пишет монтанист, который, пока оставался православным, думал совсем иначе. «И ни малейшего-то у них порядка! — писал он о еретиках (преимущественно о гностиках),— кто у них оглашенный, кто верный, и понять невозможно. Их ординации — взбалмошны (temerariae), легкомысленны, неустойчивы. У них сегодня один епископ, а завтра — другой; сегодня диакон, а завтра уже lector; сегодня пресвитер, а завтра мирянин. Ибо они и мирянам присвояют священные должности (nam et laicis sacerdotalia munera injungunt)» (De praescr. c.41). Словом, нет примера, чтобы миряне посягали на прерогативы священства.

Но, различая себя от клира, как низших от высшего, миряне имели право широкого участия в делах церковных, лучшею гарантиею которого было самое положение вещей: зависимость клира от народа в самом содержании и отсутствие внешней силы, которая могла бы заместить собою недостаток нравственного влияния клира и доверия народа. Testimonio et sententia cleri, conscientia populi praesentis, suffragio plebis assistentis (свидетельством

и мнением клира, согласием присутствующего народа, голосованием наличествующего плебса) — делались все важнейшие дела церкви (выбор в церковные степени, принятие падших). Формы строго выработаны не были: мы не можем решить, чей верх оставался в тех случаях, когда епископы, клир и народ безнадежно расходились между собою. Но — нет и необходимости придавать вопросу такую острую постановку: почему же епископы непременно должны быть противниками достойных кандидатов? Примеров подобных столкновений история I—III веков не представляет.— Народ участвовал в делах церковных или в целом или в лице своих представителей. Подобных представителей мы встречаем в seniores plebis карфагенской церкви, которые, как основательно доказано Ротэ, были viri ecclesiastici отнюдь не в смысле членов клира — они сами отличают себя от последнего,— но в том же смысле, как старосты церковные отличаются от старост сельских. Права их в точности неизвестны, да и это учреждение, может быть, было местное, африканское.

Представляя каждая в отдельности законченное целое, церкви в общем представляли конфедерацию равноправных величин или *вселенскую церковь*. Этот дух единства теоретически выражался в церковном учении — особенно у Иринея и преимущественно у Киприана, практически — в сношениях отдельных церквей между собою, личных (посредством случайных или нарочных представителей) и письменных. Последние были очень развиты, что доказывается уже богатою номенклатурою подобных *посланий* — litterae ecclesiasticae: а) ἐγκύκλιοι, circulares, tractoriae («окружные»), б) γράμματα τετυπωμένα, formatae («официальные документы»), в) κοινωνικά, communicatoriae, или εἰρηνικά, pacificae («информационные или мирные»), г) συστατικά, commendatoriae («рекомендательные»), д) ἐνθρονιστικά, cathedraticae («поставительные»), е) ἀπολυτικά, remissoriae («отпускающие грехи»), ж) κανονικά («канонические») — к общему сведению. Высшее выражение этого единства были церковные соборы, по обстоятельствам того времени только поместные. «Кроме того,— замечает Тертуллиан о своем времени,— в Греции бывают в известных местах эти *соборы*, на которых сообща обсуждаются и более важные вопросы и которые служат средством торжественного представительства всего имени

христианского» *. Впервые о соборах упоминается около 160 г. (Eus. V, 16), в Малой Азии, по случаю движения монтанистов. Затем соборы упоминаются во время пасхальных споров — около 196 г. Во времена Тертуллиана они представляли регулярный институт (дважды в год).

Таким образом, церковь представляется нам как союз самостоятельных единиц, объединяемых между собою общей целью своего существования и выражавших это свое единство фактически, когда представлялся к этому повод. Но эти средства выражения церковного единства имеют еще характер чрезвычайный.— Дальнейший вопрос — о том, как в самой *организации*, в административных порядках выражалось это единство? Представлял ли этот свободный союз церквей стройно расчлененное целое, части которого стоят между собой в отношении не только счинения (координации), но и подчинения (субординации)? Впоследствии это единство административное было проведено последовательно: епископский округ, παροικία, представлял собою объединение отдельных приходов, или даже нескольких хорепископий; известное число παροικίαι составляли из себя ἐπαρχίαν — митрополитский округ, и несколько епархий образовали из себя διοίκησιν — патриархат. Насколько эти отношения подготовлены в доконстантиновский период?

Как основная единица пред нами является παροικία, поместная церковь в тесном смысле, епископия. Епископ является до такой степени необходимым составным элементом в понятии церкви, что — можно сказать — церковь без своего епископа была немыслима. Но о каком-нибудь внутреннем расчленении этой единицы мы знаем так мало, что эти неполные исторические известия стоят почти в противоречии с самыми необходимыми предположениями, на которые дает нам право тогдашнее положение вещей. Именно, о существовании городских приходов (управляемых пресвитерами) в доконстантиновский период мы не имеем положительных сведений. Напротив, пресвитеры постоянно представляются вместе с епископом; вся церковная

* De jejuniis, c. 13: Aguntur praeterea per Graeciam illa certis locis oncilia ex universis ecclesiis, per quae et altiora quaeque in commune tractantur et ipsa repraesentatio totius nomimis christiani magna veneratione celebratur.

жизнь сосредоточивается,— говоря языком нашего времени,— около кафедрального собора. Иустин Философ, который сообщает нам одно из древнейших сведений о христианском богослужении, представляет дело так, что все верующие, не только городские, но и окрестные поселяне, по воскресным дням собираются в одно место для евхаристии (Apol. I, 65). Но, с другой стороны, в половине III века (251–252), как мы знаем из слов Корнелия, римская церковь содержала более полутора тысяч вдов и нуждающихся; на основании статистики можно заключить, что число верующих в Риме тогда простиралось до 30 тысяч. Мало вероятно, чтобы такая масса собиралась постоянно в одном месте, будь это даже довольно обширный храм *. [По всей вероятности, в каждом из 14 regiones, на которые делился Рим в гражданском, было особое место для богослужебных собраний]. Первые известия о приходах [в городах] принадлежат к послеконстантиновскому периоду, хотя начала для их образования могли быть подготовлены в настоящий период. Столь же мало известий у нас и о приходах сельских. Обыкновенно христианство распространялось из городов в села. В первое время немногочисленные сельские христиане собирались для богослужения в город (Иустин). Но с умножением их числа — не должны ли они составить самостоятельную общину? Но могли быть и исключения: христианство могло распространиться прежде в селе, потом в городе. В последнем случае, естественно,

* Это придает вероятность тому предположению, что 46 пресвитеров отвечают <за> 46 отдельных мест богослужебных собраний. Этой гипотезе благоприятствует и то, что цифра аколуфов, экзорцистов, чтецов и <привратников?> также колеблется около 50 (42–52). Итак, в половине III века в Риме было около 40 приходов? Но как это невероятно, однако же мы не имеем права на такое заключение: могли быть суррогаты приходов, и все-таки не приходы. Порядки древней церкви могли представлять что-нибудь весьма оригинальное: еще в 416 г. (Иннокентий I ad Decentio Eugubino, 5) в Риме существовала такая практика, что пресвитеры собирались со своими прихожанами по титутам,— но для выражения своего единства — не совершали литургии, а получали через аколуфов Св. Дары, освященные епископом (ibid parochia — в смысле сельского прихода). Встречающееся выражение diaconus plebem gevens показывает, что руководство богослужебными (отдельными) собраниями поручалось диаконам: ясно это не был приход. Таким образом, факт тот, что единство церкви в древности выражалось яснее даже и по форме.

во главе сельской общины должен был стоять епископ; при выделении из городской епископии филиальной сельской общины, во главе последней могли поставить и епископа (что более вероятно), и пресвитера. В каких отношениях должна была стоять сельская парикия к городской? В первом случае епископ, естественно, мог пользоваться полной автономией; во втором — можно предполагать зависимость филиальной церкви с ее епископом от городской, но мера этой зависимости остается неизвестною. Вероятно, уже раньше IV в. существовали χωρεπίσκοποι (первые упоминания в IV в.), с которыми ведут городские епископы борьбу, окончившуюся полным подчинением хорепископий епископиям и уничтожением должности хорепископа. Этот процесс, может быть, восходит уже к доконстантиновскому периоду.

На историю образования *митрополитанского* управления высказаны были различные взгляды. Златоуст, по-видимому, склонен представлять Тимофея своего рода митрополитом. Мысль об апостольском происхождении митрополитской степени в форме довольно грубой высказана была англиканскими богословами (*Usserius* [*Usher*], De origine episcoporum et metropolitanorum, 1641; *Beveregius* [*Beveridge*], Codex canonum ecclesiae primitivae vindicatus ac illustratus, 1678). Она смягчена уже у католических ученых, которые производят от апостолов лишь принцип этого строя, но его осуществление относят к позднейшему времени. *Petrusde Marca* (De concordia sacerdotii et imperii, ed. Baluze. 1663) указывает прежде всего на то, что апостол Павел пишет свои послания в такие города, которые были центрами политической жизни; ап.Петр обращается к пришельцам Галатии, Понта, Вифинии. Но уже *E. du Pin* (De antiqua ecclesiae disciplina, 1686) совершенно справедливо заметил, что подобные указания не доказывают ничего: верующие жили не вне географического пространства; нужно было обозначить их место жительства.

Справедливого в этой католической теории лишь то, что митрополитанская система развилась из тех же естественных причин, которые расположили апостолов начать свою проповедь с политических центров. Большие города, как средоточие гражданской жизни, естественно, привлекали к себе и массу верующих из провинций. Так как евангельская проповедь направлялась

из главных городов в глубь страны, то многие провинциальные церкви стояли в филиальном отношении к епископии главного города; естественное уважение к своей ecclesia matrix условливало известные отношения зависимости их от нее — сперва нравственной, потом перешедшей и в административную. Как исходные пункты апостольской проповеди, большие города, естественно, оказались апостольскими кафедрами. А — по общему убеждению древней церкви — апостольское предание в большей чистоте и яснее сохранялось именно в этих основанных апостолами кафедрах; к ним, естественно, обращались взоры церквей, основанных впоследствии,— когда возникал какой-либо церковный вопрос. «К этой церкви,— говорит св. Ириней лионский о римской церкви,— вследствие ее преимущественно первенствующего положения [propter potentiorem principalitatem], необходимо приходится (necesse est) собираться [convenire] всей церкви, т. е. всем находящимся всюду верным, и в ней теми верующими, которые отовсюду собираются, всегда сохраняется апостольское предание». Наконец, как церкви древние, они были наиболее многочисленны, как церкви городские, они заключали в себе верующих наиболее образованных; отсюда естественная возможность выдвигать на кафедру епископов наиболее просвещенных. Таким образом, централизация частных церквей провинции около ее главной церкви должна была совершиться по началам естественным.

Имя митрополита впервые встречается на первом вселенском соборе; но оно звучит здесь весьма твердо. Права митрополитов уже древний обычай, и на соборе подтверждаются. Первые намеки на эту группировку церквей представляют известия Евсевия о пасхальных спорах около 196 г. На соборах, созванных по этому поводу, председательствуют (V, 23) — на Палестинском: Феофил кесарийский и Наркисс иерусалимский (VI, 25: Наркисс и Феофил), на Галльском — Ириней лионский, в Греции — Вакхилл коринфский, но на Понтийском — Πάλμας ὡς ἀρχαιότατος προὐτέταχτο — Пальма, епископ города Амастриды. Таким образом, выдвигаются предстоятели главных городов; но личный принцип еще с успехом держится против территориального. Замечательно, что в Африке он до конца удержал свою победу: там митрополитов не было (исключая Карфагена); округи группировались около старейших епископов.

Примечания

Текст настоящего тома публикуется в основном по книге: *В. В. Болотов*, Лекции по истории древней церкви. II. История церкви в период до Константина Великого. Посмертное издание под редакцией А. И. Бриллиантова. СПб. 1910,— XVIII, 474 с. Большая часть раздела «Христианство в Британии и Ирландии» (стр. 303–325) воспроизводится по: *В. В. Болотов*, Лекции по общей церковной истории 1897/8 уч. г. СПб. 1898, с. 47–83. Этот же материал с небольшими исправлениями А. И. Бриллиантова содержится в рукописи, хранящейся в ОР РНБ (фонд 102, ед. 415, лл. 182–225). Раздел VI «Церковный строй» печатается по автографу В. В. Болотова (ОР РНБ, ф. 102, ед. 415, лл. 39–48). Примечания принадлежат профессорам А. И. Бриллиантову (*А. Б.*), свящ. Д. А. Лебедеву (*Д. Л.*) и А. И. Сидорову (*А. С.*).

Отдел первый. Христианство и мир языческий: борьба христианства с язычеством в жизни и мысли

[1]) Возникновению различных предрассудков относительно христиан способствовало и то, что они обычно избегали посещения всяких зрелищ и прочих «общественных мероприятий». См.: Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours. Publiée sous la direction de *A. Fliche et V. Martin*, t. 1. L'Église primitive par *J. Lebreton et J. Zeiller*. Paris 1935, p. 399–400. (*А. С.*) — *17.*

[2]) В целом, эти выводы В. В. Болотова подтверждает и современный исследователь А. Влосок. Констатируя связь религии и государства в Риме, он указывает, что величие и могущество своей державы римляне рассматривали в качестве награды за pietas граждан ее. Примечательно, что в римской религии отсутствовало какое-либо «богословие» и она рассматривалась преимущественно как подчинение мощи и воле богов. См.: *A. Wlosok*, Rom und die Christen. Zur Auseinandersetzung zwischen Christentum und römischem Staat. Stuttgart 1970, S. 53–56. (*А. С.*) — *24.*

[3]) «Господь и бог наш повелевает, чтобы было так» (*лат.*).— *39.*

[4]) «Почитайте царя нашего и принесите жертву богам» (*лат.*).— *40.*

[5]) «Он — главный, кто презирал и оплевывал храмы» (*лат.*).— *40.*

[6]) Дополняя эти рассуждения В. В. Болотова, можно добавить, что, во-первых, противостояние языческой интеллигенции и христианства исходило

еще и из различия глубинных мировоззренческих установок. Идеалом языческой интеллигенции была «пайдейя» (лат. humanitas), опирающаяся на интеллект человека и уповающая на естественные человеческие силы. Этот идеал тяготел к своего рода «человекобожию» (ср. изречение Протагора: «человек есть мера всех вещей»). См.: *P. Stockmeier*, Glaube und Kultur. Studien zur Begegnung von Christentum und Antike. Düsseldorf 1983, S. 121–123. Другим полюсом данного идеала был «космологизм», в безликую «диалектическую структуру» которого органично включается человек. И как отмечает А. Ф. Лосев, «человек и космос, происшедшие из бездны единого, ответственны сами за себя и только на самих себя могут надеяться» (*А. Ф. Лосев*, Бытие — имя — космос. М. 1993, с.304). Наоборот, христиане уповали на волю Божию и «взыскивали» Промысел Божий. Безнадежному циклизму античной культуры с его трагическим круговращением вещей они противопоставляли ясную картину начала и конца тварного бытия, смысл которого открывался через веру. Из этих принципиально несходных мировоззренческих установок вытекали и несовместимые следствия, особенно в области учения о человеке, где языческому «человекобожию» христиане в своей «теоцентрической антропологии» противопоставляли идеал «обожения» человека, причем обожения *всего* человека, как «психосоматического» единства. Соответственно, в противоположных направлениях развивалась и идея бессмертия: образованная «элита» языческого мира (она составляла приблизительно $^{1}/_{10}$ часть населения Римской империи) мыслила бессмертие как растворение духовного начала человека в безликой сфере божественного бытия, и мысль о воскресении во плоти представлялась ей чистым абсурдом и полнейшей нелепицей. См.: *R. MacMullen*, Christianizing the Roman Empire (A. D. 100–400). New Haven-London 1984, p. 11–12. Во-вторых, в среде языческой интеллигенции наметилось различное отношение к христианству уже во II в. Если для такого «апостола язычества», как Кельс, христианство «есть религия, опирающаяся на грубый и невежественный класс, религия духовного мрака в умственном отношении» (*Н. Лебедев*, Сочинение Оригена против Цельса. М. 1878, с.141), то едкий сатирик Лукиан, хотя и считает религию Христову «суеверием» и относится к ней свысока, но тона для описания ее подбирает достаточно мягкие и воздает должное высокой нравственности христиан. См.: *А. Спасский*, Эллинизм и христианство. Сергиев Посад 1914, с.125–132. Примечательно в этом плане и отношение к христианству известного медика и философа Галена (ок. 129 – ок. 199), который рассматривает его как некое философское направление — «школу Моисея и Христа» (Μωσοῦ καὶ Χριστοῦ διατριβήν). Правда, согласно Галену, поскольку христиане предписывают все принимать «на веру», то «метафизика» данной «школы» явно уступает многим другим философским направлениям (превосходя, однако, эпикурейство), но в своем этическом учении и в своей практической нравственности христиане вполне могут соперничать с прочими «философствующими». См.: *R. Walzer*, Galen on Jews and Christians. London 1949, p. 1–44. (*А. С.*) — *49.*

[5]) Под покровом дозволенной религии (иудейской) (*лат.*).— *50.*

[6]) Ср. *В. В. Болотов*, Гонение на христиан при Нероне. Христ. Чт. 1903, I, 56–75. Вопрос об этом гонении, обстоятельное исследование о котором дал

некогда *F. Arnold*, Die neronische Christenverfolgung. Leipzig 1888, в новейшее время был предметом оживленного обсуждения, в связи вообще с вопросом о пожаре Рима, особенно в итальянской литературе, где ему посвящен, между прочим, обширный труд *A. Profumo*, Le fonti ed i tempi dello incendio Neroniano. Roma 1905. Новый опыт решения вопроса представил недавно *Th. Klette*, Die Christenkatastrophe unter Nero nach ihren Quellen insbesondere nach Tac. ann. XV, 44 von nenem untersucht. Tübingen 1907. (*А.Б.*) — *54.*

[9]) Ср. *В. В. Болотов*, День и год мученической кончины св. евангелиста Марка. Христ. Чт. 1893, II, 432–434 (отд. оттиск 340–342).— Гонение на христиан при Нероне. Христ. Чт. 1903, I, 69–71 (отд. отт. 14–16). (*А.Б.*) — *60.*

[10]) «Недозволенная религия» *(лат.).— 65.*

[11]) «Ты знаешь, Юпитер, Антонина победить нельзя. Антонина имеем — все имеем» (*лат.*).— *68.*

[12]) Этот вывод В. В. Болотова подтверждает и один современный исследователь, указывающий на тот факт, что до рескрипта Траяна не существовало никаких официальных распоряжений римского правительства относительно христиан. Поэтому указанный рескрипт занимает наиважнейшее место в истории антихристианского законодательства. См.: *T. D. Barnes*, Early Christianity and the Roman Empire. London 1984, p. 48. (*А. С.*) — *71.*

[13]) «Неповинен тот, у кого нет обвинителя, даже если есть недруг» (*лат.*).— *77.*

[14]) Ср. *В. В. Болотов*, Из церковной истории Египта. Вып. II. Примечания. Церковно-исторические очерки и наброски. A. Ignatiana у коптов. Христ. Чт. 1886, I, 359–377 (отд. отт. 158–177). (*А. Б.*) — *80.*

[15]) «Александр император! Да хранят тебя боги! Боги дали тебя нам, боги да сохранят!»... «Юпитер всеблагий и всемогущий, сохрани нам Пертинакса! Римскому войску — счастье! Благочестивому Сенату — счастье!» Молитвы: «Просим, Август, пусть будет растерзан злодей! Выслушай, Цезарь, доносчиков ко льву! Долой статуи гладиатора! Доносчиков вон из Сената! Доносчикам дубину! Труп злодея на крюк! Труп гладиатора на крюк! Мы все считаем, что он заслужил крюка! Ты знаешь все, исправь все!» (*лат.*).— *92.*

[16]) В новейшее время *E. Schwartz*, Christlieche und judische Oster tafeln. Berlin 1905 (Abhandlungen der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philol.-historische Klasse. Neue Folge, VIII, 6), S. 125–138, выступил с попыткой обосновать предположение, что св. Поликарп пострадал 22 февраля 156 года. Ср. *его же*, De Pionio et Polycarpo. Gottingae 1905. (*А. Б.*) — *97.*

[17]) Ср. *В. В. Болотов*, К вопросу об Acta Martyrum Scilitanorum. Христ. Чт. 1903, I, 882–894, II, 60–76. (*А. Б.*) — *108.*

[18]) «Он запретил подвергать иудеев суровому наказанию, и то же постановил в отношении христиан» (*лат.*).— Сомнения в существовании такого закона высказывает Й. Молтхаген, указывающий, что хотя в отдельных провинциях наблюдаются преследования христиан, но гонения на них по всей империи не наблюдается. См.: *J. Molthagen*, Der römische Staat und die Christen im zweiten und dritten jahrhundert. Göttingen 1970, S. 39–43. (*А. С.*) — *112.*

[19]) «Поступая так, дабы не почитали никакого римского бога кроме Гелиогабала; кроме того он говорил, что необходимо перенести туда религию иудеев

и самарян и благочестие христиан, чтобы святость Гелиогабала содержала тайну всех культур» (*лат.*).— *117.*

[20]) Первый приведенный в тексте libellus издал впервые, по папирусу Берлинского музея, *F. Krebs*, в Sitzungsberichte der königl. preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Phil.-hist. Classe. XLVIII, 1893; второй, по папирусу собрания эрцгерцога Райнера (в Вене),— *C. Wessely* в Anzeigen der kais. Akademie der Wissenschaften zu Wien. Philos.-hist. Classe. XXXI, 1894. Оба напечатаны, например, в *O. v. Gebhardt*, Acta martyrum selecta. Berlin 1902, также в статье проф. *А. Спасского*, Из новых открытий в области древней церковной истории. Богосл. Вестник, 1905, III, 269–270, 273–274. К этим двум происходящим из Фаюма документам присоединили новый третий libellus, из Оксиринха, *Grenfell* and *Hunt* в Oxyrhynchus Papyri, IV (Egypt Exporation Fund, Graeco-Roman branch) London 1904. В 1907 году *C. Wessely* в Patrologia orientalis, t. IV, fasc. 2: Les plus anciens monuments du christianisme écrits sur papyrus (Textes grecs édités, traduits et commentés par le Dr. Ch. Wessely), кроме этих трех libelli (первый с пополнениями некоторых пробелов прежнего издания) напечатал еще новый фаюмский libellus из принадлежащего самому издателю собрания папирусов. Пятый libellus (тоже из Фаюма, для жрицы бога Петесуха, в Александрийском греко-римском музее), по сообщению Wessely, подготовляет к изданию Breccia. С трех фаюмских libelli к изданию Wessely приложены снимки (*А. Б.*) — *125.*

[21]) Ф. А. Курганов отмечает еще одно противоречие в эдикте: «В самом деле, разве это не коренное противоречие: христиан прежде гнали потому, что считали их врагами государства, нарушителями общественного и государственного порядка; теперь признается это воззрение не только бесполезным, но прямо-таки вредным — и именно в культовом отношении,— на христиан возлагается обязанность молить своего Бога о благосостоянии государства и самих государей... Но это противоречие, обнаруженное в эдикте, есть противоречие самой истории: оно создавалось силою вещей, развертывающихся событий» (*Ф. А. Курганов*, Император Константин Великий, святой, равноапостольный. Казань 1918, с. 115–116). (*А. С.*) — *166.*

[22]) В науке нового времени Миланский эдикт 313 г. послужил предметом самых горячих дискуссий. См.: *Ф. А. Курганов*, Указ.соч., с. 273–324; *А. И. Бриллиантов*, Император Константин Великий и Миланский эдикт 313 года. Петроград 1916, с. 42–111. В этих работах приводится и подробный анализ данного документа. См.: также: *А. Спасский*, Обращение Константина Великого в христианство. Отд. оттиск из «Богословского Вестника». Сергиев Посад 1904, с. 19–38. Один современный исследователь констатирует, что различие текстов эдикта у Евсевия и Лактанция объясняется различием редакций его: одна (у Евсевия) представляет указ, направленный правителю Палестины, а другая (у Лактанция) — правителю Вифинии; причем, в первой и более поздней наблюдается тенденция нейтрализовать прохристианский характер документа, связанная с изменением позиции Ликиния и усилением его власти на Востоке. См.: The So-Called Edict of Milan. Classica et Mediaevalia, v. 35, 1984, p. 129–175. (*А. С.*) — *167.*

[23]) В русской литературе этой точки зрения придерживался *А. П. Лебедев*. См.: его работы: Эпоха гонений на христиан и утверждение христианства при

Константине Великом. М. 1885, с. 375–381; Константин Великий, первый христианский император. Христ. Чт. 1912, №7–8, с. 826–827. (*А. С.*) — *168.*

[24]) Особое раздражение Кельса вызывало и христианское учение о человеке. Тезис, что человек есть последнее и лучшее творение Божие и что именно для него были созданы все прочие твари, был абсолютно неприемлем для этого «апологета эллинизма». В духе общего греческого миросозерцания он рассматривал вселенную как некое гармоничное целое («космос»), где всякая вещь и всякое живое существо занимали свое определенное место и между ними не было качественного различия. Поэтому люди и животные, согласно Кельсу, находятся на одном уровне: какое-либо исключительное подчеркивание особой роли человека в мироздании ведет к нарушению этого извечно установленного порядка и дисгармонии целого. См.: *W. DenBoer*, Syggrammata. Studies in Graeco-Roman History. Leiden 1979, p. 191. (*А. С.*) — *171.*

[25]) Вряд ли можно сказать, что в лице Порфирия язычество «высказалось за компромисс с христианством». Наоборот, Порфирий является полным наследником и преемником Кельса: в христианстве он не видит ничего кроме «невежества», «лжи», «алогичности» и т. д. Для него борьба языческой античности и христианства достигла решающего и кульминационного момента, и это была борьба между цивилизованным миром, живущим по законам («ἡ κατὰ νόμους πολιτεία), и «варварской дерзостью» (βάρβαρον τόλμημα). См.: *P. Labriolle*, La reaction paienne. Etude sur la polemique antichretienne du I[er] au VI[e] siècle. Paris 1942, p. 286–287. (*А. С.*) — *172.*

[26]) Ср. характеристику М. Э. Поснова: «В гностицизме, как синкретическом явлении, объединилось почти все то действительно или мнимо-ценное из античного мира, что он имел в области тео- или философской, моральной или религиозной, мистической и магической». Поэтому, «с точки зрения религиозно-исторической гностицизм не был простым случайным заблуждением религиозной мысли или чувства, а органическим недомоганием, естественной болезнью человеческого духа, при переходе в новую сферу религиозной жизни; он не был простою христианскою ересью, а антихристианством, целым религиозным мировоззрением, даже прямо религией, стремившейся стать на место христианства и в его одежде» (*М. Э. Поснов*, Гностицизм II века и победа христианской Церкви над ним. Киев 1917, с. IV–VI). (*А. С.*) — *175.*

[27]) Как отмечает Г. Шолем, «Каббала» в качестве самостоятельного мистического течения в иудаизме складывается в Провансе в XII в., а оттуда оно распространяется и по Испании, где достигает своего расцвета в XIII в. Определенное влияние на него оказала средневековая дуалистическая ересь (гностического типа) катаров, традиция неоплатонизма и некоторые другие религиозно-философские течения античности и средневековья. Но в основе своей «Каббала» восходит к тайному учению талмудистов, сформировавшемуся примерно ок. III в. в Палестине («Меркаба», «Хеккалоф») и представляющему собой своеобразное явление «гносиса», произросшее на почве иудаизма. См.: *G. G. Scholem*, Ursprung und Anfänge der Kabbala. Berlin 1962, S. 9–20, 175–323; *Idem*. Jewish Gnosticism, Merkabah Mystycism and Talmudic Tradition. N. Y. 1965, p. 1–8, 20–30. Этот же ученый отмечает наличие в «Меркаба-мистике» сильной

апокалиптической тенденции. См.: *G. G. Scholem*, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. Zürich 1957, S. 78. (*А. С.*) — *177.*

[28]) Здесь необходимо внести некоторое уточнение в рассуждение В. В. Болотова. Сам по себе метод толкования Священного Писания имеет, так сказать, чисто «инструментальную функцию», т. е. служит «орудием». А как известно, одно и то же орудие можно использовать для совершенно разных целей, например, топором можно колоть дрова, а можно и головы рубить. Поэтому из того факта, что и гностики и александрийские христианские писатели использовали один и тот же метод, еще нельзя делать вывод об их близости и сходстве, ибо все дело в том, как и для чего они его использовали. Далее, в отличие от гностиков александрийские богословы (Климент и Ориген) употребляли не только аллегорический метод (точнее, метод духовного или «анагогического» толкования), но и неразрывно связанный с ним метод «прообразовательного» («типологического») толкования Священного Писания. Последний, будучи специфично христианским, и определил их подход к Писанию. См.: *J. Danielou*, Message évangélique et culture hellénistique aux II[e] et III[e] siècles. Paris — Tournai 1961, p. 217–233, 249–264. (*А. С.*) — *182.*

[29]) Известные на коптском языке гностические сочинения, именно изданные еще в 1851 г. Петерманном Pistis Sophia (также в 1905 г. Шмидтом) и другие, напечатанные Шмидтом (в Texte und Untersuchungen herausgeg. von Gebhardt und Harnack, VIII, 1—2, Leipzig 1892, и в серии Die griechischen chrestlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte: Koptisch-gnostische Schriften. B.I. Leipzig 1905), относятся собственно лишь к офитскому гносису и притом уже в более поздней сравнительно стадии его развития. (*А. Б.*)

После найденных еще в XIX в. гностических произведений, названных А. И. Бриллиантовым, в Египте была обнаружена в 1945 г. целая библиотека их на коптском языке, получившая название «библиотека из Наг Хаммади». Она содержит 40 неизвестных дотоле гностических произведений (хотя есть несколько сочинений в ней и негностического характера); некоторые из них переведены и на русский язык. См.: *М. К. Трофимова*, Историко-философские проблемы гностицизма. М. 1979; *А. П. Хосроев*, Александрийское христианство по данным текстов из Наг Хаммади. М. 1991. Данная находка дала новый толчок изучению гностицизма, что породило большое количество научных исследований. Обзор (правда, уже несколько устаревший) ее см. в нашей статье: *А. И. Сидоров*, Проблема гностицизма и синкретизм позднеантичной культуры в историографии. Актуальные проблемы классической филологии. Вып. I. М. 1982, с. 91–148. (*А. С.*) — *192.*

[30]) Ряд современных западных ученых говорят о существовании «дохристианского гностицизма», однако никаких *прямых свидетельств* в пользу такой гипотезы ими не приводится. Вся их методология сводится к тому, что они, исходя из позднейших источников (самые ранние из них II–III вв. после Р. Х.), проецируют сведения, содержащиеся в них, на дохристианскую эпоху. Поэтому все предположения о том, что гностицизм возник до христианства, зиждутся на очень и очень шатких основаниях. См.: *E. Yamauchi*, Pre-Christian Gnosticism. A Survey of the Proposed Evidences. Grand Rapids 1973, p. 170. Первым из известных нам гностиков является Симон Волхв, упоминаемый в «Деяниях святых апостолов»,

хотя вопрос относительно того, сформировалось ли гностическое учение его уже в апостольские времена или же значительно позже (к концу I — началу II вв.), будучи развито его последователями, является спорным. См.: *R. Bergmeier*, Quellen vorchristlicher Gnosis? — Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt. Festgabe für K. G. Kühn. Göttingen 1971, S. 200–220. Во всяком случае, высказывается точка зрения, что «симонианство», являющееся самой ранней гностической сектой, как определенная система мировоззрения сложилось лишь в первой половине II в. (в районе Сирии и Самарии), хотя истоки его восходят к I в. См.: *K. Beyschlag*, Simon Magus und die christliche Gnosis. Tübingen 1974, S. 216–218. Во всяком случае, не вызывает сомнения тот факт, что гностицизм возник позже христианства и был «паразитом на Теле Церкви». (*А. С.*) — *193.*

[31]) Образ Сифа играет большую роль в текстах из Наг Хаммади; исследователи предполагают, что примерно ок.11 сочинений относятся к «сифианскому» ответвлению гностицизма. См.: *K.-W. Tröger*, Zum gegenwärtigen Stand der Gnosis und Nag Hammadi Forschung. Altes Testament-Frühjudentum-Gnosis. Neue Studien zu «Gnosis und Bibel» hrsg. von Karl-Wolfgang Tröger. Berlin 1980, S. 22–23. (*А. С.*) — *195.*

[32]) См. наши наблюдения над историософией гностиков: *А. И. Сидоров*, Гностическая философия истории (каиниты, сифиане и архонтики у Епифания). Палестинский Сборник. Вып. 29 (92). Л. 1987, с. 41–56. Здесь, в частности, отмечается связь этой историософии с гностической антропологией, суть которой состоит в том, что человек представляется в качестве «безликой части духовного универсума». (*А. С.*) — *202.*

[33]) В новейшее время вопрос об иудейских истоках гностицизма достаточно оживленно дискутируется в специальной литературе, причем мнения исследователей часто расходятся в диаметральных направлениях. Одни, как, например, Г. Киспел, считают, что гностицизм и христианство обладают «историческим сродством», развившись оба на «иудейской почве». См.: *G. Quispel*, Gnostic Studies. Leiden 1974, p. 196–212. Другие, как, например, В. Ван Унник, полагают, что истоки гностицизма вряд ли следует искать в иудаизме. См.: *W. C. Van Unnik*, Gnosis und Judentum. Gnosis. Festschrift für Hans jonas. Göttingen 1978, S. 65–86. На наш взгляд, поскольку гностицизм представляет собой явление в высшей степени синкретическое, ставить вопрос о едином (или главном) истоке его вряд ли возможно. Однако несомненно, что течения «иудейского мистицизма» (как бы «протокаббалистического толка») сыграли определенную роль в формировании некоторых гностических сект и, в частности, офитов. (*А. С.*) — *203.*

[34]) См. нашу статью, где выясняется философский аспект учения Василида в изложении Ипполита: *А. И. Сидоров*, Гностицизм и философия (учение Василида по Ипполиту). Религии мира. История и современность. Ежегодник 1982. М. 1982, с. 159–183. (*А. С.*) — *203.*

[35]) Не признают принадлежащею Василиду изложенную у Ипполита систему, например, в новейшее время *Krüger*, *Schubert*, *Seeberg*, также и *Duchesne*. За изложение Ипполита высказались *Möller*, *Hort*, *Funk*. Критически отнесся к гипотезе Salmon'a-Stähelin'a *E. Faye*, Introduction à l'étude du gnosticisme au II et au III siècle (Extrait des tomes XLV et XLVI de la Revue de l'Histoire des Religions). Paris 1903; он, однако же, не считает принадлежащею самому Василиду то учение, какое

дается с его именем у Ипполита, а видит в нем лишь позднейшую (офитскую) переработку его системы. (*А. Б.*) — *208.*

[36]) Сочинение св. Ипполита римского «Опровержение всех ересей», написанное в 30-х годах III в., современными исследователями оценивается весьма высоко, как вполне достоверный источник по истории гностической ереси. См.: *H. Jonas*, The Gnostic Religion. Boston 1958, p. 37; *J. Doresse*, Les livres secrets des gnostiques d'Egypte. T. 1. Paris 1958, p. 6; *G. van Groningen*, First Century Gnosticism. Its Origins and Motifs. Leiden 1967, p. 169. Правда, иногда раздаются и более сдержанные голоса: например, К. Кошорке считает, что по своей достоверности «опровержение» явно уступает сочинению св. Иринея лионского «Пять книг против ересей» и проч. более ранним произведениям христианских писателей, полемизирующих с гностицизмом. См.: *K. Koschorke*, Hippolyt's Ketzerbekämpfung und Polemik gegen die Gnostiker. Wiesbaden 1975, S. 73. Вероятно, Ипполит опирался на своего рода «компендиум гностических доктрин», созданный самими гностиками; используя этот «компендиум», он и сам проделал определенную редакторскую работу. Однако такая «двойная редакция» не коснулась сущностных черт учений гностических сект, которые излагает Ипполит. В этом убеждает одно сочинение из Наг Хаммади «Парафраза Сеема», которое имеет близкое сходство с другим гностическим произведением — «Парафразой Сифа», реферат которого представлен Ипполитом. См.: *M. Krause*, Die Paraphrase des Sêem und der Bericht Hippolyts. Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism. Stockholm 1977, p. 100–110. (*А. С.*) — *209.*

[37]) Следует отметить, что от самого Валентина дошло очень незначительное количество фрагментов и, если судить по ним, этот ересиарх находился под сильным влиянием платонизма. См.: *G. C. Stead*, In Search of Valentinus. The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism. Leiden 1980, p. 75–102. Известная нам система «валентинианского гносиса» (в различных ее вариациях) является плодом последователей Валентина, развивших идеи своего учителя. Среди рукописей из Наг Хаммади несколько сочинений явно вышло из «школы Валентина». Например, некоторые исследователи предполагают, что одно из них — «Евангелие истины» — было написано даже самим Валентином. См.: *B. Standaert*, «L'Evangile de Vérité»: critique et lecture. New Testament Studies 1976, v. 22, p. 243–275. Впрочем, этот тезис оспаривается другими учеными. См.: *K. Rudolph*, Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion. Leipzig 1980, S. 344. Но, например, такое произведение, как «Послание к Регину», представляющее собой гностический трактат о воскресении, явно был написан неким валентинианином, вероятно, в последней четверти II в. См.: *M. L. Peel*, The Epistle to Rheginos. A Valentinian Letter on the Resurrection. Philadelphia 1969, p. 156–180. (*А. С.*) — *215.*

[38]) «Любовь – целое, но любовь не была бы любовью, если не было возлюбленного» (*греч.*).— *219.*

[39]) Как отмечает Л. Шотроф, гностическая сотериология определяется «антикосмическим дуализмом», который является и основой антропологии гностиков. Согласно этой антропологии, человек живет как бы в «двух мирах» и бытие его в материальном мире есть «жизнь неподлинная», своего рода «отчуждение его

истинного „я"». Поэтому спасение понимается прежде всего как преодоление данного отчуждения, отделение («дистанцирование») от всего материального, в первую очередь — от своего тела и «враждебного мира» (а не *преображение* их, как в христианстве). См.: *L. Schottroff*, Der Glaubende und die feindliche Welt. Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das johannesevangelium. Neukirchen-Vluyn 1970, S. 98–99. (*А. С.*) — *228.*

[40])Подробный анализ различных ответвлений в валентинианстве и логики развития этой секты см. в классической работе: *F. Sagnard*, La gnose valentinienne et la temoignage de saint Irénée. Paris, 1947. (*А. С.*) — *229.*

[41]) В форме «Саторнил» имя это находится у греческих писателей (Σατορνῖλος, Σατορνεῖλος, также и Σατορνῖνος); «Сатурнин» есть латинская его форма (Saturninus). (*А. Б.*) — *230.*

[42]) В позднейшей своей работе А. Гарнак развивает эти мысли, считая Маркиона «религиозным основателем» (Religionsstifter), подлинным преемником св. апостола Павла и продолжателем его дела. См.: *A. Harnack*, Marcion: das Evangelium vom fremden Gott. Leipzig 1921, S. 1–2, etc. Эту точку зрения поддерживает и Г. Лейзеганг, правда, отмечающий, что Маркион, помимо своей воли, способствовал распространению гностических идей. См.: *H. Leisegang*, Die Gnosis. Stuttgart 1955, S. 271–280. Вообще точка зрения на Маркиона, как мыслителя sui generis, лишь чисто внешне соприкасающегося с другими видными гностиками, довольно распространена в западной (особенно протестантской) историографии. См., например: *F. C. Burkitt*, Church and Gnosis. A Study of Christian Thought and Speculation in the Second Century. Cambridge 1932, p. 25. Иногда, правда, учение Маркиона характеризуется в качестве «сочетания христианства и сирийского гностицизма». См.: *R. M. Grant*, Gnosticism and Early Christianity. N. Y. 1959, p. 126. Подчеркивается также, что в отличие от прочих гностиков, Маркион создал не просто «секту» или «религиозно-философскую школу», но «церковь» (точнее, «псевдо-церковь» — *А. С.*) со своей иерархией, своеобразными таинствами и т. д. См.: *E. C. Blackmann*, Marcion and His Influence. London 1948, p. IX. Однако в самое последнее время наметилась довольно четкая тенденция включать Маркиона в число гностиков. См.: *U. Bianchi*, Marcion: theologien biblique ou docteur gnostique? Vigiliae Christianae, 1967, v. 21, p. 141–149; *B. Aland*, Marcion Versuch einer neuen Interpretation. Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1973, Bd. 70, S. 444–445. (*А. С.*) — *232.*

[43]) Начиная с конца IV—начала V в. маркионитство вытесняется православной церковью на Восток, преимущественно в Персию. Здесь эта ересь продолжает существовать еще значительное время. По крайней мере, у арабских авторов X в. мы находим сообщения о ней. См.: *J. M. Fiey*, Les marcionites dans les textes historiques de l'Eglise de Perse. Museon, 1970, t. 83, p. 183–188; *G. Vajda*, Le temoignage d'al-Maturdi sur la doctrine des Manicheeus, des Daysanites et des Marcionites. Arabica, 1966, t. 13, p. 31–38.

На востоке же, только преимущественно в восточной Сирии и сопредельных с ней областях, получила распространение и ересь Вардесана, жившего во второй половине II—начале III в. Происходя из знатного эдесского рода, Вардесан был совоспитанником наследного принца, а затем и царя, Абгара IX

и пользовался большим влиянием при его дворе. Примерно в возрасте 25 лет он обратился в христианство и начал активную миссионерскую деятельность. После завоевания Эдессы римлянами (216–217 гг.) Вардесан вынужден был бежать в Армению, и последние годы его жизни теряются во мраке. У армянского историка V в. Мовсеса Хоренаци сохранилось интересное сообщение о нем: Вардесан, говорит Мовсес, «явился историком во дни последнего Антонина. Сначала он был последователем валентиниановой ереси; после отказался от нее и написал на нее опровержение. Он не обратился к истине; но только, отделившись от Валентина, образовал свою секту. Бардацан не искажал исторических фактов, ибо был человек с мощным словом. Он осмелился написать письмо к Антонину, писал много трактатов против секты маркионитов, о роке, о культе кумиров в нашем отечестве. Он пришел сюда, чтобы найти себе последователей между грубыми нашими язычниками, но они его не приняли; тогда он вступил в крепость Ани, где, прочитав храмовую Историю, заключавшую также деяния царей, перевел ее на сирский язык с присовокуплением (совершившихся) при нем событий» (История Армении Моисея Хоренского. Перевод *Н. О. Эмина*. М. 1893, с. 113–114). Славился Вардесан и как поэт, создавший цикл из 150 псалмов на сирийском языке. В личности и миросозерцании Вардесана как бы скрестились влияния, идущие от различных слоев иранской, семитской и греческой культур. См.: *H. H. Schaeder*, Studien zur orientalischen Religionsgeschichte. Darmstadt 1968, S. 111; *H. J. W. Drijvers*, Bardaisan von Edessa als Repräsentant des syrischen Synkretismus im 2. Jahrhundert n. Chr. Synkretismus im syrischpersischen Kulturgebiet. Hrsg. von A. Dieterich. Göttingen 1975, S. 109–122. История отпадения Вардесана в ересь покрыта мраком, и сведения об этом у древних авторов самые противоречивые, но принадлежность Вардесана к валентинианам современными исследователями ставится под сомнение. Под его именем дошло одно сочинение: «Книга законов стран», но в настоящем своем виде она представляет собой переработку произведения Вардесана, осуществленную его учеником Филиппом. Вопрос о том, насколько эта книга отражает взгляды самого Вардесана, остается в науке спорным. См.: *H. J. W. Drijvers*, Bardaisan of Edessa. Assen 1966, p. 75f; *B. Ehlers*, Bardesanes von Edessa — ein syrischer Gnostiker. Zeitschrift für Kirchengeschichte, 1970, Bd. 81, S. 339. Во всяком случае, ничего специфически гностического данное сочинение не содержит. Судя по свидетельству св. Ефрема Сирина, Вардесан был оппонентом учения маркионитов о «двух богах», противопоставляя ему единобожие. См.: Das heiligen Ephraem des Syrers Hymnen contra Haereses. Ubers. Von E. Beck. Louvain 1957, S. 12. Однако если исходить из сообщений того же отца церкви, то такое «единобожие» Вардесана имело очень своеобразный характер. В основе его миросозерцания лежало представление о шести «нерожденных сущностях (itya)», расположенных в иерархическом порядке. Бог есть одна из этих «сущностей» (или «сущих»), но занимает исключительное место (самое высшее) среди прочих, ибо является Владыкой их. Ниже него находятся еще четыре: «вода», «огонь», «воздух» и «свет», а самое низшее место занимает шестая «сущность» — «тьма», являющаяся инертной и бессильной. Мир возник из смешения четырех «средних сущностей», пришедших в хаотическое движение и срастившихся с «тьмой». Человек также являет

собой смесь: тело его происходит из «тьмы» («злой сущности»), а душа и ум из четырех «чистых сущностей» и элементов Божественного Духа. Цель пребывания человека на земле — разделение (видимо, путем «гносиса») смешавшихся в нем «сущностей» и возвращение их к своему исходному состоянию. См.: *E. Beck*, Bardaisan und seine Schule bei Ephräm. Muséon, 1978, t. 91, p. 271–333. Эта система мировоззрения Вардесана заставляет признавать правоту тех ученых, которые причисляют его к гностикам. См.: *U. Bianchi*, Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriosophy. Leiden 1978, p. 336–350. (*А. С.*) — *236.*

[44]) Мандеи в количестве примерно 14–15 тыс. человек до сих пор живут в Иране и Ираке. В XX в. интерес к ним со стороны западных ученых значительно возрос: было издано большое количество священных книг мандеев (хотя данные издания охватили очень незначительную часть обширнейшей мандейской литературы) и большое количество научных исследований, посвященных мандейской религии (следует отметить имена таких ученых, как М. Лидзбарский, Э. Дроуер, К. Рудольф, Р. Макух и др.). См.: *K. Rudolph*, Zum gegenwärthgen Stand der mandäischen Religionsgeschichte. Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie. Hrsg. von K.-W. Tröger. Berlin 1973, S. 121–148. Наиболее оживленно дискутируется проблема происхождения мандеизма. Одни ученые видят в мандеях представителей дохристианского иудейского (или «полуиудейского») гностицизма. См.: *K. Rudolph*, Die Mandäer, Bd. 1. Göttingen 1960, S. 17–22; *Idem*. Probleme einer Entwicklungsgeschichte der mandäischen Religion. Der Mandäismus. Darmstadt 1982, S. 67–80. Другие исследователи рассматривают мандеизм как сравнительно позднее образование, восходящее лишь ко II–III вв. после Р. Х. Согласно этой точке зрения, предки мандеев жили в Транспордании и не были иудеями, хотя говорили на арамейском языке. На рубеже I–II вв. после Р. Х. они восприняли учение гностика Менандра, а затем, под давлением иудейства и христианства, переселились в Месопотамию, где под влиянием различных культур и сформировалась их специфичная религия. См.: *E. Yamauchi*, Gnostic Ethics and Mandaean Origings. Cambridge 1970, p. 71; *Idem*. Pre-Christian Gnosticism, p. 140–142. Несомненно одно: в учении мандеев скрестились самые разнородные влияния. Здесь налицо и иудейские представления, хотя и заимствованные из вторых рук (Ветхого Завета мандеи почти не знали); имеются и некоторые элементы христианского вероучения и, особенно, богослужения (хотя они предельно искажены); наличествует воздействие иранской религии, астрологии, магии и т. д. См.: *W. Brandt*, Die mandäische Religion. Ihre Entwicklung und geschichtliche Bedeutung. Leipzig 1889, S. 115–116; *K. Rudolph*, Die Mandäer, Bd. 1, S. 80–141. Следует отметить, что гипотеза о происхождении мандеев непосредственно от учеников св. Иоанна Крестителя всерьез в современной науке не рассматривается, хотя их и причисляют порой к широкому течению «иудейских и иудеохристианских баптистов» (ессеев, элкасаитов и т. д.), с которыми связывают и св. Иоанна Крестителя. См.: *K. Rudolph*, Antiken Baptisten. Zu den Überlieferungen über frühjüdische und — christliche Taufsekten. Sitzungsberichte der Sächischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse, Bd.121, Heft 4. Berlin 1981, S. 17–19. Но о прямой связи мандеев с древним христианством вряд ли приходится говорить. (*А. С.*) — *240.*

[45]) Обширное исследование о распространении христианства в первые три века дал в новейшее время *A. Harnack*, Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. Zweite neu durchgearbeitete Auflage mit elf Karten. B. I–II. Leipzig 1905. Апокрифическую литературу автор, однако, почти совсем устраняет в качестве источника истории христианской миссии в древнейшее время, поставляя задачею, по его словам, возможную полноту лишь по отношению к достоверному материалу. Vorrede zur ersten Auflage (1902), l. c. S. V–VI. (*А. Б.*) — *241.*

[46]) *R. A. Lipsius*, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. Ein Beitrag zur altchristlichen Litteraturgeschichte. B. I–II und ein Ergänzungsheft. Braunschweig 1883–1890. Ср. также *O. Bardenhewer*, Geschichte der altkirchlichen Litteratur. B. I. Freiburg im Br. 1902, S. 373–376, 411–459, Neutestamentliche Apokryphen, herausgeg. von *E. Hennecke*. Tübingen und Leipzig 1904, Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen, herausgeg. von *E. Hennecke*. Tübingen 1904, *F. Piontek*, Die katholische Kirche und die häretischen Apostelgeschichten bis zum Anfauge des 6. Jahrhunderts (в Kirchengeschichtliche Abhandlungen herausgeg. von *M. Sdralek*. B. VI). Breslan 1908. Ср. также *A. v. Gutschmid*, Die Königsnamen in den apokryphen Apostelgeschichten. Ein Beitrag zur Kentniss des geschichtlichen Romaus (Kleine Schriften, herausgeg. v. F. Rühl, B. II, Leipzig 1890, S. 332–394, перепеч. из Rheinisches Museum für Philologie, B. XIX, 1864). (*А. Б.*) — *244.*

[47]) «(Что) изображение было написано, когда был апостол» (*греч.*).— *253.*

[48]) Ср. *В. В. Болотов*, Из истории церкви сиро-персидской. Экскурс Г. Чтó знает о начале христианства в Персии история? Христ. Чтение 1900, I, 65 и дал. (отд. оттиск 137 и дал.). (*А. Б.*) — *258.*

[49]) Ср. *В. В. Болотов*, Библиографическая заметка о книге: *R. A. Lipsius*. Die edessenische Abgarsage, kritisch untersucht. Braunschweig 1880. Христ. Чтение 1881, II, 518–521. *Его же*, Из истории церкви сиро-персидской. Христ. Чтение 1900. I, 60–70 (отд. оттиск 141–142). Ср. также *F. C. Burkitt*, Early Eastern Christianity. St. Margaret's Lectures 1904 on the Syriac speaking Church. London 1904 (немецкий перевод: Urchristentum im Orient, v. E. Preuschen. Tübingen 1907). (*А. Б.*).

Проблема раннего периода истории сирийской церкви является одной из наиболее сложных в церковно-исторической науке. Еще Ф. Бёркит, дающий традиционное изложение ее, отмечал, что «древнейшая история эдесской церкви может быть восстановлена лишь по источникам, которые в настоящее время большей частью мало обследованы. Многое из нашего материала относится к более позднему времени, многое же перемешано с неисторической легендой и басней». См. перевод его работы: *Ф. К. Бёркит*, Очерки по истории христианства в Сирии. Христианское Чтение 1914, №3, с. 401. Со времени, когда Ф. Бёркит писал данные строки, изучение источников по истории первоначальной сирийской церкви значительно продвинулось вперед, но вопросов стало отнюдь не меньше. Наиболее объективные исследователи относят возникновение церкви в Эдессе ко II в. См.: *C. D. G. Müller*, Geschichte der orientalischen Nationalkirchen. Göttingen 1981, S. 275. Первым христианским сочинением на сирийском языке следует считать «Диатессарон» Татиана — ученика св. Иустина Философа, отпавшего после смерти учителя в ересь энкратизма (ересь эта характеризуется «сугубым аскетизмом»).

См.: *R. Murray*, The Characteristics of the Earliest Syriac Christianity. East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period. Washington 1982, p. 3–16. «Учение Аддаи», скорее всего, датируется не ранее III в., хотя опирается, возможно, на древнюю традицию. См.: *A. Atiya*, A History of Eastern Christianity. London 1968, p. 245. Такое скудное освещение источниками начала Евангельского Благовествования в восточной Сирии побудило некоторых протестантских ученых высказывать гипотезу относительно того, что первоначальное сирийское христианство носило преимущественно «еретический характер», «ортодоксия», согласно данной гипотезе, появляется здесь позднее: с конца II – начала III вв. См.: *W. Bauer*, Rechtglaubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. Tübingen 1934, S. 6–48. В лучшем случае, дело представляется так, что в III в. «ортодоксы» составляли незначительное меньшинство, которое почти полностью поглощалось различными еретическими сектами (в первую очередь, манихеями). См.: *H. J. W. Drijvers*, East of Antioch·Studies in Early Syriac Christianity. London 1984; VI, p. 157–175. Это «православное меньшинство» возобладало лишь в IV в., главным образом благодаря неутомимой деятельности св. Ефрема Сирина. См.: *H. J. W. Drijvers*, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten syrischen Christentum. Symposium Syriacum 1972. Roma 1974, S. 291–308. Однако именно скудость источников по ранней истории сирийской церкви не позволяет делать столь далеко идущие выводы. Церковное Предание, зафиксированное Евсевием кесарийским, может служить более верным ориентиром, чем плохо обоснованные домыслы современных ученых. Вообще маловероятно, чтобы Эдесса, находящаяся сравнительно недалеко от Антиохии, ставшей еще при жизни св. апостола Павла как бы «второй родиной христианства», не была затронута миссионерской деятельностью учеников Христовых, когда они проникали в самые отдаленные уголки Римской империи и проповедовали далеко за ее пределами. Поэтому основание *православной* церкви в восточной Сирии следует относить к апостольским временам. «Еретические наслоения» — явление более позднее, хотя, конечно, на определенном промежутке истории они могли обрести сильный вес и значение. (*А. С.*) — *262.*

[50]) В позднейшее время (1897), ввиду той критики, какой подверглась в науке история Моисея Хоренского, В. В. Болотов не находил уже возможным относиться с полным доверием к армянским сказаниям, которые являются источником этих сведений (в курсе лекций 1888/89 г.). (*А. Б.*) — *262.*

[51]) Ср. *В. В. Болотов*, Из церковной истории Египта. Вып. IV. День и год мученической кончины св. евангелиста Марка. Христ. Чтение 1893, II, 122–174, 405–434, 429 (и в отд. оттиске). (*А. Б.*) — *263.*

[52]) «Господи помилуй», «воста́ните со страхом Божиим, услышим святаго Евангелия», «слава Тебе, Господи», «помолимся о мире единой, кафолической и апостольской Церкви Божией», «помолимся об архиерее нашем (имя рек) папе и патриархе, господине архиепископе великого града Александрии и о наших епископах православных», «мир всем», «и духови твоему», «приветствуйте друг друга лобзанием святым» (*греч.*).— *265.*

[53]) Ср. *В. В. Болотов*, Из церковной истории Египта. Вып. I. «Рассказы Диоскора о халкидонском соборе». Христ. Чтение 1884, II, 616–618 (отд. оттиск 36–38). (*А. Б.*) — *266.*

[54]) *В. В. Болотов*, Из истории церкви сиро-персидской. Экскурс Г. Что́ знает о начале христианства в Персии история? Христ. Чтение 1900, I, 65–99, 428–439 (отд. оттиск 137–171, 100 bis — 111 bis). Ср. также *J. Labourt*, Le christianisme dans l'empire Perse sous la dynastie Sassanide (224–632). Paris 1904. (*А. Б.*) — *266.*

[55]) Ср. *В. В. Болотов*, Описание четвертой эфиопской рукописи Библиотеки Спб. Духовной Академии (извлечено из «Протоколов Совета Академии» за 1895–1896 гг.). Спб. 1900, 5–8. *A. Dillmann*, Über die Anfänge des Axumitischen Reiches (Abhandlungen der königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1878): Zur Geschichte des Axumitischen Reichs im vierten bis sechsten Jahrhundert (там же, 1880). *Б. А. Тураев*, статья «Абиссиния» в «Православной Богословской Энциклопедии». Т. X. Спб. 1900. 19–82, 32–36. (*А. Б.*) — *269.*

[56]) «Об этих подвигах мы узнали не из народной молвы, но из сообщения самого Эдесия, впоследствии пресвитера Тирского, прежде бывшего спутником Фрументия» (*лат.*).— *271.*

[57]) Сохранилась написанная В. В. Болотовым, вероятно, не ранее 1890 г., программа по истории первых времен христианства в Армении, у агван и в Грузии, также в Персии при сасанидах,— но неизвестно, был ли им когда-либо читаем этот отдел, который должен был, согласно печатной программе его чтений от 1895 г., находить место в приложении к истории распространения христианства в первые три века (наряду с историей христианства в Аравии и Эфиопии, также на Британских островах и у германских народов), а не в истории дальнейшей эпохи вселенских соборов, куда он относится хронологически. (В предисловии 1910 г. ко второму тому «Лекций по истории древней церкви» А. И. Бриллиантов отмечал, что в записях лекций В. В. Болотова за 1889/90 гг. находились указанные разделы. К сожалению, нам к моменту выхода настоящего тома не удалось разыскать этот курс, хотя о его содержании и объеме материала можно судить из записок А. И. Бриллиантова, хранящихся в ОР РНБ, ф. 102, л. 21. В литографии излагалось начало христианства в Армении на стр. 2–28, в Агвании: 28–31, в Грузии: 31–53, в Персии: 54–77 — *А. С.*) По вопросу об утверждении христианства в Грузии В. В. Болотов высказал свои мнения в отзыве о кандидатском сочинении студента *Г. Гамрекелова*, «Древнейшая история церкви в Грузии (от IV в. до прибытия сирских святых)». Журналы Совета Спб. Духовной Академии за 1896–1897 гг., стр. 253–271 (перепечатано в главной части в «Журналах и протоколах заседаний высочайше утвержденного Предсоборного Присутствия». Т. III. Спб. 1907. Журналы заседаний II Отдела, стр. 214–221 (= приложение к «Церк. Ведомостям» 1907, №7); ср. по этому же вопросу доклад проф. *Н. Я. Марра* «Исторический очерк грузинской церкви с древнейших времен», там же, 107–142 (= 1907, №3)). Здесь воспроизводится упомянутая программа. (*А. Б.*) — *281.*

Распространение и утверждение христианства в Закавказье

а) в Армении

Специальный источник: Агафангел. История св. Григория Просветителя в армянском и греческом переводе. Критические исследования памятника

(фон-Гутшмид. Тумаян, де-Лагард). Результат: поздние интерполяции (история свв. рипсимьян; акты св. Григория [превращение Трдата в вепря]), но верная историческая, отчасти эпическая основа.

Связь истории просвещения Армении христианством с политическою историею эпохи. Династия сасанидов в Персии. Войны между римскою империею и первыми сасанидами. Трдат и св. Григорий.

Успехи христианства в Армении: проповедь на народном языке; естественный ход распространения христианства (от юго-запада на северо-восток); первая генерация духовенства (жрецы и дети жрецов; духовенство — естественный и бесспорный наследник исторических привилегий жреческого сословия); борьба с языческими обрядами (христианские праздники св. Иоанна Крестителя и священномуч. Афиногена взамен армянских языческих). Церковная зависимость Армении от Кесарии каппадокийской (по 378 г.): от кого св. Григорий получил хиротонию?

Опасность отпадения в язычество: христианская нравственность и нравственные недостатки второй генерации христиан в Армении; политическая организация Армении (феодальная система; персофильское и ромеофильское направление); император Юлиан и персидская политика.

Успехи просвещения в Армении. Сахак Великий и Месроп Маштоц: история изобретения армянского алфавита; заграничные ученые путешествия армян (факт сношений с Египтом). «Эпоха переводчиков» и ее видные представители. Отношение греков к успехам национального просвещения в Армении.

Христианская Армения в борьбе с персидским магизмом: св. Варданьян († 2 июня 451 г.).

Совращение армянской церкви в монофиситство: политическая подкладка факта (догматические течения в Византии в последние годы Феодосия II; политика императора Маркиана; унициональные стремления последующих византийских императоров). Соборы в Вагаршапате 491 г. при Бабкене и в Двине 527 г. при Нерсесе.

б) у агван

Специальный источник: Моисей Каганкатваци, История Агван (в переводе К. П. Патканьяна).

Св. Григорис отрок. Рецидив в язычество: князь Ваче. Деятельность Вачагана благочестивого в пользу агванской церкви.

Попытка агван (Нерсес [Бакур], католикос агванский) возвратиться к православию и ее неудачный исход (700 г.; противодействие армян).

в) в Грузии

Царевич Вахушт (1745 г.), История Грузии (перевод академика М. И. Броссе). Характер этого сочинения.

Распространение христианства в Грузии по Руфину и Вахушту; св. Нина (Нину). Начало грузинской иерархии. Прибытие св. 12–13–14 сириян в VI в. Смутные предания о начале грузинского католиката.

Опасность отпадения в монофиситство, угрожавшая ивирам (Петре маюмский в истории Вахушта). Основы (политические [династические], исторические и национальные) устойчивости грузин в православии. Аналогия: отпадение южной Грузии от общения с армянскою церковью ок. 596 г. при Кироне (Кюроне) и католикосе армянском Авраме.

Состояние христианства в Персии при сасанидах

Политическая основа и гонений на христианство и покровительства христианам со стороны сасанидов.

Гонение на христиан при Шапуре II; время мученической кончины св. Симеона селевкийского; другие мученики. Отношение к христианам Яздегерда I Базагара («Грешника»), Барама V Гора и Яздегерда II. Перемена в положении христиан при Перозе: Барсаума нисибинский (совращение главной массы христиан персидских в несторианство; политическое значение этого факта); собор бет-лапатский 483/4 г. Царствования Кавада I (маздакиты, их возвышение и их гибель в 528/9 г.; значение этого события для оценки отношения сасанидов к христианству), Хосрау I, Хормизда IV, Хосрау II и последних сасанидов.

[58]) Ср. *В. В. Болотов*, К вопросу об Acta Martyrum Scilitanorum. Христ. Чтение 1903, I, 882–894, II, 60–76. (*А. Б.*) — *282.*

[59]) «Пресвитеру Феликсу и народу, пребывающему в Леоне и Асторге, а также диакону Лелию и народу, пребывающему в Мериде» (*лат.*).— *284.*

[60]) «Это, конечно, в силу легковерия жителей Браги» (*лат.*).— *286.*

[61]) Ср., между прочим, в книге *Н. Малицкого*, Борьба галльской церкви против пап за независимость. Москва 1903, стр.201–208(–216), географический указатель, составленный под руководством и при содействии В. В. Болотова. (*А. Б.*) — *295.*

[62]) «Если диакон, окормляющий паству без епископа или пресвитера, окрестит кого-либо, то епископ должен преподать благословение» (*лат.*).— *297.*

[63]) А. Гарнак (*A. Harnack*, Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. 2 Auf. Leipzig 1906. I, 373–386, II, 226) не находит приводимых Дюшеном оснований достаточными для подтверждения его гипотезы. (*А. Б.*) — *297.*

[64]) «Итак, сам остров всегда имеет настоятелем аббата-пресвитера, правосудию которого, вопреки обыкновению, должны подчиняться и вся провинция, и даже сам епископ — правосудию ученого мужа, который не епископ, а пресвитер и монах». Ланфранк: «...чтобы епископов посвящал один епископ» (*лат.*).— *306.*

[65]) «Прежде всего относительно празднования Пасхи Господней в один день и в одно время по всему миру нами отмечено, чтобы ты, по обычаю, направил всем письма» (*лат.*).— *313.*

[66]) *Gregorii I papae.* Registrum epistolarum. T. II. Libri VIII–XIV cum indicibus et praefatione. /Ed. *Lud. M. Hartmann.* Berolini, 1899. (Monumenta Germaniae Historica. Epistolarum. T. II), Ep. VIII, 4 (Брунхильде, королеве франков), p. 7. «Как относилось Ваше Сиятельство к нашему брату и соепископу Августину, мы узнали из сообщения различных верных, за что мы благодарны» (*лат.*).— *315.*

[67]) *Gregorii I.* Ep. VIII, 29 (Евлогию, епископу александрийскому), p. 30–31. «К племени англов я должен был по промыслу Божию направить монаха моего монастыря для проповеди. В силу моего разрешения он был поставлен епископом германскими епископами, отправился на край света к указанному племени, и теперь до нас уже дошли письма о его благополучии и деяниях. В праздник Рождества Господня, которое совершилось в этот первый индиктион (25 декабря 597 г.), более 10000 англов объявлены крещеными нашим братом и соепископом» (*лат.*).— *316.*

[68]) Gregorii I. Ep. XI, 39 (Августину, епископу англов), p. 312–313. «Так как новая Церковь англов была обустроена при твоем участии, мы разрешаем тебе пользоваться паллиумом в ней только для совершения торжественной литургии, чтобы ты в отдельных местах поставил двенадцать епископов, которые будут подчиняться твоей власти, а епископ города Лондона отныне и впредь должен посвящаться своим синодом и будет получать почетный паллиум от этой святой и апостольской кафедры, которой я служу по промыслу Божию. Мы хотим, чтобы ты послал в город Йорк епископом того, кого ты сам укажешь для рукоположения, с тем чтобы, если этот же город с окрестностями примет слово Божие, то этот епископ также рукоположил двенадцать епископов, дабы удостоится чести митрополита, поскольку ему, если живы будем, мы тоже предполагаем вручить паллиум по благости Божией; однако мы хотим при этом отдать его в распоряжение твоего братства. После твоей кончины пусть он будет возглавлять тех епископов, которых он рукоположит, дабы он никоим образом не подчинялся власти лондонского епископа. Пусть впредь между епископами лондонским и йоркским будет то различие, чтобы тот, кто рукоположен раньше, считался главным. Пусть все, что должно совершать ради ревности о Христе, они осуществляли с общего совета и при согласных действиях. Итак, твое братство, по промыслу Господа Бога нашего Иисуса Христа, не только тех епископов, которых оно рукоположит, и не тех только, которые йоркским епископом будут рукоположены, но и всех британских священников должно иметь в подчинении».

Gregorii I. Ep. XI, 56 (Августину, епископу англов), p. 332–337: «Мы не передаем тебе никакой власти над епископами Галлии, поскольку с древних времен моих предшественников паллиум получал епископ арелатский, которого мы никоим образом не хотим лишить полученной власти». «Я получил твои письма через пресвитера Лаврентия и монаха Петра» (*лат.*).— *318.*

Отдел второй. Внутренняя жизнь церкви: выяснение догматического учения и начал церковной дисциплины и обряда

[1]) Ср. *В. В. Болотов*, Учение Оригена о Св. Троице. Спб. 1879 (*А. Б.*). *То же* в кн.: *В. В. Болотов*, Собрание церковно-исторических трудов. Т. 1: Учение Оригена о Св. Троице. М. 1999. (*А. С.*) — *329.*

[2]) Ср. оценку этих двух течений в монархианстве у А. Спасского: «Одни из них, модалисты-динамисты, утверждают, что Христос есть простой человек

(ψιλὸς ἄνθρωπος), в котором действовала особая Божественная Сила; другие же, монархиане-модалисты, учат, что Христос есть Сам Бог Отец, принявший плоть ради нашего спасения. Отсюда ясно, что сущность монархианского движения лежала не столько в учении о Троице, сколько в христологии, и что под условным термином монархианства или антитринитаризма разумеются два диаметрально противоположных направления, совпадавшие только в одном из своих конечных выводов — в отрицании идеи Логоса и связанном с ней учении о Троице» (*А. Спасский*, История догматических движений в эпоху вселенских соборов, т. 1. Сергиев Посад 1914, с.31–32). (*А. С.*) — *336.*

[3]) Следует отметить образованность этого Феодота. «Епифаний называет его человеком начитанным и мужем «многоученным» — πολυμαθὴς τῷ λόγῳ. По всей вероятности, он был воспитан главным образом на положительных науках; потому что о последователях той общины, главою и основателем которой был Феодот Византийский, Евсевий выражается, что они занимались геометриею Евклида, философиею Аристотеля, читали Феофраста, а Галена едва ли не боготворили» (*Д. Гусев*, Ересь антитринитариев третьего века. Казань 1872, с. 89). (*А. С.*) — *336.*

[4]) Принадлежность этого слова Афанасию Великому в настоящее время признается не всеми (Dräseke 1893, Stülcken 1899, Hoss 1899). (*А. Б.*) — *343.*

[5]) Детальный анализ учения о Святой Троице Тертуллиана, проведенный одним современным исследователем, позволяет ему сделать вывод, что главным лейтмотивом данного учения было церковное Предание: «Не позволительно верить в то, что [нам] не было передано», non licet credi (quod) non itatraditum est. Ограниченный, естественно, местом и временем, Тертуллиан в своем тринитарном богословии был вынужден прежде всего давать отпор монархианским тенденциям, подчеркивая «нумерическое различие» Лиц Святой Троицы, но, в то же время, ему удалось достаточно адекватно для своей эпохи решить и проблему единства Ее (unus Deus). В целом, Тертуллиан «создал новый богословский язык», и специфика этого языка заключалась в том, что в нем сочетались объяснения, опирающиеся на Священное Писание и Предание, с философскими рассуждениями и диалектическими доказательствами. Этот язык, созданный Тертуллианом, стал основой всего последующего развития латинской патристики. См.: *J. Moingt*, Théologie trinitaire de Tertullien, t. 3. Aubier 1966, p. 1078–1091. (*А. С.*) — *351.*

[6]) А. Орлов указывает на теснейшую связь христологии св. Иринея с учением апостолов Иоанна и Павла, а также с христологией мужей апостольских. Их всех объединяет общая тенденция, которую А. Орлов характеризует как «мистико-реалистическую христологию». Главной идеей ее «является идея об обожении человечества во Христе, понимаемая притом в строго реальном, почти натуралистическом (физическом) значении,— в смысле субстанциального преображения человеческой природы, ее качественного смешения, причастия Божеству, по аналогии соединения огня с металлом в раскаленном куске железа. «Бог сделался человеком, чтобы человек стал богом» — таков основной тезис и жизненный нерв христологических умозрений Иринея и сродных ему богословов» (*А. Орлов*, Христология Илария Пиктавийского в связи с обзором христологических учений

2–4 вв. Сергиев Посад 1909, с. 1). Помимо акцента на человеческой природе Христа для св.Иринея характерно еще и подчеркивание единства Богочеловека (опять же — в полемике с гностиками). См.: *A. Houssian*, La christologie de saint Irénée. Louvain-Gembloux 1955, p. 143–256. (*А. С.*) — *356.*

[7]) Современные исследователи также констатируют «богословскую выверенность» христологической терминологии Тертуллиана. Ряд его христологических формул, особенно: «две сущности в одном Лице» (dual substantiae in una Persona),— намного опередили богословское сознание его эпохи, получив развитие лишь у бл. Иеронима и Августина. См.: *R. Cantalamessa*, La cristologia di Tertulliano. Friburgo 1962, p. 150–176. (*А. С.*) — *357.*

[8]) Подозрения в «докетизме» относительно Климента высказывают и некоторые современные ученые, но, как отмечает А. Гриллмайер, они не совсем справедливы: реальность человечества Христа отнюдь не ставится под сомнение александрийским богословом. См.: *A. Grillmeier*, Christ in Christian Tradition, v. 1. London-Oxford 1975, p. 136. В Воплощении Бога Слова Климент подчеркивает момент «таинства», причем это — тайна любви Божией к человеку (τὰ τῆς ἀγάπης μυστήρια). См.: *P. Th. Camelot*, Foi et gnose. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie. Paris 1945, p. 88–90. (*А. С.*) — *358.*

[9]) Личность и мировоззрение Павла Самосатского не перестает вызывать оживленные дискуссии в церковноисторической науке. Эти дискуссии во многом связаны с плохим состоянием источников, которые весьма скудны, а часто — и противоречивы (основной массив их собран в книге: *F. Loofs*, Paulus von Samosata. Eine Untersuchung zur altkirchlichen Literatur — und Dogmengeschichte. Leipzig 1924, S. 323–339). Основным ориентиром остаются сведения, сообщаемые в седьмой книге «Церковной истории» Евсевия кесарийского. См.: *J. Burke*, Eusebius on Paul of Samosata: A New Image. Kleronomia 1975, t. 7, №1, p. 8–20. Фрагменты соборных деяний 268 г. собраны и проанализированы в книге: *H. Riedmatten*, Les Actes du procès de Paul de Samosate. Étude sur la christologie du III au IV siècle. Fribourg in Suisse 1952. Однако некоторые исследователи высказывают весьма серьезные сомнения в достоверности этих деяний, считая их подделкой IV в. См.: *R. L. Sample*, The Christology of the Council of Antioch (268 C. E.) Reconsidered. Church History 1979, v. 48, p. 18–26. Источники, касающиеся личности и богословия Павла Самосатского, увеличиваются. См., например, недавнюю публикацию: *J. H. Declerck*, Deux nouveaux fragments attribués à Paul de Samosate. Byzantion 1984, t. 54, p. 116–140. Классической работой, всесторонне освещающей жизнь и миросозерцание этого еретика, остается книга: *G. Bardy*, Paul de Samosate. Étude historique. Louvain-Paris 1923. Судя по всему, в лице Павла Самосатского мы впервые встречаем в истории церкви «обмирщенного архиерея», с явно авантюристическими чертами характера. Будучи епископом, он занимал одновременно весьма доходную мирскую должность «дуценария» (procurator ducenarius — управляющий финансами); активно участвовал в политических интригах своего времени, встав под покровительство пальмирской царицы Зиновии; не останавливался перед тем, чтобы вводить литургические новшества: запретил песнопения в честь Господа и, наоборот, ввел гимны, прославляющие его самого и т.д. (*А. С.*) — *361.*

[10]) Столь скромная оценка значения Климента александрийского в истории христианского богословия вряд ли соответствует истине. Ибо он «занимает особенное место в церковной литературе: он — христианский философ. Уже в древности, у последующих за ним писателей, которые называют его „превосходнейшим учителем христианской философии", „философом", „поистине философом из философов" утвердилась за Климентом слава философа» (*Д. Миртов*, Нравственный идеал по представлению Климента Александрийского. Спб. 1900, с. 1). Подобная репутация отражает тот факт, что «Климент Александрийский считается основателем христианской науки, потому что он первый положил начало церковнохристианскому гносису, т.е. научно-философскому, но стоящему на почве церковного понимания, уяснению и изложению откровенных истин» (*Д. Миртов*, Нравственное учение Климента Александрийского. Спб. 1900, с. 219). Новейшие исследования показывают, что, хотя Климент ставил основной акцент на учении о христианской нравственности, остальные области вероучения (учение о Боге, Логосе, сотериология и т.д.) также получили освещение в его творениях. См.: *W. Völker*, Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus. Berlin 1952; *E. F. Osborn*, The Philosophy of Clement of Alexandria. Cambridge 1957; *S. R. C. Lilla*, Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism. Oxford 1971. (*А. С.*) — *368.*

[11]) Монтанизм иногда сравнивают с протестантством, видя в нем движение «религиозного энтузиазма». См.: *J. Lebreton, J. Zeiller*, Histoire de l'Eglise, t. 2. De la fin du 2[e] siècle à la paix constantinienne. Paris 1935, p. 35. (*А. С.*) — *381.*

[12]) Точную дату появления секты установить трудно, ввиду противоречивых сведений источников, но, вероятнее всего, она возникла в 156–157 гг., хотя некоторые ученые придерживаются и более поздней датировки. См.: *А. Покровский*, Хронология раннего монтанизма. Христианское Чтение 1913, с. 1442; *S. L. Greenslade*, Schism in the Early Church. London 1953, p. 223. (*А. С.*) — *382.*

[13]) Первоначально в Малой Азии состоялся ряд небольших поместных соборов («соборико в» по определению А. Покровского), а затем (в 70-х гг. II в.) был созван и сравнительно большой Иерапольский собор. См.: *А. Покровский*, Раннейшие «малые» противомонтанистические соборы. Христианское Чтение 1913, с. 928–943; *А. Покровский*, Большой Иерапольский собор против монтанизма. Там же, с. 1060–1084. (*А. С.*) — *383.*

[14]) *G. N. Bonwetsch*, Die Geschichte des Montanismus. Erlangen 1881, S. 165 Anm. 3, 211, также в *Hauck*'s Realencyklopädie für protest. Theologie u. Kirche. B. XIII (1903), Artik. «Montanismus», S. 423 [16–24], отождествляет «cenones» в Hieronymi epist. 41 с «κοινωνοί» в Cod. Justin. 1, 5, 20. Ср. также *A. Hilgenfeld*, Die Ketzergeschichte des Urchristenthums. Leipzig 1884, S. 578, 598. (*А. Б.*) — *384.*

[15]) По наблюдению Д. Касицына, отличие монтанистских «лжепророков» от «многих из братий в Церкви, имевших дары пророчества», состояло в том, что в кафолической Церкви пророки только раскрывали и разъясняли смысл Писаний Ветхого и Нового Заветов под руководством самой же Церкви, а монтанистские «лжепророки» привносили нечто чуждое Писанию и Преданию церкви, баснословя о наступлении нового и более высокого этапа Богооткровения. Поэтому «монтанизм своей проповедью нового, совершеннейшего откровения

и его постоянного развития в сущности ниспровергал все современное христианство, низводя его на низшую, уже пережитую стадию религиозного развития, которую переросло теперь монтанистическое христианство, христианство „третьего завета" и зрелого возраста Церкви». См.: *Д. Касицын*, Расколы первых веков христианства. М. 1889, с. 33–34, 41. (*А. С.*) — *387.*

[16]) «Слышу я, что издан эдикт — и какой же суетный! Именно верховный первосвященник, то есть епископ епископов, изрекает: „Я отпускаю грехи блуда и прелюбодеяния раскаявшимся"» (*лат.*).— В настоящее время почти всеми, по-видимому (ср., однако, например, *Hauck* в Realencyklopädie für protest. Theologie u. Kirche B. III (1897), S. 641 [14–21]), принимается мнение, высказанное некогда *De Rossi* (1866), что и Тертуллиан в данном случае (De pudic. 1) имеет в виду также Каллиста. Ср. *E. Rolffs*, Das Indulgenz-Edict des römischen Bischofs Kallist kritisch untersucht und reconstruirt. (Texte u. Untersuchungen herausgeg. von Gebhardt u. Harnack, XI, 3). Leipzig 1893. *G. Esser*, Die Busschriften Tertullians de paenitentia und de pudicitia und das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus. Bonn 1905. *P. Batiffol*, Études d'histoire et de théologie positive. I. 4 éd. Paris 1906, p. 78–110. (*А. Б.*) — *399.*

[17]) Св. Ипполит был достаточно плодовитым писателем и, помимо «Философумен» (более точное название: «Опровержение всех ересей»), известно еще большое количество его творений, хотя многие из них дошли лишь фрагментарно или в переводах: «Об Антихристе», «Апостольское Предание», экзегетические сочинения и т.д. См.: *J. Quasten*, Patrology. V. II. The Ante-Nicene Literature after Irenaeus. Utrecht-Antwerp 1975, p. 163–207. (*А. С.*) — *399.*

[18]) Новатиан (или Новациан), родившись в конце II—начале III вв., обратился в христианство уже в зрелом возрасте, до этого будучи философом-стоиком. Был достаточно плодовитым писателем, но из его сочинений дошли до нас очень немногие; наиболее известное из них — трактат «О Троице», в рукописной традиции приписываемый Тертуллиану. В римской церкви Новациан был, собственно, первым «богословом-систематиком», и указанный трактат его сравнивают с сочинением Оригена «О началах». В трактате большое место уделялось проблемам христологии: полемизируя против гностического докетизма, с одной стороны, и адопцианизма — с другой, Новациан защищал и истинное Божество, и подлинное человечество Господа. См.: *A. D'Ales*, Novatien. Étude sur la théologie Romaine au milieu du III[e] siècle. Paris 1924, p. 1–30, 83–134; *R. J. De Simone*, The Treatise of Novatian the Roman Presbyter on the Trinity. A Study of the Text and the Doctrine. Roma 1970, p. 7–137. (*А. С.*) — *411.*

[19]) В новейшее время поднят был в ученой литературе вопрос о подлинности разных документов, относящихся к первоначальной истории донатизма. Отрицательные в большей или меньшей степени взгляды высказывали: *M. Deutsch*, Drei Aktenstücke zur Geschichte des Donatismus. Neu herausgegeben und erklärt. Berlin 1875. *D. Völter*, Der Ursprung des Donatismus. Freiburg 1883. *O. Seeck*, Quellen und Urkunden über die Anfange des Donatismus, в Zeitschrift für Kirchengeschichte, B. X, 1889, S. 505–568. Против Зеека выступил *L. Duchesne*, Le dossier du donatisme, в Mélanges d'archéologie et d'histoire publiés par l'Écoie française de Rome, t. X, 1890. Под влиянием аргументации Дюшена *Зеек* изменил в значительной мере,

хотя и не вполне, свой первоначальный взгляд в статье Urkundenfälschungen des 4. Jahrhunderts, в Zeitschrift für Kirchengeschichte, B. XXX, 1909, S. 181–227. Ср. еще о донатизме *W. Thümmel*, Zur Beurteilung des Donatismus. Halle 1893. (*А. Б.*) — *426.*

[20]) Вместо 311 года, обычно принимаемой даты смерти Менсурия и начала донатистского раскола, *O. Seeck*, Urkundenfälschungen des 4. Jahrhunderts, в Zeitschrift für Kirchengeschichte, B. XXX, 1909, S. 224–225 (ср. *его же*, Geschichte des Untergangs der antiken Welt. B. III. Berlin 1909, S. 318, 505) устанавливает более раннюю дату — 307 год. (*А. Б.*) — *429.*

[21]) *D. J. Chapman*, Donatus the Great and Donatus of Casae Nigrae, в Revue bénédictine, 1909, №1, p. 13–23, признает Доната Великого за одно и то же лицо с Донатом из Casae Nigrae. Ср. также *O. Seek*, Urkundenfälschungen des 4. Jahrhunderts, в Zeitschrift für Kirchengeschichte, B.XXX, 1909, S. 225–227 (и *его же* Geschichte des Untergangs der antiken Welt. B. III. Berlin 1909, S. 509–510). (*А. Б.*) — *435.*

[22]) Современные исследователи подчеркивают, что донатизм возник в результате сложного взаимодействия религиозных, социальных и политических факторов. Центром его стала Нумидия, где существовали мощные реликты языческих верований (культ Ваала — Хаммона в романизированной форме культа Сатурна), и еще в середине II в. после Р.Х. здесь существовали человеческие жертвоприношения. Сатурн был ревнивым и страшным божеством, требовавшим от своих почитателей фанатического исполнения всех обрядов и ритуалов. См.: *W. H. C. Frend*, The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa. Oxford 1952, p. 25–93. Определенную роль в возникновении донатизма сыграл также монтанизм, пустивший глубокие корни в североафриканской церкви. См.: *Н. Кутепов*, Раскол донатистов. Церковно-историческое исследование. Казань 1884, с. 1–5. (*А. С.*) — *436.*

[23]) Ср. *В. В. Болотов*, Из истории церкви сиро-персидской. Πάρεργον: Из эпохи споров о пасхе в конце II в. Христ. Чт. 1900, I, 439–454, особенно 450–454 (отд. отт. 111–126, 122–126); ср. также экскурс Е: Церковный год сирохалдеев. 1901, I, 937–938 (169–170) прим. 1 (о «косой пасхе» армян).— Журналы заседаний Комиссии по вопросу о реформе календаря при Русском Астрономическом Обществе в 1899 г. Приложение V, стр. 31–49 (доклад В.В.Болотова о пасхалии, читанный в 3-м заседании Комиссии 31 мая 1899 г.).— День и год мученической кончины св. евангелиста Марка. Христ. Чт. 1893, II, 143–174 (отд. отт. 281–312), 409 (317) прим. 71.— Настоящий отдел редактирован свящ. Д. А. Лебедевым, которому принадлежат и все дальнейшие примечания, отмеченные инициалами *Д. Л.* (*А. Б.*) — *460.*

[24]) Спор этот, по предположению *В. В. Болотова*, Из эпохи споров о пасхе в конце II в., в Хр. Чт.1900, I, 450–454, возгорелся по поводу пасхи 189 г., которая в Александрии праздновалась, вероятно, 20 апреля, а в Малой Азии 20 марта. (*Д. Л.*) — *460.*

[25]) Предположение *Weitzel*'я, *Hilgenfeld*'а, *Schürer*'а etc., что Трикентий совершал пасху всегда 25 марта, не имеет для себя твердых оснований в сохранившихся фрагментах его полемики с Петром александрийским. По всей вероятности, Трикентий был протопасхит. Ср. *E. Schwartz*, Christliche und jüdische Ostertafeln, S. 109, 116. (*Д. Л.*) — *463.*

[26]) Эти слова четыренадесятников приводит св. Ипполит во фрагменте, сохранившемся в пасхальной хронике. (*Д. Л.*) — *464.*

[27]) См.: ниже прим. 35. (*Д. Л.*) — *467.*

[28]) *L. Duchesne*, La question de la pâque au concile de Nicée à Revue des questions historiques. t. XXVIII, 1880, p. 5–42.— В 1905 г. на сторону Дюшена самым решительным образом стали *J. Schmid*, Die Osterfestfrage auf dem ersten allgemeinen Konzil von Nicäa. Wien 1905, и авторитетный *E. Schwartz*, Christliche und jüdische Ostertafeln. Berlin 1905. Статья Дюшена у Швартца (S. 104) названа «epochenmachendes Aufsatz». (*Д. Л.*) — *468.*

[29]) Такое точно распределение эмволимические годы имели по самому вероятному мнению *(Петo* и *Унгера*, см.: *G. F. Unger*, Zeitrechnung der Griechen und Römer в *Iwan Müller*, Haudbuch der klassischen Alterthumswissenschaft. B. I. Nördlingen 1886. 2-e Aufl. München 1892 (§ 28), в цикле самого изобретателя 19-летнего круга у греков — афинянина Метона (его цикл начинался с 432 г. до Р. Х.). (*Д. Л.*) — *470.*

[30]) По остроумному предположению самого В. В. Болотова (<в Журналах заседаний Комиссии по вопросу о реформе календаря при Русском Астрономическом Обществе в 1899 г. Приложение V>, в его докладе о пасхалии, Б, стр. 33), константинопольский = иудейский 19-летний лунный круг, известный и западным средневековым пасхалистам (начиная с Дионисия Малого) под техническим названием «cyclus lunaris» (в отличие от александрийского cyclus или circulus decemnovennalis ([хотя оба эти цикла были лунные и оба 19-летние]) — *сиро-македонского* происхождения: в его 1-й год 1-е тишри приходится на 24-е сентября — день осеннего равноденствия (по календарю Юлия Цезаря) — идеальное начало сиро-македонского года. Следовательно, «лунный» круг не был иудейским изобретением: сами иудеи заимствовали его у сирийских язычников. (*Д. Л.*) — *470.*

[31]) Исключение בדו (ср. *В. В. Болотов*, День и год мученической кончины св. евангелиста Марка, в Христ. Чт. 1893, II, 157 = Из церковной истории Египта, 295, 4 [ср. 3]). По современному иудейскому календарю действительно Moled tišri следующего 4071 года иудейской эры есть 6^d [= пятница 31 августа 311 года] 3^h 947 хлаким, и только вследствие אדו 1-е тишри перенесено на субботу 1 сентября. Пасха же по иудейскому календарю (ср. *В. В. Болотов*, Календарь персов, в Христ. Чт. 1901, I, 445 = Из истории церкви сиро-персидской 133) приходится всегда за 163 дня до следующего 1-го тишри; след. в 311 году она была бы 22 марта. Но истинное новолуние в этот год приходилось по *Oppolzer-Ginzel* 7 марта в 3 ч $57,_4$ мин утра по среднему александрийскому, в 4 ч $22,_6$ мин утра по среднему антиохийскому времени. Следовательно, при заходе солнца 7 марта луна имела возраст только около 14-ти часов и едва ли могла быть замечена. Следовательно, «a visu» (День кончины ев. Марка, с. 157 [с. 295], 7) 1-е нисана можно было назначить только на 9-е марта, следовательно, 15-е нисана (песах) приходилось бы никак не ранее *пятницы* 23 марта, а ввиду BaDÛ, могло быть 1-е нисана назначено даже на 10-е марта, 15-е, следовательно, на 24 марта. С другой стороны, по сиро-македонскому лунному кругу (см.: выше примеч. 30) 15-е нисана в 5-й год круга приходится на 20-е марта, в цикл Анатолия (в 16-й год его 19-летнего цикла) на 21 марта. (*Д. Л.*) — *470.*

[3]) Несколько иное объяснение разности между александрийским и сирийским вычислением пасхи предлагает *E. Schwartz*, Christliche und jüdische Ostertafeln, S. 421–125.— В знаменитом codex Veronensis 60 (ср. *В. В. Болотов*, Реабилитация 4-х документов 343 года, в Хр. Чт. 1891, II, 80–81 = Либерий еп. римский и сирмийские соборы, 63–64), содержащем так называемое теперь «собрание Феодосия диакона» (см.: о нем *E. Schwartz*, Zur Geschichte des Athanasius, Mittheilung II в Nachrichten von der Königl. Gesellschaft des Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse, 1904. Heft 4, S. 357–391) содержится, между прочим, отрывок из послания отцов восточного Сердикского («Филиппопольского») собора 343 (по Schwartz 342) года к западным. Восточные сообщают здесь западным, что они послали им пасхальную таблицу на 30 лет. Это сообщение содержится и в сирийском Codex Parisinus 62. Но в codex Veronensis сохранилась далее и самая таблица пасхальных полнолуний на 30 лет, начиная с 1-го индикта при Константине, т. е., как думает Швартц, с 328 года, а пред нею таблица иудейских пасх на 16 лет, след.— думает Швартц — на 328–343 гг. Дни полнолуний и иудейских пасх выражены здесь в числах марта (mar) и апреля (ap), и все 16 пасх иудеев показаны в марте, один раз (в 10-й год = 337) «II mar» 2 марта (христианское же пасхальное полнолуние совпадает с иудейскою пасхою лишь в том случае, если последняя приходится не ранее 21 марта). Так как под деяниями «Филиппопольского» собора на первом месте стоит подпись Стефана епископа антиохийского, то, думает Швартц, таблицы эти составлены в Антиохии, и в греческом оригинале вместо марта и апреля стояли дистр и ксанфик. Предполагая, что перевод этих антиохийских дат на римские произведен правильно, Швартц и делает вывод, что, следовательно, антиохийские иудеи в средине IV века совершали свою пасху не по какому-либо циклу, а просто-напросто около полнолуния в сиро-македонском дистре, соответствующем нашему марту; протопасхиты же свою пасху праздновали в воскресенье, следующее за этим мартовским полнолунием. Следовательно, их пасха не 2 раза в 19 лет, как по гипотезе В. В. Болотова, а приблизительно 2 раза в 3 года, приходилась на месяц раньше александрийской пасхи. Не ограничиваясь этим выводом, Швартц предполагает, что подобным же образом иудеи поступали и в других странах, и, например, в Малой Азии они совершали свою пасху в асийском ксанфике, начинавшемся ante diem IX kalendas Martias = 21 (biss.22) февраля и кончавшемся a. d. X kalendas Martias = 23 марта; и, следовательно, св. Поликарп смирнский мог пострадать 22 февраля 156 г. (*Schwartz*, S. 130) и, однако, в «великую субботу», т. е. в день иудейской и малоазийской пасхи. А иудеи времен Иисуса Христа, по мнению Швартца, совершали пасху в ксанфике по тирскому календарю, следовательно, не ранее 18 апреля и не позже 18 мая.— Гипотеза Швартца имеет то преимущество пред гипотезой В. В. Болотова, что по ней поводов к столкновениям между Александриею и Антиохиею было гораздо больше, чем по В. В. Болотову.— Позволительно, однако, поставить вопрос, таблица веронского кодекса, на которой основывается эта гипотеза, не есть ли позднейшая интерполяция в собрании Феодосия диакона; или, если такая таблица иудейских пасх стояла и в приложении к подлинному греческому посланию филиппопольских отцов, то насколько точно переданы ее даты в латинском переводе. Предположение, будто иудеи в такую эпоху, когда

солнечный календарь только вводился на востоке и далеко не везде вытеснил лунный год (см., в частности, о Сирии в 411 г. доклад В. В. Болотова, <в Журналах заседаний Комиссии по вопросу о реформе календаря при Русском Астрономическом Обществе в 1899 г. Приложение V,> стр. 39), в вычислении своей пасхи руководствовались солнечным антиохийским календарем, невероятно в высокой степени. Еще в III в. иудеи, по словам Юлия Африкана, держались 8-летнего цикла, и это сообщение подтверждает и апокрифическая книга Эноха. В это время и христиане держались 8-летнего же цикла (не только на западе, но и в Александрии). На смену 8-летнему циклу и у христиан и у иудеев на востоке выступил 19-летний цикл. Следовательно, времясчисление тех и других шло параллельно. И так как у христиан 19-летний цикл появился в III в., то вся вероятность за то, что в это же время (и, вероятно, несколько раньше христиан) его приняли и иудеи. (*Д. Л.*) — *471.*

[33]) 333 года — по *В. В. Болотов*, Из истории церкви сиро-персидской. Экскурс Г. Что знает о начале христианства в Персии история? в Христ. Чт. 1900, I, 436 [108] прим. 43; ср. доклад о пасхалии, < в Журналах заседаний Комиссии по вопросу о реформе календаря при Русском Астрономическом Обществе в 1899 г. Приложение V,> стр.35, и заметку об издании канонов Лаухерта в Христ. Чт. 1896, II, 183.— Ср. *E. Schwartz*, Zur Geschichte des Athanasius. VI, в Nachrichten der Königl. Gesellschaft der Wissensch zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. 1905. Heft 3, S. 281. Amn. 1. (*Д. Л.*) — *472.*

[34]) Однако протопасхиты не исчезли в Антиохии и к 387-му году, когда против них беседовал св. Иоанн Златоуст. Из его аргументации против этих лиц, противившихся определению Никейского собора, всего яснее видно, что и они совершали пасху всегда в воскресенье. Во 2-й половине IV века споры об отношении пасхи к весеннему равноденствию возникли среди новатиан. В царствование Валента фригийские новатианские епископы на соборе в фригийском селении Пазе постановили праздновать пасху вместе с иудеями. Но самые видные новатианские епископы не присутствовали на этом соборе (Socr. IV, 28, Sozom. VI, 24). В царствование Феодосия Великого в Константинополе последователем этого постановления Пазского собора явился пресвитер Савватий (родом иудей). По этому поводу константинопольский новатианский епископ Маркиан созвал собор новатианских епископов в вифинском селении Сангаре; отцы этого собора признали, что вопрос о пасхе не может быть достаточным поводом для отделения от церкви, потому пусть совершает каждый пасху, когда хочет, и издали об этом канон, который назвали ἀδιάφορον (Socr. V, 21, Sozom. VII, 18). (Савватий все-таки потом отделился от общества новатиан. Socr. VII, 12).— Какого лунного цикла держались фригийские новатиане и Савватий — неизвестно. Но что они совершали свою пасху всегда в воскресный день, прямо говорит Созомен (VII, 18: Οἱ δὲ Ναυατιανοὶ τὴν ἀναστάσιμον ἡμέραν ἐπιτελοῦσιν).— И неизвестный малоазийский пастырь в 387 г. (см.: ниже прим. 49), защищая александрийскую дату пасхи на этот год (25 апреля = 2-го числа 8 асийского месяца), имел в виду собственно не сирийских протопасхитов, а протопасхитов-новатиан. (Ср. *Schmid*, 75, 78, *Schwartz*, 119–120 (*Д. Л.*) — *472.*

[15]) Когда именно совершали пасху в 326 г. в Александрии и на западе — 3 или 10 апреля,— строго говоря, неизвестно. Пасхальные послания св. Александра александрийского не сохранились. А в таблице в хронографе 354 г., где — по общепринятому мнению — сохранился список исторических римских пасх на 312–342 гг. (по меньшей мере) под 326 годом, как и под 315 и 320, когда пасха и по александрийской пасхалии приходилась на 10-е апреля, стоит невозможная дата III id. apr. = 11 апреля (понедельник), которую одни поправляют на III id. apr. = 10 апреля, другие на III *non.* apr. = 3 апреля. А с другой стороны, по циклу Анатолия лаодикийского, пасха 326 года должна была приходиться на 10-е апреля (в 21-й день луны), и в этом случае на его стороне была и астрономия (истинное новолуние в 326 г. было 20 марта в 4 ч 18 мин веч. *Oppolzer-Ginzel,*— 12 мин *Newcomb,* 3 ч 58 мин *Lehmann,* 4 ч 12 мин Πτολεμαῖος; полнолуние — 4 апреля 6 ч 58 мин утра *Op.-Ginz.*— *Newcomb,*— 44 мин *Lehm.,* 6 ч 57 мин Πτολεμαῖος; следовательно, 3 апреля был только 14-й день луны, считая от истинного новолуния). Возможно, следовательно, что в 326 г. или и на западе совершили пасху 3 апреля (по гипотезе van-der-Hagen'a — Krusch'a, не опровергнутой Швартцем, римская церковь между 312–342 гг. назначала пасху не на 16–22, а на 14–20 нисана), или же и на востоке праздновали ее 10 апреля. Предположение, что уже в 326 г. нарушено было постановление собора — совершать пасху всем христианам в один день, потому невероятно, что в 333 г. сам Афанасий Великий назначил пасху на 15-е апреля, хотя по правилам александрийской пасхалии ее следовало бы назначить на 22-е апреля, очевидно, уступая западным, для которых 21-е апреля было terminus post quem non пасхи, хотя и астрономия и в этом случае была на стороне западных, а Афанасий Великий, вероятно, и это имел в виду. (*Д. Л.*) —*472.*

[16]) В 333 году на деле и в Александрии и в Риме совершили пасху 15 апреля, в 14-й день луны по александрийскому циклу, но в 15-й от истинного астрономического новолуния. (*Д. Л.*) — *472.*

[17]) Ср. *В. В. Болотов*, Доклад о пасхалии, В, II, стр. 41, <в Журналах заседаний Комиссии по вопросу о реформе календаря при Русском Астрономическом Обществе в 1899 г. Приложение V>. (*Д.Л.*) — *473.*

[18]) Предположение о таком поручении, данном будто бы Никейским собором александрийскому епископу, покоится на словах Льва Великого в его послании к императору Маркиану от 15 июля 453 г. (*Krusch*, 258) и на скопированном с него сообщении псевдо-кирилловского Prologus paschalis (n. 2 ap. *Krusch*, 339, ср. 95). Но в 1899 г. (доклад в Журналах Комиссии о реформе календаря, 42–3, В, III) сам *В. В. Болотов* справедливо отнесся к этому сообщению Льва Великого скептически. Главные основания этого скепсиса: 1) «отцы Никейского собора к александрийской церкви писали нарочитое послание, но в нем ни единым словом не обмолвились, что на папу александрийского вселенский собор возложил столь высоко почетное поручение». В конце послания отцы собора «благовествуют» александрийцам «и о согласии относительно святой нашей пасхи». «Естественно ли, что отцы собора забывают сообщить александрийской церкви и другое «благовестие», что епископы александрийские отныне будут всей церкви от концов до концов земли возвещать день пасхи?» 2) «Если архиепископы александрийские

вырабатывали пасхалию как уполномоченные на то вселенским собором, то нелегко объяснить самую возможность» [для римской церкви] — уклоняться от александрийских определений дня пасхи и — по старине — довольствоваться 84-летним циклом».— Обычай александрийских епископов извещать не только египетские, но и другие церкви о дне будущей пасхи, по справедливому предположению В. В. Болотова, возник сам собою из обычая их писать пасхальные послания. (*Д. Л.*) — *473.*

[39]) В своем докладе о пасхалии *В. В. Болотов* доказывает уже, что Никейский собор воздержался от постановления: праздновать пасху непременно после весеннего равноденствия. В аргументации этого положения у него вкралась ошибка: Ипполит в 222 г. и Q. J. Hilarianus в 397 г. полагали весеннее равноденствие не 18, а 25 марта. Но то бесспорно, что собор не обсуждал вопроса о дне пасхи в подробностях (иначе всплыла бы уже в 325 г. разность между Александриею и Римом) и приписываемое ему обычно постановление: совершать пасху в воскресенье после 1-го весеннего полнолуния, есть лишь позднейшая формулировка принципа александрийской пасхалии: пасха в 1-е воскресенье после той 14 луны, которая приходится не ранее дня весеннего равноденствия (21 марта) (следовательно, в 15—21 дни луны).— Но 14-я луна по александрийскому циклу в IV в. почти никогда не совпадала с полнолунием. Полнолуние обычно приходилось на 15—16, редко на вечер 14 нисана по александрийскому счету. Например, в 323 г. ιδ΄ τοῦ πάσχα по александрийскому циклу приходилось на 5-е апреля (= 10-е φαρμουθὶ), и пасха на 7-е апреля, а истинное полнолуние в Александрии было только в 12 ч 40 мин ночи с 7 на 8 апреля (*Oppolzer-Ginzel*), следовательно, даже уже 17 нисана. (*Д. Л.*) — *473.*

[40]) 18-е марта было для Ипполита только самым ранним пределом пасхальной 14-й луны; равноденствие же он полагал, по всей вероятности (как видно из De pascha computus анонима 243 года), 25 марта. (*Д. Л.*) — *473.*

[41]) О цикле св. Ипполита ср. *В. В. Болотов*, День и год кончины св. Марка, в Христ. Чт. 1893, I, 145 (= Из церковной истории Египта 283), прим.35. В 243 г. — невыяснено, где именно, в Риме или в Африке — появилась новая исправленная редакция 112-летнего Ипполитова цикла, начинавшаяся с 241 года и сохранившаяся между творениями св. Киприана. De pascha computus этого анонима дошел до нас целиком в двух рукописях, а в одной из них — codex Remensis (ср. *В. В. Болотов*, День и год кончины св. Марка, 146/284, прим.35) сохранились и пасхальные таблицы на 241—352 гг. Так как цикл Ипполита давал ошибку (опережал луну) в 16 лет на 3 дня, то здесь полнолуние перенесено было на 3 дня позже, чем у Ипполита. Но по истечении новых 16 лет и этот цикл оказывался столь же непригодным, как и цикл Ипполита. (*Д. Л.*) — *473.*

[42]) О 84-летнем цикле есть превосходное исследование *Bruno Krusch*, Der 84-jährige Ostercyclus und seine Quellen. Leipzig 1880. В недавнее время вопроса об этом цикле касался *E. Schwartz*, Christliche und jüdische Ostertafeln. Berlin 1905. (*Д. Л.*) — *473.*

[43]) Ср. *В. В. Болотов*, День и год мученической кончины св. евангелиста Марка, в Хр. Чт. 1893, II, 410 (= Из церк.ист. Египта, 318) прим. 72. Здесь В. В. Болотов принимает за факт, что цикл Анатолия начинался с 277 года и не

упоминает о 266 годе. И это понятно: у Анатолия в 1-й год его цикла новолуние 1-го месяца (1-е нисана) приходилось на 26-е фаменот = 22-е марта, и в 277 году истинное новолуние приходилось в 1-м часу ночи на 22-е марта (12 ч 43 мин по Oppolzer-Ginzel, 12 ч 36 мин по Птолемею). А в 266 году истинное новолуние приходилось только 27 марта в 6 ч 35 мин [± ок. 40 мин] утра по *R. Schram* по среднему александрийскому времени, и среднее новолуние 23 марта в 4 ч 52 мин вечера, так что в тот год даже и александрийское 1-е нисана, 23 марта, на деле относилось к адару. *E. Schwartz*, Christliche und jüdische Ostertafeln. Berlin 1905, S. 16–17, за 1-й год Анатолиева цикла принимает 258-й год (в 19-летнем цикле соответствующий 277-му). Но и в 258 году истинное новолуние приходилось по *Oppolzer-Ginzel* 22 марта в 4 ч 27 мин вечера, по Птолемею в 3 ч 56 мин вечера по александрийскому времени, так что 1-м днем луны было не 22-е, а 23-е марта. (*Д. Л.*) — *474.*

[44]) 19-летний цикл, принятый у нас теперь, приурочен к эпохе Диоклетиана (284/5 г.) и, следовательно, появился в *Александрии* и, следовательно, его автором не мог быть Евсевий *кесарийский*. (*Д. Л.*) — *474.*

[45]) Нет, 25-е марта.— А начиная с 343 г. в Риме за день весеннего равноденствия принимают уже 22-е марта. (*Д. Л.*) — *474.*

[46]) Но между 312–342 гг. — по гипотезе *van-der-Hagen*'а и *Krusch*'а (гипотезе, построенной на основании дат пасхальной таблицы хронографа 354 г.) римская церковь назначала пасху начиная с 14-го дня луны и кончая 20-м. (*Д. Л.*) — *474.*

[47]) Так, по Ипполиту (по анониму 243 г. самая ранняя пасха приходилась даже на 19 марта), но римский 84-летний цикл IV–V вв. за terminus ante quem non пасхи признает уже день весеннего равноденствия, 22-е марта, и лишь один раз в виде исключения допускает пасху 21 марта. (*Д. Л.*) — *474.*

[48]) Дело было тут не в каноне Ипполита, а в том, что 21 апреля в Риме справляли день основания Рима, Natalis Urbis Romae, и потому римским христианам не хотелось, чтобы этот день приходился на страстную неделю. (*Д. Л.*) — *474.*

[49]) О спорах между *Римом* и Александриею по поводу пасхи 387 г., строго говоря, ничего неизвестно. Но необычно поздняя пасха этого года (в последний раз пред 387-м годом пасха по александрийской пасхалии *приходилась бы* на 25-е апреля в 140 г. по Р. Х.) выдвинула старый вопрос о пасхе «вместе с иудеями». Пред пасхою 387 г. беседовали против *протопасхитов* антиохийский пресвитер Иоанн Златоуст и неизвестный малоазийский пастырь, 7 слов о пасхе которого сохранились тоже между творениями св. Златоуста. (*Д. Л.*) — *475.*

[50]) По сообщению псевдо-кирилловского «Prologus paschalis». Но найденное Крушем в cod. Lugd. Scal. 28 посвятительное письмо Феофила к императору Феодосию (*Krusch*, S. 220 n. 2, cf. S. 85) показало, что Феофил свою пасхальную таблицу составил по просьбе частных лиц (может быть клириков) и только посвятил ее имп. Феодосию. (*Д. Л.*) — *475.*

[51]) Krusch, 92–93, 221. (*Д. Л.*) — *475.*

[52]) Ср. *В. В. Болотов*, Лекции по истории древней церкви. I. Введение в церковную историю. Спб. 1907, стр. 86, <то же *В. В. Болотов*, Собрание церковно-исторических трудов. Т. 2. М. 2000, стр. 88>.— *E. Schwartz*, Ostertafeln, 22–23, считает таблицу, приписываемую Дионисием Малым св.Кириллу, подлогом (на

том основании, что о ней ничего не знают ни Лев Великий, ни Протерий александрийский), едва ли, однако, основательно. (*Д. Л.*) — *475.*

[53]) Викторий составил первую на западе пасхальную таблицу на 532 года («великий индиктион»). (*Д. Л.*) — *476.*

[54]) О пасхальных спорах в Британии есть исследование *J. Schmid*, Osterfestrechnung auf den britischen inseln. Regensburg 1904. (*Д. Л.*) — *476.*

[55]) Из новейшей весьма обширной литературы о церковном строе в древнейшее время можно указать в особенности *E. Hatch*, Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Alterthum. Vom Verfasser autorisirte Uebersetzunb der zweiten durchgesehenen Auflage (Oxford 1882), besorgt und mit Excursen versehen von A. Harnack. Giessen 1883. *A. Harnack*, Entstehung und Entwickelung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten. Leipzig 1910. На русском языке: *П. Гидулянов*, Митрополиты в первые три века христианства. Москва 1905. *Ф. Мищенко*, Церковное устройство христианских общин («парикий») II и III века, в Трудах Киевской духовной академии, 1908, декабрь, стр. 525–574. *В. Мышцын*, Устройство христианской церкви в первые два века. Сергиев Посад 1909. (*А. Б.*).

Автограф данного раздела академических чтений В. В. Болотова в настоящее время хранится в ОР РНБ, ф. 102, ед. 415, лл. 39–48, причем в нем, вероятно, утеряны первые два листа, так как л. 39 имеет поставленный рукой А. И. Бриллиантова номер 3. В издании «Лекций» 1910 г. автограф был напечатан не полностью (только лл. 41–49, здесь же сохранились пометки А. И. Бриллиантова). На листах 39–41 находится следующий текст В. В. Болотова (*А. С.*):

На основании аналогии с устройством иудейских синагог и римских муниципий *Ротэ* полагает, что управление первых христианских общин покоилось на демократическом принципе. Народное избрание, о котором часто упоминается в новозаветных книгах, здесь значило все, рукоположение имело значение просто благословения, а не хиротонии или ординации в кафолически церковном смысле. Пастыри были должностными лицами общины, а не церкви (S. 155, nur Gemeindebeamten, nicht Beamten der Kirche), представителями интересов общины, а не апостольских полномочий. Управление каждой общины (как и синагоги и муниципии) имело характер коллегиальный: ее предстоятели προϊστάμενοι, были епископы-пресвитеры, ее служители (исполнительный орган) — διάκονοι. Последние имеют аналогию с синагогальными ḥazanîm, хотя с положением почетным, несравненно более высоким, чем должность этих последних. Пресвитеры, т. е. предстоятели общин христиан из иудеев или вообще верующих, знакомых с иудейскими порядками,— дословный перевод евр. zĕkēnîm. Но так как название «старец» не имеет себе аналогии в должностном персонале греко-римских городов и — при возможном несоответствии с возрастом предстоятелей — звучало бы странно для неиудеев, то предстоятели христиан из язычников назывались ἐπίσκοποι,— имя, которое давно уже применялось у греков к различным должностным лицам. Но и епископы и пресвитеры представляют решительно одну и ту же степень, и те и другие — только члены коллегии, πρεσβυτέριον: никакого различия между ними по сану не было. И вообще в апостольский период еще не было должностных лиц, возвышавшихся над епископами-пресвитерами: Иаков, Тимофей, Тит и др. произвольно считаются за епископов в позднейшем смысле.

Около 70 г. совершился весьма крупный переход в сознании верующих. Падение иудейской теократии обратило и сосредоточило их мысль на самих себе, и они ясно сознали себя особым религиозным обществом. До тех пор были христианские общины (Gemeinden), но не было Церкви (Kirche). Присущее христианам стремление к единству пока проявилось только в тесной сфере отношений отдельной общины. Вдохновенное слово ап. Павла расширило христианское сознание до идеи единой Церкви — тела Христова. Но это сознание в период апостольский имело характер теоретический. Практически выражалось оно лишь в сношениях всех общин с апостолами (общины входили в соприкосновение не непосредственно, а в своем общем центре). Апостолы и их делегаты (как Тимофей, Тит), посредствуя отношение единства, были только суррогатом единства, <единством> временным, потому что оно держалось лишь на их личности, а не коренилось в самом строе общин. По мере того, как смерть все более и более сокращала число апостолов, все настоятельнее заявляла себя забота об упрочении общения между христианскими общинами: нужно было чрезвычайные его средства превратить в органические; а это значило — осуществить, привести в действительность идею Церкви, до сих пор сознанную лишь в теории. Так как невозможно было найти в христианском мире таких лиц, которые по глубокому постижению истин христианства, по нравственной чистоте, были бы равны апостолам и так же, как они, свободно были бы признаны за верховный авторитет всем христианским миром: то преемство апостольства в чистом его виде было невыполнимо. Но можно было в каждой общине — и естественнее всего между ее предстоятелями — найти хоть одно лицо, пользовавшееся общепризнанным уважением между пасомыми. Их-то апостолы и уполномочили быть своими преемниками.

В их лице апостольство разветвилось во множественность: автократический характер апостольского правления получает теперь преимущественно аристократический оттенок. С одной стороны, они — представители своих общин (демократический характер остается и теперь в силе), но с другой — в силу своего державного авторитета высоко стоят над нею, обладают полномочиями выше тех прав, какие дало им свободное избрание: в их лице община должна была видеть представителей целого епископата, апостольства, сановников не только общинных, но и церковных. Апостолы проявили свой авторитет in solidum, как члены единого целого; так и их преемники должны практиковать свой авторитет солидарно, взаимно ограничивая друг друга и вместе образуя нераздельную и единую власть. С одной стороны, они — истинное представительство общин, но с другой — их державная воля независима от воли представляемых общин; и тем не менее в их воле христианские общины должны опознать свою истинную волю, потому что в их голосе сказывается коллегиально воля церквей, их истинное «я».

Такое направление христианской организации дали еще сами апостолы. На это указание Ротэ видит в иерусалимском соборе апостолов для избрания Симона во епископа (Eus. h. e. 3, 11), в свидетельстве Иринея о вторичных распоряжениях, δευτέραις διατάξεσι, апостолов и в свидетельстве Климента римского, что апостолы сделали ἐπινομήν, дополнительные постановления, которые завещаны относительно преемства предстоятелей церкви.— Этих предстоятелей, епископов в собственном смысле, знают уже мужи апостольские, как Климент,

Игнатий, Поликарп, Ерма, не говоря уже об Иринее. Послания Игнатия в краткой греческой редакции — подлинные, представляют самое полное выражение идеи христианского епископата — и его исторического значения.

Отчасти критикует, отчасти повторяет Ротэ и «католический историк».— Как необходимое средство для человеческого спасения, Христос основал церковь и в ней положил всю полноту благодатных даров, однако так, что располагать ими может не всякий верующий, а только ее предстоятели. Иерархия и миряне — это разделение предначертано уже Самим Христом. Но в свою очередь церковь в целом — выше всех своих предстоятелей. Невеста Своего Господа, она госпожа всех верующих: сами апостолы — лишь ее слуги, ее органы. Установлены церковные должности апостолами, конечно с согласия верующих, но это не было договорное отношение, от которого веет разностью (?) и холодом, а живое и свободное взаимодействие одного организма. Рукоположение — момент самый существенный: это акт передачи полномочий, совершить который могли не все, а лишь власть имеющие. Уже в диаконах, как ни сильно выступает бытовая, житейская сторона их должности, сказывается церковный характер их сана: они должны участвовать в раздавании св. Даров. А действительные предстоятели церкви, пресвитеры, преемники апостольских полномочий, несомненно не общинные должностные лица: им принадлежит право учительства и управления (власть ключей) и совершения св. Даров. Это последнее ставит вне сомнения апостольское достоинство этого сана, тождество пресвитеров и епископов. Для того, по слову которого совершается Тело и Кровь Христовы, на земле нет действия более высокого; кто имеет право совершать это величайшее из таинств, тот должен иметь власть и хиротонии. Отрицать это значило бы проповедовать субординационизм Сына Св. Духу. Эти пресвитеры-епископы и были те предстоятели, которых знают христианские писатели первых двух веков, Климент римский, Поликарп, Ерма, Ириней.

«Но следует признать, что учрежденные должности предстоятеля пресвитерия — под именем ли епископа или пресвитера, само в себе было совершенно здоровым развитием. Это было формальное их преимущество, которое вызывалось необходимостью твердой защиты верующих и пресвитеров против различных внешних и внутренних опасностей. Завершение (Zusammenfassung) пресвитерства в выборном епископстве состоялось по свободному решению отдельных церквей, нуждавшихся в этом идеальном и практическом представлении их единства. Епископ был скорее самым рельефным выражением (der prägnanteste Ausdruck) живущего в церкви апостольства, чем официальным носителем апостольского преемства (Erbnachfolge)» (S. 115). Так во втором и третьем столетии, на основании, положенном апостолами, для святой цели и в святом порядке возникло епископство. Как институт, вызванный внутренней необходимостью, он действительно заслуживает названия носителей апостольского преемства. Церковь Божия наложила на него высокую печать: «изволися Духу Святому и нам».— Этот епископат изображается в посланиях Игнатия.— Само собою каждая отдельная церковь пользуется полною свободою в отношении к другим. Никакого папства апостолы не учреждали. О верховенстве Петра не говорят ни евангелия, ни послания апостолов: а с их стороны было бы преступлением не указать на такой краеугольный камень видимой церкви, как главенство Петрово, если бы оно

было действительностью. Самое римское епископство Петра есть басня, созданная фантазией властолюбивых римлян и слишком рано раздутая до призрачного значения исторического факта льстивою угодливостью греков.

Пункты сходства и различия у анонимного католика и Ротэ ясны. Не говоря уже о том, что для первого церковь с самого дня пятидесятницы вступает в реальное бытие, рассуждение его о характере церкви и апостольства потрясают почву для построения церковной организации из демократического начала. Оно, на почве церковной, почти не имеет смысла. Во всяком случае диаконы и пресвитеры, уже при апостолах, должностные лица церкви, а не общины. Ротэ, как и все протестанты, ударяет преимущественно на значение предстоятелей как правителей: для католического историка они прежде всего священники. Пресвитеры и епископы для того и тождественны, но появление последующего епископства — по Ротэ — было важным переломом в церковной жизни, для анонима — ее здоровым и законным развитием. Апостольское происхождение епископства у Ротэ дано даже яснее, непосредственнее, чем у анонима, но и для последнего его существование не менее священно. Для Ротэ переход от прежнего строя к новому совершился весьма быстро: уже Климент римский знает епископов в точном смысле. Для анонима процесс образования епископата шел довольно медленно: Климент римский знает лишь пресвитеров-епископов.— *477.*

[56]) «Что же касается того, что позже избирали одного, который предстоял бы прочим (епископ), то это было целительным средством при расколах, дабы всякий, влекущий к себе Церковь Христову, не разрушил ее. Ибо и в Александрии, начиная с евангелиста Марка и до епископов Иеракла и Дионисия (ок. 240 г.) пресвитеры всегда называли епископом одного из них, избирали и поставляли на высшую ступень,— подобно тому, как войско поступает с полководцем, или же как диаконы выбирают из своей среды наиболее старательного и нарекают его архидиаконом» (*лат.*).— *481.*

[57]) «Евангелист Марк вместе с патриархом Ананией поставили двенадцать пресвитеров, которые пребывали с патриархом, так что когда патриархат оказывался вакантным, они выбирали одного из двенадцати пресвитеров, а остальные одиннадцать, возложив руки на его голову, сами благословляли его и поставляли патриархом; затем они выбирали какого-нибудь выдающегося мужа, которого поставляли пресвитером вместо того, кто стал патриархом, и таким образом всегда оставались числом двенадцать. И в Александрии сохранилось это установление относительно пресвитеров, а именно, что они избирали патриархов из двенадцати пресвитеров, вплоть до времени патриарха Александрийского Александра, который был из числа 318. Он же запретил впредь пресвитерам поставлять патриархов. И постановил, чтобы после смерти патриарха епископы собирались для его поставления» (*лат.*).— *482.*

[58]) Целесообразно привести одно верное наблюдение Ф. Мищенко: «В силу получаемого в хиротонии благодатного дара и основанных на нем прав, священная иерархия никогда не может быть демократизирована: дар благодати и права священнослужения получаются не снизу, не от демоса-народа, а свыше, от Самого Господа Бога» (*Ф. Мищенко*, Церковное устройство христианских общин. с. 540). (*А. С.*) — *483.*

Именной указатель

Абарсам 267
Абгар (Авгарь) V 259, 260–262
Абгар VII 260, 261
Абгар IX 261, 262, 500, 501
Абгар X 261, 262
Абрыха (Авраам) царь 277, 278
Абшелама эдесск. 260
Август имп. 22, 31, 35, 66, 87, 121
Августалий 313
Августин бл. 223, 373, 386, 426, 433, 437–439, 442, 444, 445, 449, 451–453, 510
Августин кентербер. 309, 310, 313, 315–320, 325, 507, 508
Авдий вавилонский 244
Авраам (Абрыха) царь 277, 278
Авраам католикос 507
Аврелиан имп. 145–147
Аврелий Диоген 124
Аврелий карф. 83, 444
Аврелий Квириний 137
Аврелий Пасвий 124
Аврелий Сир 124
Агафангел 505
Агафон папа 322
Аггей эдесский 260, 262
Агильберт парижск. 320
Агрикола 301
Агриппин карфаг. 282, 404, 415
Адамнан 310
Аддей (Фаддей) ап. 260, 262, 504
Адельфий еп. брит. 302
Адифа (Ἀδηφᾶς) 276
Адриан аббат 321
Адриан имп. 65, 66, 78–80, 84, 86, 89, 90, 92, 93, 100, 101, 117, 203, 301
Аизана 276–278
Айдан еп. 312
Айдог 279
Акакий муч. 40, 41
Акила 247, 256
Аксид 438
Аксионик 229
Аламида 278, 281
Алексамен 170
Александр алекс. 455, 456, 459, 482, 517, 523
Александр иерус. 126
Александр монтан. 382
Александр Север имп. 39, 47, 69, 87, 91, 117–119, 139, 494
Александр III русск. имп. 61
Алипий тагаст. 444
Алкивиад элкесаит 404
Альбан муч. 155, 302
Альбин имп. 110
Амвросий медиол. 298, 391
Аммиан Марцеллин 272, 273
Аммия 387
Аммон вереник. 348
Анатолий лаодик. 311, 312, 473, 474, 514, 518, 519
Андрей ап. 244, 247, 253, 255–257
Аникита папа 460
Анниан (Анания) алекс. 263, 482, 523
Антерос папа 405
Антиох Епифан царь 172
Антоний Великий 265
Антонин Пий имп. 19, 65–67, 84, 86, 87, 93, 101, 301, 302
Анулин проконс. 160, 161
Аполлинарий иерапольский 383, 460
Аполлоний пресв. или еписк. 383
Аполлоний Тианский 117, 171, 173
Аполлоний муч. 87, 108, 109

Ардашир (Артахшир) I 267
Арий 350, 455, 466
Аристид 85
Армеллини 400
Арнольд Ф. 71, 494
Арнуфис 86
Артемон 336
Архелай 288
Аспазий пресв. 282
Астурий сенатор 140
Аттал муч. 104–106, 291, 292
Аттик проконс. 82
Афанасий Великий 158, 271, 272, 274–276, 290, 312, 343–345, 365, 436, 455, 456, 509, 517
Афиноген священно-муч. 506
Афра муч. 299
Ахилла алекс. 455
Ацбыха (Ἐλεσβάας, Калеб) 277, 278
Бабкен 506
Базилид еп. 284, 425
Бакур (Нерсес) 506
Барам V Гора 507
Бар-Дайцан (Вардесан) эдесск. 261
Баркоф 397
Баркохба 466
Барсамья эдесский 260
Барсаума нисибин. 507
Баур Ф. 90, 191, 192, 202, 208, 213, 229, 343, 400, 404
Бахрам VI Чобин 267
Бёркит Ф. К. см. Burkitt
Берта кор. кентск. 315
Бландина муч. 105, 106
Болотов В. В. 255, 454, 492–494, 497, 503–505, 507, 508, 513–520
Бонифаций баварск. 308, 314
Ботр 429
Бриллиантов А. И. 495, 497, 505
Броссе М. И. 506
Брунхильда кор. франк. 315, 507
Бруттий (Бреттий) 64
Бэда 300, 306, 324
Вавила антиох. 126
Ваддингтон 93–96
Вакхилл коринф. 491
Валент имп. 516
Валентин 190–192, 197, 203, 209, 214, 215, 218, 219, 221, 223, 225, 228, 229, 499, 501
Валериан имп. 121, 130–132, 135–139, 145, 413
Валерия 150
Варданьян св. 506
Вардесан (Бар-Дайцан) 191, 192, 229, 500, 501
Варнава ап. 244, 282
Варрон 21
Варфоломей ап. 244, 253, 255–258, 268, 274
Василид 190–192, 203, 204, 206, 209–214, 218, 229, 377, 498
Василий Великий 343–345, 364, 365
Вахушт 506, 507
Ваче князь 506
Вейтцель 462, 513
Вейцзеккер (Weizsäcker) 55
Венансий Фортунат 293
Вергил см. Фергил
Вергилий арелат. 315, 316
Веспасиан имп. 39, 61, 87, 107
Веспроний Кандид проконс. 109
Ветгий Эпагаф 104
Вигард 321
Визелер (Wieseler) 88, 90, 94
Виктор папа 107, 386, 399, 400, 460, 461, 468, 481
Викторий аквитан. 476
Викторин петтав. 299
Викториций руанск. 303
Вильфрид еп. 311, 312, 320–324
Вини венчестер. 320–322
Вирилл боцрский 268
Вирон 399
Вителиан папа 312, 321
Власт 460
Влосок А. см. Wlosok
Вописк историк 121
Габра-Маскаль 278
Гавдентий еп. Тамугади 446
Гай (Кай) пресв. 386, 399, 400
Гален 493
Галерий имп. 147–151, 154–156, 162, 164–166
Галерий Максим проконс. 132
Галл имп. 129
Галлион проконс. 52, 53
Галлиэн имп. 34, 48, 135–141
Гамрекелов Г. 505
Ганнибал 437
Гарнак А. см. Harnack A.
Гатиан турский 292, 293
Гегель 175
Гелиогабал имп. 47, 116, 117, 135, 136, 147, 494, 495
Георгий александр. 275, 458
Германик муч. 97
Гиббон 71
Гидулянов П. 520

Гизелер 108, 191, 192, 309
Глабрион 63
Главкий 182
Гомер 250
Гонорий имп. 443
Гонорий кентербер. 317
Гораций 46, 289
Гордиан имп. 120
Горрес Ф. см. Görres Fr.
Григорий Великий 311, 315–321, 323, 414, 446, 507, 508
Григорий неокесар. 129
Григорий Просветитель 505, 506
Григорий турский 288, 292, 293, 297
Григорúс св. 506
Гризар 400, 404
Гундафор 262
Гусев Д. 509
Гутшмид см. Gutschmid
Дамас папа 313
Декий имп. 19, 50, 79, 120–122, 124–127, 129–131, 136, 145, 289, 293, 406, 409
Декстр 293
Де Лагард П. 506
Дёллингер И. 400, 404
Дени (Denis J.) 368
Де Росси Дж. 59, 60, 512
Дзу-Нувас 277, 281
Диадумен 68
Димас, спутн. ап. Павла 286
Димитриан еп. 34
Димитрий еп. 137
Динот св. 306
Диоген нотарий 275
Диоклетиан имп. 15, 18, 19, 49, 79, 135, 141–144, 147–152, 154, 156, 164, 299, 414, 426, 457, 475, 519
Дион Кассий 62, 63
Дион проконс. 142, 144
Дионисий алекс. 122, 127, 128, 130, 131, 136, 137, 348, 360, 387, 405, 413, 417, 418, 423, 473, 482, 523
Дионисий Ареопагит 292, 293
Дионисий коринф. 383
Дионисий Малый 313, 476, 514, 519
Дионисий парижский 292, 293
Дионисий рим. 361, 418
Диоскор муч. 127
Догда зальцб. 308
Домициан имп. 39, 60–65, 69, 70, 72, 83, 85
Домн антиох. 146, 361
Донат багайский 439
Донат карфаг. 282
Донат лидер донатистов 432, 433, 435, 436, 439–441
Дюшен Л. 294, 295, 297, 433, 466, 468, 498, 507, 512, 514
Ената еп. 323
Евгений толедский 286
Евлогий алекс. 316, 414, 508
Евномий еписк. 435
Евпор еписк. 348
Евсевий верчелльский 298
Евсевий кесар. 64, 79–83, 85–89, 91, 93, 94, 108, 109, 139, 146, 152, 153, 155–158, 166, 257, 259, 268, 288, 289, 292, 297, 299, 300, 312, 342, 343, 348, 361, 385, 462, 468, 474, 491, 495, 504, 509, 510, 519
Евсевий кивальск. 299
Евсевий лаодик. 360
Евсевий никомид. 269
Евтихий алекс. 482, 483
Евфранор еписк. 348
Евфрасий еп. Illiturgi 285
Евфросиний св. 252
Елевфер папа 232, 299, 300, 357, 385
Елен тарсский 361, 417
'Ελεσβαάς (Калеб) см. Ацбыха
Епифан гностик 230
Епифаний кипр. 193–195, 197, 206, 209, 343, 344, 454, 456, 463, 472, 473, 478, 479, 498, 509
Епифаний монах 253, 257
Ерма 380, 481, 522
Ефрем Сирин 258, 261, 501, 504
Жюль-Верн 183, 245
Захария папа 308, 321
Зеек 166, 432, 433, 435, 498, 512, 513
Земмлер 71
Зенофил консуляр 431
Зефирин папа 260, 341, 399, 400, 401
Зиновия цар. Пальмиры 146, 510
Зом (Sohm) 41
Зосим папа 83, 294
Ζωσκάλης 270
Иакинф пресв. 400
Иаков Алфеев 255, 256
Иаков Заведеев 283
Иаков муч. 134
Иаков, брат Господень 183, 193, 255, 256, 521
Ива эдесский 379
Иванцов-Платонов И. прот. 400, 405
Игин папа 232
Игисипп 61

Игнатий антиох. 79–82, 85, 298, 480, 481, 483, 484, 522
Иеракл алекс. 482, 523
Иерокл 149, 172, 173
Иероним бл. 83, 93, 244, 272, 299, 300, 311, 401, 479–483, 510
Илар папа 476
Иларий пиктав. 364, 365, 509
Илларион муч. 160
Именей иерусал. 361
Ингентий 433
Индалеций еп. 285
Иннокентий I папа 489
Иоанн ап. 64, 65, 95, 244, 255, 256, 258, 311, 312, 333, 335, 383, 461, 464, 465, 483, 509
Иоанн Безземельный кор. англ. 325
Иоанн епископ в Индии 279
Иоанн Златоуст 81, 288, 479, 490, 516, 519
Иоанн Ксифилин 63
Иоанн Малала 81
Иоанн VI папа 323
Ипполит антиох. пресв. 405
Ипполит римский 106, 193, 194, 200, 203, 207–210, 333, 337, 338, 341, 342, 345, 348, 386, 399–406, 460, 466, 473, 474, 485, 498, 499, 512, 518, 519
Ипполит священномуч. 405
Ираклеон 215, 229
Ириней лион. 64, 83, 93, 95, 176, 193, 197, 203, 206, 207, 209, 210, 215, 288, 291, 292, 297, 299, 356, 376, 385, 461, 465, 477, 478, 481, 484, 486, 487, 491, 500, 509, 521, 522
Ириней сирмий. 298
Ирод (Великий) 23, 263
Ирод Агриппа 51, 53
Исидор гностик 203, 207
Исидор пресв. 455
Итамар рочестер. 317
Иуда ап. 244
Иуда ап. (= Фаддей Леввей Зилот) 254
Иуда Иаковлев 254, 255, 256
Иуда предатель 195
Иуда сродник Христа 61
Иуда церк. писат. 112
Иустин Философ 85, 86, 88, 101, 103, 331, 481, 489, 503
Каброль (Cabrol F.) 482
Кавад 507
Кай (Гай) пресв. 386, 399, 400
Калеб (Ацбыха) 277–279, 281
Калигула имп. 39, 51
Каллист папа 341, 342, 345, 399–406, 485
Кальпурний диак. 304
Каракалла имп. 39, 115, 116, 261, 262
Карл Великий 476
Карпократ 191, 229–231
Карпофор муч. 299
Карпофор христиан. 400
Касицын Д. 511, 512
Кассия Феретрия 403
Катберт хексем. 323
Катилина 73
Катон Старший 42, 145
Квинт 97
Квинт Лоллий Урбик 102
Квинт Юний Рустик 103
Кейм (Keim) 90, 94, 109
Келестин папа 303
Келфрид (Ceolfrid) 310
Кельс 26, 27, 45, 46, 48, 103, 170–172, 493, 496
Кердон 232
Кесслер 236, 240
Киллен 305
Киприан карф. 122, 127, 129–133, 141, 282, 284, 291, 298, 387, 406–411, 413, 416–426, 428, 446–448, 451, 487, 518
Кирилл алекс. 311–313, 475, 476, 519
Кирилл антиох. 299
Киринф 333
Кирон (Кюрон) еписк. 507
Клавдий имп. 51
Клавдий II имп. 405
Клавдий Лисий 53
Климент алекс. 207, 210, 268, 352–354, 357, 358, 368, 415, 460, 497, 510, 511
Климент мучен. 83, 84
Климент римский 63, 80, 82–84, 293, 480, 481, 521–523
Климент, Тит Флавий, консул 63–65, 83
Кодрат 85
Коларбас 221, 229
Колумба св. 305, 306
Колумбан 304, 305, 311, 315, 476
Кольман еп. 311, 312
Комгаль св. 306
Коммод имп. 47, 68, 91, 92, 106–108, 111, 116, 135, 400, 402
Конибир (Conybeare F.) 109
Констант имп., сын Константина Вел. 436
Констант имп., внук имп. Ираклия 321

Константий имп. 269, 270, 275, 276, 302
Константий Хлор имп. 147, 155, 302, 433
Константин (первоуч. славян) 84
Константин Великий имп. 125, 147, 155, 161, 164, 166–168, 267, 268, 273, 274, 289, 294, 295, 298, 302, 379, 432–436, 467, 468, 472, 495, 496, 515
Константин Копроним имп. 253
Корнелий папа 405, 411–413, 484, 489
Коротик 303
Котта (Cotta) 21, 24
Краус 18
Крискент, ученик ап. Павла 286, 288
Криспина муч. 160
Ксист (Сикст) папа 84, 418
Ктисифон еп. Bergi 285
Курганов Ф. А. 495
Куртц 208, 210
Кутепов Н. 513
Кэадда (Ceadda) еп. нортумбр. 320, 321
Кэнтигерн глазг. 305
Лаврентий диак. 132
Лаврентий кентербер. 317, 320
Лаврентий пресв. 319, 508
Лактанций 146, 155, 166, 167, 495
Ланген см. Langen
Ланфранк еп. 306, 310, 507
Лебедев А. П. 34, 495
Лебедев Н. 493
Леблан см. Le Blant
Лев I папа 475, 517, 520
Лев Исавр имп. 384
Леввей ап. 255
Леонид муч. 112
Леуверинд эльвир. 286
Лидзбарский М. 502
Ликиний имп. 155, 164, 166, 167, 495
Липсиус 90, 94, 208, 244, 503
Лосев А. Ф. 493
Лузий Квиет 260
Лука еванг. 233, 286, 478
Лукиан испов. 126, 288
Лукиан карф. 418
Лукиан Самосатский 37, 43, 493
Лукий муч. 102
Люций царь 299, 300
Люцилла 430, 431
Ляйтфут (Lightfoot J. B.) 80, 90, 94
Майорин 431–435
Макарий 439
Макарий римский 245
Макриан 131
Макрин имп. 39, 68, 116.
Максентий имп. 155, 429
Максим Киник 313
Максим узурп. 386
Максимиан Геркулий имп. 147, 154, 155, 302, 426, 432, 457
Максимиан карфаг. 441, 442, 453
Максимилиан муч. 142–144
Максимилла 382, 389, 390
Максимин Дая имп. 154, 156, 161–163
Максимин Фракиянин имп. 119, 120
Макух Р. 502
Малеванский Г. 368
Малицкий Н. 507
Малхион 361
Ма'ну 261, 262
Мариан чтец 134
Марин арльск. 434, 435
Марин муч. 140
Марк Аврелий имп. 65, 67, 68, 84–87, 93, 103, 106, 107, 109, 170, 295, 296
Марк ап. 263, 266, 482, 504, 523
Марк гностик 219–222, 229
Марк иерус. 466
Маркелл анкирский 343
Маркелл муч. 143
Маркеллин папа 154
Маркеллин трибун 443, 445, 446
Маркиан арльс. 291, 413
Маркиан имп. 475, 506, 517
Маркиан новат. 516
Маркион 190–192, 232–235, 392, 500, 501
Маркия 106, 107, 400
Марр Н. Я. 505
Мартиал асторгский 284, 292, 425
Мартиан консуляр 40
Мартиан лимож. 292
Мартин турский 295
Матерн кельнский 433
Матфей ап. 244, 254–257, 274
Матфий ап. 182
Маффеи 454
Махрыма эфиоп. царь 278
Мелантий толед. 286
Мелетий антиох. 454
Мелитий ликопольский 454–458
Мелитон аббат 316
Мелитон сардский 85, 103, 383, 387, 460

Меллит лондон. (кентербер.) 317
Менандр гностик 502
Менсурий карф. 159–161, 426–429
Мероний 271–273
Месроп Маштоц 506
Метафраст 86
Метон 514
Меценат 22, 35
Мильтиад 383
Мина Миноид 399
Миниций Фундан 78, 89–91
Минуций Феликс 45
Миртов Д. 511
Митродор 272, 273
Мищенко Ф. 520, 523
Моисей испов. 411
Моисей Каганкатваци 254, 506
Моисей пресв. 126
Моисей (Мовсес) Хоренский 501, 504
Моммсен Т. 18, 19, 41, 42, 46, 90, 342
Моноим 193
Монтан 333, 381–383, 385, 387, 389, 390, 397, 423
Монтан сингидунский пресв. 299
Мунго св. 305
Мышцын В. 520
Нам-фамо муч. 282
Наркисс иерусал. 491
Неандер А. 191, 202, 343, 345
Нейман (Neumann C.) 18, 71
Нерва имп. 39, 62, 65, 66, 72, 87, 108, 109, 148
Нерон имп. 50–52, 54–57, 59–61, 65, 70, 85, 170, 270
Нерсес (Бакур) агван. 506
Нерсес арм. 506
Низе 301
Николай I папа 84
Никострат муч. 299
Нил св. 252
Нина 506
Ниниан виндзор. 305
Новат 405, 406, 409, 411, 413
Новатиан 399, 400, 405, 411–413, 423, 512
Ноит 337, 340, 345, 346
Обэ (Aubé) 59, 71, 81, 90, 94, 282
Овербек (Overbeck F.) 59, 90, 466
Олимпий еписк. 435
Оптат карфаг. 282, 433, 435, 436
Оптат милевиск. 451
Ориген 27, 45, 48, 112, 118, 119, 126, 140, 170, 171, 215, 243, 255–257, 268, 348, 349, 351, 352, 354, 358–360, 363, 367–377, 399, 497, 508
Орлов А. 509
Освий (Oswiu) кор. нортумбр. 311, 320–322
Осий кордубский 473
Павел ап. 9, 45, 52, 53, 57, 60, 176, 183, 226, 229, 232, 233, 236, 244, 247, 248, 282, 283, 285, 286, 288, 292, 293, 297, 378, 390, 391, 417, 464, 465, 490, 504, 509
Павел еп. нарбонский 288, 292, 293, 439
Павел муч. 408
Павел Самосатский 146, 337, 361–367, 510
Павлин йоркс. 317, 320
Палладий еп. 303
Палма (Πάλμας) амастр. 297, 491
Палут эдесский 260, 261
Памфил пресв. 157
Панталеон св. 281
Пантен 268
Пармениан донатистский еп. карафаг. 441
Пархор 397
Патерн проконс. 131
Патканьян К. П. 506
Патрик св. 303–306
Пахомий Великий 281
Пелагий 303
Перенний префект 108
Пероз 507
Перпетуя муч. 112–115, 282, 387
Пертинакс 39, 91, 494
Песценний Нигер 110
Петерманн 236, 239, 497
Петилиан еп. 433, 444, 445
Пето 514
Петр алекс. 454–456, 463, 482
Петр ап. 60, 182, 244, 252, 255, 256, 259, 263, 282, 285, 311, 312, 417, 465, 475, 490, 522, 523
Петр маюмский 507
Петр монах 319, 508
Петр муч. 152
Петр ратский 286
Пий I папа 215, 380
Пилат 28, 51, 55, 162, 226, 233, 238, 463
Пинна еп. 137
Пифагор 37, 230
Платон 171, 183, 188, 230
Плиний Младший 31, 39, 71–75, 79, 82, 85, 101, 170
Плотин 183
Покровский А. 511
Полемон II (Полимий) 256

Поликарп смирн. 80, 93–101, 105, 292, 387, 460, 481, 494, 515, 522
Поликрат ефесский 258, 461, 465, 468, 485
Понтиан папа 405
Понтик 106
Поппея Сабина 57
Порфирий 172, 174, 496
Поснов М. Э. 496
Потамиена муч. 112
Потит 304
Пофин лионский 104, 105, 291, 292, 385
Праксей 337–340, 385
Примиан карфаг. 433, 441, 442
Приска 150
Прискилла 382, 389
Прокл монтанист 386
Прокул раб 111
Проспер аквитанск. 303
Протерий алекс. 475, 520
Протогор фил. 493
Πτολεμαῖος (Птолемей) астрон. 517, 519
Птоломей гностик 215, 223, 229
Птоломей мучен. 102
Пурпурий еп. 431
Рамсэй В. (Ramsay W.) 90
Ревилль 94
Редепеннинг 368
Ренан 94
Реститут лондон. 302
Ретикий отенский 433
Ротэ Р. 480–482, 487, 520, 522, 523
Руфин 61, 83, 86, 89, 91, 270–272, 274, 276, 277, 376, 465, 506
Сабин еп. 284
Сабин префект (III в.) 127, 128
Сабин префект (IV в.) 162
Савватий новатиан. пресв. 516
Савеллий 340–349
Саладоба 278, 281
Салама абба 277
Сальмон 208, 498
Санатрук 262
Санкт диак. 104, 105, 296, 297
Сапор (Шапур) перс. шах 120
Сатур муч. 114, 115
Сатурнин (Саторнил) гностик 190–192, 230–232, 500
Сатурнин тулузский 292, 293
Сахак Великий 506
Светоний 51, 52, 55, 62, 63
Север 109
Север кесарь 155
Секунд еп. Abula 285
Секунд тигизиский 159, 427, 429, 430, 432, 433
Сенека 21, 44, 45, 57
Септимий Север имп. 110–112, 115, 116, 118–120, 125, 264, 302
Серапион антиох. 260, 383
Сергий Павел проконс. 288, 293
Серенний Граниан 78, 79, 89–92, 100
Сидоров А. И. 497, 498
Сикст см. Ксист
Сильван циртский 431
Симеон иерус. 80, 82
Симон ап. 244, 521
Симон Зилот 248, 254–256
Симон Кананит 258, 262
Симон Киринеянин 207, 266
Симон Клеопов 254
Скапула проконс. 110, 112, 243
Скилица 273
Созомен 468, 473, 516
Сократ историк 272, 413, 468
Сократ философ 37
Сота анхиальский 382
Спасский А. 493, 495, 508, 509
Сперат муч. 108
Статий Квадрат 94–96
Стефан антиох. 515
Стефан папа 284, 404, 416–424, 426, 451
Стремоний клермонт. 292, 293
Таврин 438
Тазена 278, 279
Татиан 191, 503
Тацит 23, 28, 45, 54–56, 59, 170
Телесфор папа 83, 93, 348
Теодад 183
Тертуллиан 11, 14, 19, 27, 28, 40–43, 47, 48, 50, 64, 65, 70, 85, 109–111, 142, 223, 241–243, 282, 300, 332, 334, 335, 337–340, 349–353, 356, 357, 385–388, 390, 392, 394–396, 399, 401, 402, 406, 484–488, 509, 510, 512
Тибериан praeses 82
Тиберий имп. 21, 28, 51, 55, 235
Тимофей ап. 490, 520, 521
Тимофей, спутн. Дионисия алекс. 128
Тит ап. 286, 520, 521
Тит имп. 26, 39
Тишендорф 287
Торкват еп. Acci 285

Траян имп. 31, 34, 39, 50, 65, 66, 70–76, 78–83, 85–87, 91–93, 100–104, 106–108, 120, 125, 137–140, 144, 164, 260, 494
Трдат 506
Трижделъс (Tregelles) 287
Трикентий 463, 513
Трофим арльс. 292, 293
Трофимова М. К. 497
Тумаян 505
Тунберт хексем. 323
Тураев Б. А. 505
Ульгорн (Uhlhorn) 90, 94, 111, 208
Ульпиан 31
Унгер 301, 514
Урбан папа 405
Уэсткотт (Westcott B. F.) 287, 368
Фабиан папа 126, 260, 411, 412
Фабий антиох. 412, 413
Фаддей ап. 254–256, 258–260, 262
Фазир 438
Фаустин лионский 291
Фейл (Veil) 90
Фекла 244
Феликиссим 405–409, 413
Феликс Антоний 53
Феликс аптунгский 430, 434, 435, 445–448, 450
Феликс асторгский 284
Феликс диак. 429, 445
Феликс сарагосск. 284
Феликс тубизский 158
Фелицитата муч. 112–115, 282
Фёльтер (Völter D.) 432, 433, 512
Фемисон 382, 383
Феодор мопсуэст. 297, 379
Феодор Тарсийский, еп. кентербер. 317, 321–324
Феодорит бл. 193, 342, 343, 379, 466, 478, 479
Феодосий Великий имп. 386, 475, 516
Феодосий II имп. 506
Феодосий диакон 515
Феодот Банкир 336
Феодот Кожевник 336, 337, 509
Феотекн кесар. 140
Феофан пресв. 253
Феофил алекс. 310, 475, 519
Феофил антиох. 332
Феофил Инд 268, 269
Феофил кесар. 297, 491
Фергил (Вергил) зальцб. 305, 307, 308
Фест Порций 53
Фива диаконисса 484
Филей тмуиский 455
Филипп ап. 244, 255, 256, 258, 461, 465
Филипп Аравитянин имп. 48, 120
Филипп Траллиан асиарх 94, 95, 99
Филипп учен. Вардесана 501
Филон 177, 182, 183
Филосторгий 269
Филострат 171
Финан еп. 312
Фиониан св. 306
Фирмилиан кесар. 360, 361, 413, 417, 418, 422, 424
Флавиан диак. 134
Флавиан эльвир. 286
Флавия Домитилла 63, 64, 83
Фома ап. 244, 254–256, 258, 259, 262, 274
Фортунат 411
Фортуниан сиккс. 444
Фридолин 305
Фритон (Deusdedit) кентербер. 317
Фронтон 45, 170
Фруктуоз тарраконийский 133, 134, 284
Фрументий 271–277, 279–281, 505
Функ 90, 400, 498
Фускиан praef. urbis 400
Хормизд IV 507
Хосрау I 507
Хосрау II 507
Хосроев А. П. 497
Хрест (Chrestus) 51, 52
Цан (Zahn Th.) 343
Целерин пресв. 126
Целестий пресв. 83, 303
Целестий пресв. Менсурия 429
Цецилиан 160, 428–431, 433–436, 445–447, 458
Цецилий Капелла префект 110
Цецилий Наталий 170
Цецилий эльвирский 285, 286
Циглер (Ziegler H.) 176
Чельцов И. В. проф. 248
Шадзана (Σαζανᾶς) 276–278
Шапур II 273, 507
Шарбил муч. 260
Шафф 190, 208
Швартц см. Schwartz
Шенути 264
Шиллер (Schiller) 55
Шлейермахер 343, 345
Шмидт 497
Штэелин 208, 209, 498
Шуберт см. Schubert
Шультце (Schultze) 59, 90
Эанфлед королева нортумбр. 311

Эборий йоркский 302
Эбрард 308
Эгберт кор. англ. 324
Эгберт кор. кент. 322
Эгфрид кор. нортумбр. 322
Эдесий 271, 272, 274, 505
Эзиций (Исихий) еп. Carcesa 285
Эзник багреванд. 234, 235
Элиан проконс. 434
Элий Аристид 95
Эмерит цезар. 444
Эмилиан презид 79, 133, 134
Эмин Н. О. 501
Этельберт кор. кентск. 315, 317
Этерий лионск. 316
Эшер (Usher) 490
Юлиан апамейский 382
Юлиан Отступник 77, 82, 83, 273, 440, 441, 506
Юлий Африкан 244, 261, 516
Юлий Цезарь 23, 31, 301, 473, 514
Юлитта муч. 153
Юлия Маммея 117
Юст рочестер. (кентербер.) 317
Юстин гностик 183, 190, 191, 193, 196, 200–202, 231
Юстиниан имп. 193, 264, 379, 384
Яздегерд I Базагар 507
Яздегерд II 507
Якоби 208, 400

Aland B. 500
Ambrosiaster 479, 483
Arnold F. см. Арнольд Ф.
Asper проконсул 109
Atiya A. 504
Bardenhewer O. 503
Bardy G. 510
Barnes T. D. 494
Batiffol P. 512
Bauer W. 504
Beck E. 501, 502
Bergmeier R. 498
Beveridge 490
Beyschlag K. 498
Bianchi U. 500, 501
Blackmann E. C. 500
Böhringer F. 368
Bonwetsch G. N. 511
Brandt W. 502
Breccia 495
Burke J. 510
Burkitt F. C. 500, 503
Camelot P. Th. 510
Cantalamessa R. 510
Chamard D. F. 290
Chapman D. J. 513
Ceadda см. Кэадда
Cincius Severus проконсул 109
Dale A. W. W. 283
D' Ales A. 512
Danielou J. 497
Declerck J. H. 510
DenBoer W. 496
De Simone R. J. 512
Deusdedit см. Фритон
Deutsch M. 495
Dillmann A. 505
Doresse J. 499
Dräseke 509
Drijvers H. J. W. 501, 502, 504
Duchesne L. см. Дюшен
Ehlers B. 501
Esser G. 512
Faireweather 368
Faye E. 498
Fiey J. M. 500
Fliche A. 492
Frend W. H. C. 512
Funk см. Функ
Gebhardt O. 94, 287, 495
Ginzel 514, 517–519
Görres Fr. 18, 59, 137
Grant R. M. 500
Greufell 495
Grillmeier A. 510
Groningen G. van 499
Gutschmid A. v. 503, 506
Haffner 87
Hagen, van-der 517, 519
Hahn 232
Harnack A. 80, 88, 90, 94, 208, 232, 343, 362, 500, 503, 507, 520
Hartmann L. M. 507
Hase 90
Hatch E. 520
Hauck 236, 368, 511, 512
Hausrath 90
Hennecke E. 503
Hergenröther 192, 193, 400
Herzog 90, 192, 208, 236
Hilarianus 518
Hilgenfeld A. 94, 208, 511, 513
Hort 287, 498
Hoss 509
Houssian A. 510
Hunt 495
Jonas H. 499
Klette Th. 494
Koschorke K. 499
Krause M. 499
Krebs F. 495
Krüger 498
Krusch B. 517–519
Labourt J. 505
Labriolle P. 496
Langen 52, 59, 94, 400, 404
Le Blant 18, 19, 30, 291
Lebreton J. 492, 511
Lehmann 517
Leisegang H. 500
Lilla S. R. C. 511

Lipsius R. A. см. Липсиус
Lleirwg, Lles Lleurwg 299
Loofs F. 510
MacMullen R. 493
Marcus Vergilianus Pedo 81
Martin V. 492
Moinght J. 509
Möller 498
Molthagen J. 494
Mucius Scaevola 21
Müller C. D. G. 503
Müller Iw. 514
Murray R. 504
Newcomb 517
Oppolzer 514, 517–519
Osborn E. F. 511
Peel M. L. 499
Petrus de Marca 490
Pin E. du 490
Piontek F. 503
Preuschen E. 368, 503
Profumo A. 494
Pudens проконс. 109
Quasten J. 512
Quispel G. 498
Redepenning E. R. см. Редепеннинг
Riedmatten H. 510
Ritschl O. 284
Rolffs E. 512
Rudolph K. 499, 502
Sagnard F. 500
Salmon G. см. Сальмон
Sample R. L. 510
Schaeder H. H. 501
Schmid J. 514, 516, 520
Schmid W. 95
Scholem G. G. 496, 497
Schottroff L. 499, 500
Schram R. 519
Schubert 90, 498
Schürer 468, 513
Schwartz E. 494, 513–516, 518, 519
Sdralek M. 503
Seeberg 498
Seeck O. см. Зеек
Stähelin H. см. Штэелин
Standaert B. 499
Stead G. C. 499
Stockmeier P. 493
Stülcken 509
Thümmel W. 513
Thomasius G. 368
Tröger K.-W. 498
Unger G. F. см. Унгер
Usener 282
Vajda G. 500
Van Unnik W. C. 498
Völker W. 511
Völter D. см. Фёльтер
Walzer R. 493
Weitzel K. L. см. Вейтцель
Wessely C. 495
Wlosok A. 492
Yamauchi E. 497, 502
Zeiller J. 492, 511

Книги издательства «Мартис»,
а также других православных издательств
можно заказать по e-mail: martys@orc.ru.

Каталог книг, продающихся в издательстве,
можно найти на нашем сайте: http://www.martys.ru

Василий Васильевич Болотов
Собрание церковно-исторических трудов.
Том 3:
Лекции по истории древней церкви.
История церкви в период до Константина Великого

Редактор В. Лега
Художник И. Бурый
Корректоры Г. Лапустина, Г. Сорокина, Л. Сухоставская

Издательство «Мартис»
117334, Москва, Андреевская наб., 2
Издательская лицензия ИД № 03324 от 20.11.2000

Формат 60×90 1/16. Гарнитура Ньютон.
Бумага офсетная №1. Печать офсетная.
Тираж 2000 экз. Заказ № 1308

Отпечатано с оригинал-макета в ППП «Типография «Наука»
121099, Москва, Шубинский пер., 6

