Проф. В. В. БОЛОТОВЪ.

ЛЕКЦІИ
ПО ИСТОРІИ ДРЕВНЕЙ ЦЕРКВИ.

II.

Исторія церкви въ періодъ до Константина В.

Посмертное изданіе подъ редакціей
проф. А. Брилліантова.

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

Проф. В. В. БОЛОТОВЪ.

ЛЕКЦІИ
ПО ИСТОРІИ ДРЕВНЕЙ ЦЕРКВИ.

II.

Исторія церкви въ періодъ до Константина В.

Посмертное изданіе подъ редакціей
проф. А. Брилліантова.

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

Приложеніе къ „Христіанскому Чтенію“ за 1908, 1909 и 1910 гг.

Исторія церкви въ періодъ до Константина В.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

стр.

Предисловіе . . . . . XI—XVIII

ИСТОРІЯ ЦЕРКВИ ВЪ ПЕРІОДЪ ДО КОНСТАНТИНА В.

Общій характеръ этого періода 1

ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

Христіанство и міръ языческій: борьба христіанства съ язычествомъ въ жизни и мысли.

I. Церковь послѣапостольская и римская имперія . . 2—165

1. **Мученичество.**—Значеніе мученичества, какъ историческаго явленія (2—9).

2. **Причины гоненій на христіанъ.**—1) **Отношеніе къ христіанству простого народа.**—Обвиненія противъ христіанъ со стороны народа (10—12).—2) **Отношеніе къ христіанству правительства.**—Положеніе вопроса въ ученой литературѣ (12—14).—Общія причины гоненій на христіанъ со стороны правительства.—Государственный характеръ религіи въ римской имперіи, консерватизмъ и формализмъ римскаго характера и религіозная поверхностность римлянъ (14—19).—Отношеніе къ другимъ культамъ и къ іудейству (19—20).—Отношеніе къ христіанству (20—24).—Юридическія основанія гоненій на христіанъ (24).—Преслѣдованіе по формѣ (25—29) и по содержанію: обвиненіе въ магіи, въ безбожіи и въ оскорбленіи величества (29—37).—Формы судопроизводства надъ христіанами.—Судъ въ собственномъ смыслѣ и соёгсitio (37—39).—3) **Отношеніе къ христіанству интеллигенціи.**—Взглядъ на христіанъ, какъ на враговъ культуры и политической жизни (30—44).

СТР.

3. **Исторія гоненій.**—Раздѣленіе ея на періоды (44—45).

Періодъ первый. Церковь sub umbraculo religionis licitae (judaicae).

Положеніе христіанъ до гоненія при Неронѣ.—Неразличеніе язычниками христіанъ отъ іудеевъ (45—49).—Гоненіе при Неронѣ.—Исторія и мотивы гоненія (49—54).—Вопросъ о кончинѣ апп. Петра и Павла (55).—Гоненіе при Домиціанѣ.—Характеръ его царствованія и отношеніе къ іудеямъ и христіанамъ (56—58).—Вопросъ о Флавіи Климентѣ (58—59).—Преданіе объ ап. Іоаннѣ (60).

Періодъ второй. Христіанство какъ religio illicita.

Вѣкъ Антониновъ.—Славная эпоха въ исторіи римской имперіи (60—64) и перемѣна въ положеніи христіанъ (64—65).—Рескриптъ Траяна и его значеніе.—Переписка Плинія съ Траяномъ (65—70).—Значеніе рескрипта Траяна (70—74).—Мученики при Траянѣ.—Св. Игнатій антіохійскій (75—77).—Симеонъ іерусалимскій (77—78).—Климентъ римскій (78—79).—Рескрипты съ именами Адріана, Антонина Пія и Марка Аврелія.—Довѣріе христіанскихъ писателей къ подложнымъ рескриптамъ (80—81).—Рескрипты, приписанные Марку Аврелію (81—82) и Антонину Пію (82—84).—Рескриптъ Адріана и его подлинность (84—88).—Мученики при Адріанѣ, Антонинѣ Піѣ и Маркѣ Авреліи.—Вопросъ о времени кончины св. Поликарпа смирнскаго (88—92) и разсказъ о его мученичествѣ (92—97).—Мученики въ Римѣ при Антонинѣ Піѣ (97—98).—Мученичество св. Іустина Философа и его учениковъ (98).—Гоненіе при Маркѣ Авреліи и мученики въ Галліи (98—101).—Положеніе христіанъ при Коммодѣ.—Характеръ императора и вліяніе на него Маркіи; улучшеніе положенія христіанъ (101—103).—Мученики исхлискіе (scilitani) (103).—Аполлоній (103—105).—Отношеніе къ христіанамъ проконсуловъ и другихъ должностныхъ лицъ (105—106).—Положеніе христіанъ при императорахъ восточнаго происхожденія и ихъ преемникахъ до гоненія при Декіи.—Септимій Северъ и его отношенія къ христіанамъ (106—108).—Мученики въ Александріи (108).—Мученичество Перпетуи cum sociis (108—111).—Каракалла (111).—Геліогабалъ (111—112).—Покровительство христіанамъ Александра Севера (112—114).—Гоненіе при Максиминѣ Ѳракіянинѣ (114—116).—Положеніе христіанъ при Гордіанѣ и Филиппѣ (116).

Періодъ третій. Христіанская церковь какъ общество, гонимое самимъ правительствомъ.

Гоненіе Декія.—Характеръ императора (116—117).—Эдиктъ противъ христіанъ и его выполненіе (117—118).—Падшіе; libelli (118—121).—Исповѣдники и мученики (121—123).—Удаленіе Кипріана карѳагенскаго, Діонисія александрійскаго и Григорія неокесарійскаго (123—125).—Положеніе христіанъ при Галлѣ (125—126).—Гоненіе Валеріана.—Начало его царствованія (126—127).—Эдикты противъ христіанъ (127—128).—Мученики и отношеніе къ христіанству языческаго населенія (128—131).—Эдиктъ Галліэна и положеніе христіанъ до гоненія при Діо-

СТР.

клетіанъ.—Характеръ Галліэна (131—133).—Эдиктъ въ пользу христіанъ и его значеніе (133—137).—Положеніе христіанъ въ дальнѣйшее время (137—141).—Авреліанъ и его отношенія къ христіанамъ (141—143).—Гоненіе при Діоклетіанѣ и его сотправителяхъ и положеніе христіанъ при ихъ преемникахъ.—Реформы Діоклетіана (143—144).—Вліяніе Галерія (144—145).—Начало гоненія (146), эдикты и ихъ выполненіе (146—151).—Положеніе христіанъ послѣ 305 года (151—153).—Дѣйствительный характеръ гоненія Діоклетіана и неудача попытки Максимина.—Отношеніе къ христіанамъ языческаго населенія и властей (153—157).—Попытка Максимина продолжить гоненіе (157—160).

Христіанство какъ религія дозволенная.

Эдиктъ Галерія 311 г. (160—162).—Миланскіе эдикты 312 г. (162—163) и 313 г. (163—165).

II. Апологіи христіанства и языческая полемика . . 165—169

Значеніе такъ назыв. судебныхъ апологій христіанства (165—166).—Измѣненія во взглядахъ на христіанство языческихъ противниковъ его: западные писатели II вѣка, Кельсъ, Флавій Филостратъ, Порфирій, Іероклъ (166—169).

III. Борьба христіанства съ языческою мыслію въ формѣ гносиса . . . . . 169—235

Опасность для христіанства со стороны гносиса (169—171).

1. **Происхожденіе и общій характеръ гносиса.**—Прецеденты въ классическомъ мірѣ и въ іудейской средѣ (171—174). — Религіозный и философскій характеръ гносиса (174—180).— Гносисъ какъ философія пессимизма (180—183).

2. **Схема содержанія гностическихъ системъ и опыты ихъ классификаціи.**—Дуализмъ гностическихъ системъ (183—185).— Классификація Гизелера и Неандера и другихъ (185—177).

3. **Важнѣйшія гностическія системы.**—Офиты (187—188).— Офитскія секты: наассены (188—189), ператики (189), сиѳіане (189—190), каинниты (190), Юстинъ (190—192). офиты (192—194), Πίστις Σοφία (194).—Разнообразіе въ ученіяхъ офитскихъ системъ (195—197).—Василидъ (197—198) и его система по Ипполиту (198—201) и Иринею (201—202).—Вопросъ о подлинной системѣ Василида (202—205).—Смыслъ его системы (въ изложеніи Ипполита) (205—209).—Валентинъ и валентиніанскій гносисъ (209—210).— Исторія плиромы и смыслъ богословія Валентина (210—218); исторія кеномы и ученіе о спасеніи (218—223).—Школа Валентина (223—224). — Карпократъ (224). — Сатурнинъ (Саторнилъ) (224—226). — Маркіонъ (226 — 230).—Приложеніе: Мандаиты (такъ называемые „христіане Іоанна Крестителя“, „mughtasilah“) (230—235).

СТР.

IV. Распространеніе христіанства . . . . . 235—300

1. **Источники свѣдѣній о распространеніи христіанства въ древнѣйшее время.**—Показанія древнихъ церковныхъ писателей (Тертулліанъ, Оригенъ) (235—238).—Апокрифическія дѣянія апостоловъ (238—240) и вопросъ о достовѣрности сообщаемыхъ ими свѣдѣній о миссіонерской дѣятельности апостоловъ (241—249).

2. **Распространеніе христіанства на востокѣ.** — Миссіонерская дѣятельность апостоловъ въ предѣлахъ Понто-воспорскаго царства, Малой Азіи и Парѳіи (въ широкомъ смыслѣ). Христіанство въ Эдессѣ.—Раздѣленіе апостоловъ на группы (249—251).—Группы понтійская (251—252), асійская (252—253), парѳійская (христіанство въ Эдессѣ) (253—258).—Христіанство въ Египтѣ, Ливіи и Пентаполѣ (258—261).—Христіанство въ Персіи (261—263).—Христіанство въ Аравіи (263—265).—Приложеніе: Христіанство въ Эѳіопіи.—Аксумское царство и сказаніе Руфина объ Эдесіи и Фрументіи (265—272).—Вторичное обращеніе Эѳіопіи въ христіанство (монофиситство) (272—277).

3. **Распространеніе христіанства на западѣ.**—Христіанство въ Италіи и Африкѣ (278—280).—Христіанство въ Испаніи (280—283).—Христіанство въ Галліи.—Данныя о распространеніи христіанства въ Галліи въ древнѣйшее время (283—291).—Результаты изслѣдованій Дюшена (291—293).—Замѣчанія объ устройствѣ галльскихъ церквей (293—295).—Христіанство въ Германіи и на Дунаѣ (295—296).—Христіанство въ Британніи (296—300).

ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ.

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

I. Раскрытіе ученія о Богочеловѣкѣ („богословская“ стадія по преимуществу: ученіе о Св. Троицѣ). . . . 301—337

1, **Ученіе о Христѣ, какъ Богѣ, и теорія о Логосѣ** (301—305).

2. **Монархіанство.**—Алоги (305—306).—Происхожденіе монархіанства (306—308).—А. Монархіане динамисты (308—309).—Б. Монархіане модалисты.—Праксей (309—312).—Ноитъ (312).—Савеллій.—Начало савелліанства (311—314).—Вопросъ о содержаніи доктрины Савеллія (314—317).—Два періода въ исторіи развитія его ученія (317—320).

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

СТР.

Тертулліана (320—323).—Ученіе Оригена (323—324).—Генетическая схема въ изложеніи ученія о Св. Троицѣ въ доникейское время (324—327).

4. **Ученіе о человѣческой природѣ Христа въ доникейскій періодъ.**—Ученіе Иринея (327—328), Тертулліана (328—329), Климента алекс. (329), Оригена (330—331).

5. **Динамистическое монархіанство Павла Самосатскаго.** — Соборы противъ Павла Самосатскаго (332—333) и его доктрина (333—335).—Вопросъ о терминѣ ὁμοούσιος (335—337).

II. Опытъ системы христіанскаго гносиса Оригена . . 337—347

Задача александрійскихъ богослововъ въ борьбѣ съ нецерковнымъ гносисомъ (337—339).—Ученіе Оригена о Богѣ (339—340), о мірѣ и о происхожденіи зла (340—344), о спасеніи міра и воплощеніи Логоса (344—346), объ апокатастасисѣ (346—347).

III. Монтанизмъ . . . . . 348—367

Общій характеръ и причины появленія монтанизма (348—351).—Монтанъ и распространеніе монтанизма на востокѣ (351—354).—Монтанизмъ въ западной церкви (354—356).—Монтанистическая доктрина: признаніе „новаго пророчества“ (356—359) и содержаніе пророчествъ монтанизма (359—365).—Аналогія монтанизма съ гносисомъ (365—367).

IV. Споры о дисциплинѣ и расколы въ древней церкви . . . . . 368—428

1. **Расколъ Каллиста и Ипполита.** — Каллистъ (368—370) и обвиненія противъ него Ипполита (310—313).—Отдѣленіе Ипполита (373—374).

2. **Расколы Новата и Новатіана.**—Расколъ Новата и Феликиссима въ Карѳагенѣ и борьба съ нимъ Кипріана (374—380).—Расколъ Новатіана въ Римѣ (380—382) и его распространеніе (382—383).

3. **Споръ о крещеніи еретиковъ.** — Вопросъ о принятіи въ церковь гностиковъ, монтанистовъ, новатіанъ (383—385).—Споръ между Кипріаномъ и Стефаномъ (385—387).—Формальныя основанія и случайные мотивы для римской практики и отвѣтъ на нихъ Кипріана (387—388).—Догматическая сторона спора (388—394) и ссылки Кипріана на Св. Писаніе (394—395).

4. **Расколъ донатистовъ.**—Начало раскола (395—401).—Обращеніе донатистовъ къ Константину В. и его мѣры къ устраненію раскола (401—405).—Донатизмъ при Константѣ (циркумцелліоны) (406—409) и Юліанѣ (409—410).—Раздѣленія въ средѣ донатистовъ (410—411).—Борьба церкви съ расколомъ; collatio 411 г. (411—415).—

СТР.

Догматическая сторона въ спорѣ между каѳоликами и донатистами (связь ученія донатистовъ съ воззрѣніями Кипріана) (415—423).

5. **Мелитіанскій расколъ.**—Сообщенія о расколѣ у Епифанія и веронскіе документы (423—425).—Причина раскола (426).—Постановленіе Никейскаго собора (426—428).

V. Споры о времени праздноваиіи пасхи . . . 428—451

А) Первая эпоха: разность между римскою и малоазійскою практикою (428—435). — Приложеніе. Б) Вторая эпоха: разность между Александріею и Сиріею. Вопросъ о пасхѣ на Никейскомъ соборѣ (435—444).—В) Третья эпоха: разность между Александріею и Римомъ (444—451).

VI. Церковный строй въ первые три вѣка христіанства . . . . . 452—466

Вопросъ о церковномъ устройствѣ въ апостольскія времена (452—455) и въ началѣ послѣапостольскаго періода (455—458).—Церковный строй съ конца II в.—Клиръ въ древней церкви (458—460).—Отличіе мірянъ отъ клира и участіе ихъ въ церковныхъ дѣлахъ (460—462).—Отношенія между отдѣльными церквами.—Вселенская церковь какъ союзъ самостоятельныхъ единицъ (462—463). — Древняя паркія (463—464). — Начало митрополитанскаго управленія (464—466).

Указатель именъ. . . . . . 467—474

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Наиболѣе значительная сравнительно часть издаваемыхъ лекцій В. В. Болотова по исторіи первыхъ трехъ вѣковъ христіанства заимствуется изъ литографированнаго по способу Алисова курса 1884/5 г. (исторія гоненій на христіанъ, гносисъ, монтанизмъ, споры о церковной дисциплинѣ, споры о времени празднованія пасхи). Для нѣкоторыхъ мѣстъ этого курса сохранились частію и собственноручныя записки В. В. (1880/1 г.), на основаніи которыхъ литографированный текстъ могъ быть иногда исправленъ и дополненъ. Содержаніе этого курса въ цѣломъ (за исключеніемъ споровъ о пасхѣ и входившаго въ этотъ курсъ отдѣла о развитіи папской власти, начиная съ IV в.) воспроизводится въ курсѣ 1898/9 г., частію въ измѣненномъ, иногда сокращенномъ, иногда дополненномъ видѣ.

Отсутствующій въ курсѣ 1884/5 г. и другихъ литографированныхъ курсахъ параграфъ объ офитахъ (стр. 187—197) взятъ изъ упомянутаго автографа В. В. 1880/1 г. Отсюда же заимствованъ очеркъ системы Оригена (337 — 347, въ курсѣ 1887/8 г. имѣется въ сокращенной и неисправной записи) и глава о церковномъ строѣ въ первые три вѣка (452—466). „Приложеніе“ о мандаитахъ (230—235) печатается на основаніи позднѣйшаго рукописнаго изложенія („по Kessler'у“) самого В. В., тщательно имъ написаннаго неизвѣстно для какой цѣли. Краткое замѣчаніе о христіанскихъ апологіяхъ (165—166) взято изъ курса 1898/9 г.; замѣчанія о языческой полемикѣ противъ христіанства (165—169, въ общемъ по Бауру) имѣются лишь въ курсѣ 1887/8 г. Здѣсь же находится трактатъ о значеніи мученичества (2—9), повторяющійся затѣмъ въ курсахъ 1890/1 г. и 1898/9 г. Глава о распространеніи христіанства (235—300) издается по авторизованному курсу

1888/9 г. съ значительными дополненіями изъ курса 1897/8 г. Исторія раскрытія догматическаго ученія о Богочеловѣкѣ и Троицѣ въ доникейскій періодъ (301 — 337) составляла обычно въ чтеніяхъ В. В. введеніе въ исторію догматическихъ споровъ въ эпоху вселенскихъ соборовъ (ср. курсы 1886/7, 1888/9 и 1894/5 гг.). Но иногда монархіанство входило также въ курсы, посвященные первымъ тремъ вѣкамъ, напр. въ курсы 1887/8 и 1898/9 гг.

Весь предлагаемый въ настоящемъ изданіи матеріалъ распредѣляется въ общемъ въ порядкѣ печатной программы В. В., составленной по требованію указа св. Синода отъ 10 апрѣля 1895 г. Эта программа въ первой своей части (введеніе въ церковную исторію и исторія церкви первыхъ трехъ трехъ вѣковъ) имѣетъ слѣдующій видъ.

Введеніе. 1. Предварительныя понятія („церковь“, „исторія“). 2. Вспомогательныя науки въ ихъ генетическомъ взаимномъ отношеніи. 3. Источники. Фундаментальныя изданія. 4. Періоды церковной исторіи.—А) Древняя церковная исторія. (Исторія нераздѣленной вселенской церкви)—а) Въ періодъ до Константина великаго. — I. Христіанство и міръ языческій: борьба христіанства съ язычествомъ въ жизни и мысли. — а) *Церковь послѣапостольская и римская имперія.* 1. Мученичество. 2. Причины гоненій и юридическая ихъ форма. Юридическая почва для существованія христіанъ. 3. Эпохи въ исторіи гоненій. Ecclesia sub umbraculo licitae religionis iudaicae. Траянъ. Декій. Галліенъ. Діоклетіанъ.— Итоги гоненія Діоклетіана: историческая возможность политики Константина великаго.—b) *Апологіи христіанства такъ называемыя судебныя и научныя.*—c) *Борьба христіанства съ языческою мыслію въ формѣ гносиса.* 1. Гносисъ какъ компромиссъ язычества. Пессимистическая тенденція гносиса. Форма обнаруженія. 2. Схема гностическихъ доктринъ. Опыты ихъ классификаціи. 3. Важнѣйшія гностическія системы. 4. *Приложеніе.* α) Гносисъ іудействующій. β) Мандаиты (такъ называемые „христіане Іоанна Крестителя“, „mughtasilah“). — d) *Внѣшняя исторія распространенія христіанства.* 1. Источники. Ихъ количество и качество. 2. Распространеніе христіанства въ предѣлахъ римской имперіи. 3. *Приложеніе:* распространеніе христіанства внѣ предѣловъ римской имперіи. α) Христіанство въ Персіи. Гоненія на христіанъ. Уклоненіе

въ несторіанство и монофиситство; смыслъ этого явленія. β) Христіанство въ Арменіи и сосѣднихъ съ нею странахъ. Очеркъ исторіи армянской церкви до уклоненія ея въ монофиситство. γ) Христіанство въ Грузіи. Очеркъ исторіи иверской церкви до того момента, когда выяснилось, что Грузія, въ отличіе отъ Арменіи, остается вѣрною православію. δ) Христіанство въ Аравіи. ε) Христіанство въ Эѳіопіи (Абиссиніи) и сосѣднихъ съ нею странахъ. Первое и второе просвѣщеніе Эѳіопіи свѣтомъ христіанства и „исправленіе вѣры“ въ смыслѣ уклоненія въ монофиситство. ζ) Христіанство у кельтовъ въ Ирландіи и Шотландіи. Національныя особенности церкви „рабовъ Божіихъ“ („keli De“) и ихъ борьба противъ римскихъ формъ церкви англосаксовъ. η) Христіанство у германскихъ народовъ.—II. Исторія богословской мысли.—a) *Стадія преимущественно „богословская“*. 1. Выясненіе православнаго ученія о Богочеловѣкѣ въ борьбѣ съ гностиками и монархіанами. 2. Монархіане. Ихъ классификація. Главные представители.—b) *Монтанизмъ*.—c) *Выясненіе началъ церковной дисциплины и обряда*. 1. Черты древней церковной дисциплины. Дѣятельность римскаго епископа Каллиста. Расколъ Ипполита. 2. Споры въ карѳагенской церкви времени Тертулліана. 3. Вопросъ о принятіи падшихъ. α) Расколъ Новатіана въ Римѣ. β) Расколъ Новата и Феликиссима въ Карѳагенѣ. 4. Споръ о крещеніи еретиковъ. 5. *Приложеніе*: Расколъ донатистовъ. 6. Споръ о времени празднованія пасхи. α) *Приложеніе*: Дальнѣйшая исторія спора, αα) Смыслъ рѣшенія перваго вселенскаго собора о времени празднованія пасхи. ββ) Послѣдующія пререканія между александрійскою (и всею восточною) церковью и римскою о времени празднованія пасхи. γγ) Армянское „дра-затикъ“ („косая пасха“). δδ) Реформаціонныя поползновенія на востокѣ. εε) Искаженіе древней пасхаліи и календаря папою Григоріемъ XIII.—Далѣе въ программѣ слѣдуетъ исторія церкви б) въ періодъ вселенскихъ соборовъ.—III. Церковь и государство.—IV. Церковный строй.—V. Исторія богословской мысли.—Б). Исторія православной восточной церкви. [1]).

---

[1]) Между прочимъ, для исторіи борьбы христіанства съ язычествомъ въ писанной В. В. Болотовымъ для 1890/1 г. программѣ („7 παχὼν ἐ. μρῤῥ ,αχζ′, τῇ πέμπτῃ“=2 мая 1891) намѣчается слѣдующая болѣе подробная

Нужно замѣтить, что самъ В. В. Болотовъ, намѣтивъ указываемый въ этой, написанной во исполненіе внѣшняго тре-

---

въ сравненіи съ приведенною выше программа. — *а)* Ecclesia pressa какъ историческая преемница церкви апостольскаго времени. Принципіальная важность вопросовъ, исторически рѣшаемыхъ въ первые три вѣка. Мученики—преемники апостольской миссіи въ мірѣ.— *б)* Смыслъ мученичества какъ историческаго явленія. Филологическій корень слова μάρτυς (smarâmi, mairjan, memoro, μέρμερος, μέριμνα, smerza== =schmerz); смыслъ „свидѣтельства", выясняемый αα) чрезъ сопоставленіе со словомъ ὁμολόγος, ὁμολογήτης, „исповѣдникъ", ββ) изъ положенія „свидѣтеля" на судѣ ветхозавѣтномъ и γγ) изъ моральной логики суда присяжныхъ въ настоящее время; semen est sanguis christianorum.—*в)* Христіанство предъ лицомъ римскаго правительства. Сталкиваясь съ римскою *религіею*, христіане входятъ въ конфликтъ съ римскимъ *государствомъ*. Римскій консерватизмъ; національный и государственный характеръ религіи, понятой какъ культъ. „Юридическій базисъ" преслѣдованія христіанъ: crimen sacrilegii, crimen laesae maiestatis (impietas), collegia clandestina. Истинный типъ процесса гоненія и непосредственнаго гонителя—формально-закономѣрный уголовный процессъ съ формально-исполнительнымъ чиновникомъ на трибуналѣ съ легальнымъ приговоромъ (казнь, relegatio, deportatio).—*г)* Христіанство предъ лицомъ языческаго общества. Темныя массы и легенда о трехъ flagitia nomini cohaerentia. Интеллигенція; полемисты ex professo и полемисты по случаю (Лукіанъ, Апулей, врачъ Галенъ). Страхъ за культуру. Государственная жизнь какъ summum bonum и опасенія, внушаемыя политическою ignavia христіанъ съ одной стороны, предполагаемымъ революціоннымъ элементомъ въ христіанствѣ съ другой (Roma aeterna и—царство Христово близъ есть). Ошибочные историческіе шаги христіанъ. Odium humani generis.—*д)* Общая канва историческихъ отношеній: *первоначально* слѣпая, но энергическая вражда темныхъ массъ къ христіанамъ сдерживается твердою рукою государства при сочувствіи этому послѣднему со стороны интеллигенціи; *потомъ* интеллигенція переходитъ—частію—на сторону массъ при бездѣйствіи государства; *наконецъ* государство беретъ на себя иниціативу дѣйствія противъ христіанъ, но уже—при глухой оппозиціи массъ, которыя за христіанство и къ которымъ частію примыкаетъ и интеллигенція.—*е)* Фактическая исторія гоненій. ααα) *Церковь sub umbraculo religionis iudaicae licitae.* Гоненіе при Неронѣ; было ли оно гоненіемъ противъ христіанъ какъ религіи отличной отъ іудейства? Паденіе Іерусалима. Гоненіе Домиціана; жертвы гоненія; fiscus iudaicus. Христіане—не іудеи. βββ) *Церковь какъ collegium illicitum.* I. В ѢКЪ Антониновъ. Антонины какъ личные характеры и какъ imperatores optimi; народная слава Антониновъ. „Добрый" Траянъ и Плиній младшій; ихъ переписка, ея анализъ. Рескриптъ Траяна принципіально устанавливаетъ неправоспособность христіанъ („non licet esse vos!") на два вѣка, но и ограждаетъ христіанъ. Личная политика императоровъ, не смотря на постоянство траяновскаго базиса, и личныя воззрѣнія администраціи, какъ производящія въ исторіи гоненій. Рескрипты въ пользу христіанъ—дѣйствительный и легендарные. Маркъ Аврелій и его „καινὰ δόγματα" противъ хри-

бованія, программѣ порядокъ изложенія, не считалъ однако для себя и потомъ обязательнымъ держаться его вполнѣ

стіанъ. Коммодъ и Маркія.—Вопросы объ отдѣльныхъ случаяхъ гоненій; мученичества св. Игнатія и св. Поликарпа; хронологическая дата. II. Полувѣкъ императоровъ съ востока. Септимій Северъ противъ „новыхъ“ христіанъ. Угрожающій синкретизмъ Элагабала, благосклонный синкретизмъ Александра Севера. Политическая подкладка гоненія на „предстоятелей церкви“ при Максиминѣ Ѳракійцѣ. Затишье; правительство знакомо съ организаціею церкви; опасная тенденція къ компромиссу между нѣкоторыми христіанами, обострившійся ригоризмъ другихъ. III. Время императоровъ-реставраторовъ. Античныя добродѣтели Декія и переходъ въ энергичное наступленіе по всей линіи. Новая тенденція гоненія: не казнить, а мучить, дѣйствовать медленною истомою. Lapsi; ихъ классификація.—Послѣдній взрывъ ненависти темной массы и ея переходъ на сторону христіанъ.—Валеріанъ; его характеръ; особенности его гоненія. Галліенъ какъ личность; смыслъ его рескрипта; collegia funeraticia; дѣйствіе Траянова рескрипта. Авреліанъ и его характеръ; было ли при немъ гоненіе.—Діоклитіанъ и его соправители. Рескриптъ Траяна въ первые годы ихъ царствованія. Было ли гоненіе Діоклитіана „увѣнчаніемъ зданія“? Факты изъ этого гоненія. Мученики во владѣніяхъ Констанція Хлора. Особый характеръ гоненія въ Египтѣ. Гоненіе непопулярно повсюду. Рескриптъ Галерія, не смотря на фальшивую маскировку этой перемѣны фронта въ политикѣ. Историческая повѣрка цѣлесообразности проектируемыхъ новыхъ отношеній къ христіанамъ; Максиминъ въ роли агитатора противъ христіанъ терпитъ неудачу. Медіоланскій эдиктъ 313 г.—зрѣлый плодъ исторіи.—*ж*) Борьба язычества съ христіанствомъ въ области духа посредствомъ компромисса. Гносисъ—одно изъ явленій синкретизма; восточный колоритъ въ формѣ, восточные элементы въ содержаніи. Гносисъ есть наука sui generis, и именно навѣянная всѣмъ содержаніемъ античной жизни философія пессимизма на религіозной почвѣ. „Классификація“ гностицизма—не болѣе какъ программа для собиранія свѣдѣній о гностическихъ системахъ.—*з*) Важнѣйшія гностическія системы. ааа) Василидъ. Ипполитъ и Ириней объ ученіи Василида. „Послѣднее слово“ германской науки по этому вопросу неудовлетворительно. Изложеніе Ипполита даетъ истинную, оригинальную систему Василида. Пантеистическій монизмъ безъ дуализма и эманаціи въ началѣ со слабымъ дуализмомъ въ концѣ. Сыновство. Цѣль матеріальнаго и смыслъ мірового процесса. Умѣренно-пессимистическій финалъ: „великое невѣдѣніе“ нелогично, но съ нравственно примиряющимъ моментомъ.—Позднѣйшее василидіанство. ббб) Валентинъ. Исторія плиромы и кеномы въ моментахъ созданія и возсозданія. Эоны—богословіе Валентина. Образные комментаріи валентиніанъ. Смыслъ мірового процесса и пессимистическій финалъ.—Валентиніанскіе толки. ввв) Маркіонъ—едва ли гностикъ, и тѣмъ не менѣе консеквентный антіюдаистъ и во имя этого антикаѳоликъ и—пессимистъ. Вопросъ о началѣ. Работы Маркіона надъ книгами свящ. Писанія. Исторія міра. Своеобразный взглядъ на апостола Павла. Маркіонитскія „синагоги“ и диссиденты; шаги въ направленіи къ каѳоли-

точно и вообще неодинаково комбинировалъ въ разные годы отдѣльныя части своихъ курсовъ. Въ самомъ раннемъ литографированномъ курсѣ 1884/5 г. предполагается нѣсколько иная въ общемъ схема исторіи церкви первыхъ трехъ вѣковъ въ сравненіи съ программой: изложеніе гностическихъ системъ тамъ вводится въ „исторію богословской мысли“, за гносисомъ непосредственно слѣдуютъ монтанизмъ и расколы, возникшіе изъ-за вопросовъ о дисциплинѣ (при чемъ въ ряду этихъ расколовъ помѣщается и мелитіанскій расколъ, въ программѣ 1895 г. не упомянутый). Въ курсѣ 1887/8 г. вслѣдъ за гносисомъ идутъ краткія свѣдѣнія о монархіанствѣ и монтанизмѣ и о борьбѣ церкви съ этими направленіями. Въ курсѣ 1898/9 г. опять частію воспроизводится принятый въ 1884/5 г. порядокъ. Соотвѣтствующаго въ цѣломъ программѣ послѣдовательнаго изложенія не имѣется. Помимо нѣкоторыхъ отступленій отъ программы въ частностяхъ, примѣнительно къ содержанію сохранившихся чтеній, измѣнено при изданіи лекцій заглавіе второго отдѣла въ программѣ: „Исторія богословской мысли“ на болѣе общее: „Внутренняя жизнь церкви“. Глава „Опытъ системы христіанскаго гносиса Оригена“ вводится здѣсь вновь въ сравненіи съ программою, также глава „Церковный строй въ первые три вѣка христіанства“.

Особенностью программы В. В. являются экскурсы въ видѣ приложеній къ соотвѣтствующимъ главамъ церковной исторіи первыхъ трехъ вѣковъ въ область позднѣйшей исторіи. Такъ въ обширномъ приложеніи къ главѣ о распространеніи христіанства въ первые три вѣка помѣщается исторія не только утвержденія, но и дальнѣйшей судьбы христіанства у разныхъ народовъ востока и запада (въ Персіи, въ Арменіи и сосѣднихъ странахъ, въ Грузіи, Аравіи, Эѳіопіи, у кельтовъ въ Ирландіи и Шотландіи, у германскихъ народовъ), относящаяся собственно уже къ эпохѣ вселенскихъ соборовъ. Въ настоящее изданіе, кромѣ краткихъ замѣчаній о христіанствѣ въ Персіи (261—263) и Аравіи (263—265), вошелъ изъ

личеству. Апелла. ггг) Восточные эпигоны гносиса—мандайэ. Первыя вѣсти объ этихъ „христіанахъ св. Іоанна“ и болѣе полныя свѣдѣнія. Ихъ священныя книги, ихъ ученіе (рѣзкій антіюдаизмъ и неменѣе рѣшительное антихристіанство), организація и обряды. Возможность происхожденія мандайэ отъ учениковъ Іоанна Крестителя, исказившихъ его ученіе.

авторизованнаго курса 1889/9 г. очеркъ о христіанствѣ въ Эѳіопіи (265—277) [1]). Исторія раскола донатистовъ (395—423), относящаяся къ IV — V вв., въ виду непосредственно близкаго отношенія этого раскола по внутренней сторонѣ къ спору о крещеніи еретиковъ въ III в., также находитъ у него мѣсто въ посвященномъ доконстантиновскому періоду курсѣ, въ качествѣ „приложенія", вслѣдъ за исторіей указаннаго спора. Споръ о времени празднованія пасхи излагается не только въ начальной его стадіи, какъ онъ обнаружился во II—III вв., но дается затѣмъ, какъ „приложеніе", и дальнѣйшая исторіи спора въ IV в. и въ послѣдующее время. Въ главѣ объ этомъ предметѣ (428—451) второй параграфъ (435—444: „Б) Вторая эпоха: разность между Александріею и Сиріею. Вопросъ о пасхѣ на Никейскомъ соборѣ") внесенъ въ изложеніе 1884/5 г. изъ очерка исторіи Никейскаго собора, находящагося въ курсѣ 1894/5 г.

Трудъ редактированія этой послѣдней главы и согласованія прежняго изложенія В. В. съ его позднѣйшими взглядами любезно принялъ на себя спеціалистъ по вопросамъ пасхаліи, хорошо знакомый съ воззрѣніями В. В. и состоявшій въ перепискѣ съ нимъ, священникъ Д. А. Лебедевъ. Имъ сдѣланы необходимыя исправленія въ этой главѣ и написаны къ ней примѣчанія; прежнее раздѣленіе ея (въ лекціяхъ 1884/5 г.) на двѣ эпохи („разность между римскою и малоазійскою практикою" и „разность между Александріею и Римомъ") замѣнено новымъ—на три.

Общія разъясненія касательно принятаго способа изданія лекцій сдѣланы были въ предисловіи къ вышедшему ранѣе „Введенію въ церковную исторію" (Спб. 1897). Квад-

---

[1]) Въ литографированныхъ записяхъ чтеній 1889/90 г. имѣются очерки и о христіанствѣ въ Арменіи, у агванъ, въ Грузіи, въ Персіи при сасанидахъ (въ позднѣйшіе время), въ записяхъ 1897/8 г.—о христіанствѣ на британскихъ островахъ; но изданіе этихъ отдѣловъ, если оно окажется возможнымъ въ зависимости отъ качества записей, отлагается до слѣдующаго тома лекцій. Курсъ 1889/90 г., экземпляры котораго, повидимому, сохранились въ весьма незначительномъ количествѣ въ виду того, что онъ былъ въ свое время конфискованъ полиціей, какъ нелегально изданный, сдѣлался намъ извѣстнымъ уже послѣ того, какъ примѣчаніе на стр. 277 было напечатано, и именно благодаря любезности И. В. Фигуровскаго, увѣдомившаго, по поводу этого примѣчанія, о существованіи означеннаго курса въ литографированномъ видѣ и затѣмъ приславшаго изъ Красноярска экземпляръ его.

ратными скобками отмѣчаются дополненія и измѣненія въ текстѣ, которыя касаются не одной только внѣшней стороны изложенія. Библіографическія указанія въ издаваемой части лекцій, равно какъ и въ слѣдующей—исторіи эпохи вселенскихъ соборовъ, не входили вообще въ задачу В. В. и лишь въ нѣкоторыхъ случаяхъ сообщаются у него свѣдѣнія о важнѣйшихъ явленіяхъ въ ученой литературѣ того или другого вопроса. Въ настоящемъ изданіи дополнительныя замѣчанія въ этомъ отношеніи вводятся лишь тамъ, гдѣ это было въ особенности почему-либо необходимо.

А. Брилліантовъ.

Исторія церкви въ періодъ до Константина В.

Апостольскій вѣкъ—періодъ основоположительный, вѣкъ рѣшенія коренныхъ вопросовъ въ ихъ основной постановкѣ. Время послѣапостольское раздѣляетъ съ апостольскимъ вѣкомъ эту характеристическую особенность коренной постановки вопросовъ какъ а) въ отношеніи ко внѣ, такъ и б) внутреннихъ.

Въ первомъ случаѣ церковь отвѣтила и внѣшней силѣ государства (мученичество и судебныя апологіи) и языческой философіи (научныя апологіи, борьба съ гнозисомъ), что христіанство есть самостоятельная религія toto genere и ужиться на компромиссахъ съ язычествомъ, принять маску одной изъ многихъ его разновидностей, не можетъ.

Внутренніе вопросы, занимавшіе христіанскихъ богослововъ этого времени, отличаются тѣмъ же характеромъ фундаментальности: рѣчь идетъ о цѣломъ, не о подробностяхъ.—о посылкахъ, не о выводахъ. Спрашивается: не отмѣнить ли ученіе о св. Троицѣ во имя монотеизма? Не отказаться ли признавать Іисуса Христа Богомъ (а не только, какъ ставитъ дѣло аріанство, единосущнымъ Отцу)? Или, не отвергнуть ли дѣйствительность Его человѣческаго естества, даже самаго тѣла Его не признать ли призрачнымъ (а не только, какъ у монофиситовъ: какія психическія явленія относятся къ φύσις и какія къ ὑπόστασις? гдѣ границы между этими двумя понятіями?).— Но въ это же время появляются зародыши того историческаго образованія, которое впослѣдствіи получаетъ такое важное значеніе, хотя и отрицательнаго свойства,—зародыши папства.

ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

Христіанство и міръ языческій: борьба христіанства съ язычествомъ въ жизни и мысли.

I. Церковь послѣапостольская и римская имперія.

Характерный признакъ положенія первенствующей церкви опредѣляется названіемъ ея «ecclesia pressa». Дѣйствительно, этотъ періодъ до того исключителенъ, что вопросъ объ отношеніи государства къ христіанской церкви отодвигаетъ всѣ другіе вопросы на задній планъ. Если посмотрѣть съ отдаленной точки на это время, то представилась бы одна картина—борьбы за существованіе. Важнѣйшіе вопросы внутренней церковной жизни явились бы, какъ подробность въ этой картинѣ. Что устоитъ: духъ или цифра,—вотъ главный вопросъ этого періода.

1. Мученичество.

Борьба церкви съ внѣшней силой государства нашла выраженіе въ мученичествѣ. Церковь послѣапостольскаго періода, ecclesia pressa, была церковь мучениковъ. Мученичество—въ высшей степени характеристичное явленіе; что оно тѣсно связано съ этимъ временемъ, видно изъ того, какъ трудно передать на другихъ языкахъ греческое понятіе «μάρτυς». Древніе восточные народы перевели его буквально, слѣдовательно безъ комментарія. Греческое μάρτυς значитъ свидѣтель. Ему соотвѣтствуетъ сирійское ܣܗܕܐ sohdô, testis, отъ глагола sehad, testatus est, арабское šahid шахидъ (Лук. XXIV, 48), témoin véridique, отъ глагола шáхида, rendre témoignage de, эѳіопское самâьыть, послухъ, отъ глагола самыъа (= евр. שמע)—услы-

шалъ, асмыъа—послушествовалъ = свидѣтельствовалъ, армянское vkaj (Лук. XXIV, 48) отъ глагола vkajel свидѣтельствовать, грузинское, кажется, мотцаме, т. е. также свидѣтель [1]). Новые славянскіе, не исключая и западныхъ (чешское mučedlník, польское męczennik), при переводѣ истолковали это слово, но несовсѣмъ вѣрно. Напротивъ, западные народы, начиная съ латинскаго, оставили греческое слово безъ перевода; латинское martyr перешло во всѣ романскіе, до румынскаго включительно, и германскіе языки (нѣмецкое Märtyrer), впрочемъ съ толкованіемъ въ славянскомъ смыслѣ (Marter = мученіе, истязаніе, пытка), равно какъ и въ мадьярскій.

Слово «мученикъ», которымъ переводится у славянъ греческое μάρτυς—свидѣтель, передаетъ лишь второстепенную черту факта и явилось, какъ отзывъ непосредственнаго человѣческаго чувства на повѣствованіе о тѣхъ ужасныхъ страданіяхъ, которыя переносили μάρτυρες. Такой переводъ указываетъ, что въ мученичествѣ эти народы больше всего поражены истязаніями мучениковъ, а не ихъ свидѣтельствомъ за вѣру. Но христіанинъ грекъ смотрѣлъ на явленіе съ другой стороны. Мученики—это борцы (ἀθληταί) вѣры: ихъ мученіе—это «подвигъ» съ оттѣнкомъ торжественности, ἀγών. Μάρτυς, слѣдовательно, не пассивный (мученикъ a participio passivi) страдалецъ, а герой—дѣятель. Въ исторіи о мученикахъ насъ, отдѣленныхъ отъ начала христіанства многими вѣками, поражаютъ прежде всего тѣ истязанія, которымъ они подвергались. Но для современниковъ, знакомыхъ съ римскою судебною практикою, эти истязанія были явленіемъ обычнымъ. Истязанію въ извѣстныхъ случаяхъ подвергался всякій человѣкъ—преступникъ, былъ ли то язычникъ или христіанинъ. Предъ римскимъ трибуналомъ христіане, обвиняемые въ нарушеніи общественнаго порядка, являлись какъ подсудимые, заслуживающіе (въ случаѣ виновности) наказанія и прежде всего подлежащіе самому серьезному допросу. Пытки на римскомъ судѣ являлись обыкновеннымъ за-

[1]) Психологически можно объяснить, отчего, въ соотвѣтствіе греческому μάρτυς (свидѣтель), въ другихъ языкахъ выставляются понятія, имѣющія отношеніе въ своемъ смыслѣ къ органу слуха („послухъ“). Добросовѣстный свидѣтель, предполагается, сначала слышитъ крикъ жертвы и пока онъ прибѣжитъ на крикъ убиваемаго, то уже все будетъ кончено. Если же онъ „совидѣлъ“, то на него можетъ пасть подозрѣніе, если не въ содѣйствіи, то по крайней мѣрѣ, въ попустительствѣ совершителю убійства.

конным средством дознанія. Къ тому же и нервы римскаго человѣка, привыкшаго къ возбужденію кровавыми зрѣлищами въ амфитеатрахъ, такъ были притуплены, что жизнь человѣка цѣнилась мало. Такъ, напримѣръ, показаніе раба, по римскимъ законамъ, только тогда имѣло значеніе на судѣ, если оно было дано подъ пыткою, и свидѣтелей—рабовъ пытали; въ расчетъ не ставилось, если невинный рабъ, вся вина котораго заключалась въ томъ, что онъ зналъ нѣчто важное для другого свободнаго человѣка, выходилъ съ изломанными членами и полуживой. Такимъ образомъ то, въ чемъ мы видимъ жестокость, тогда было обыкновенною подробностью судопроизводства. При томъ же христіане обвинялись въ уголовномъ преступленіи, «въ оскорбленіи величества», а къ подсудимымъ этого рода судьи имѣли законное право примѣнять пытки въ обиліи. Поэтому страданія христіанъ для того времени были явленіемъ выходящимъ изъ ряда тогда лишь, когда пытки были особенно утонченны и звѣрски, или же нравственно возмутительны. Такимъ образомъ, выраженное въ нашемъ терминѣ понятіе о мученичествѣ всего менѣе можетъ уяснить истинный смыслъ мученичества.

Современное состояніе филологической науки таково, что она пока удовлетворительно не можетъ объяснить греческое «μάρτυς». Тѣмъ не менѣе, филологи высказываются въ томъ смыслѣ, что μάρτυς сродно съ μαρμαίρω, блещу, сверкаю. Другіе ставятъ въ связь μάρτυς съ μέρμερος, трудный (sorgenvoll); корень въ μέρμερος—μερ, отсюда же и «μέριμνα»,—слово трудно переводимое; на русскій языкъ оно передается неточно словомъ «забота», какъ и φροντίς [1]). Предполагаютъ, что этотъ корень фигурируетъ въ санскритскомъ smarati, онъ помнитъ—но съ такимъ оттѣнкомъ, что самое памятованіе доставляетъ муку помнящему, т. е. это нѣчто такое, чего забыть нельзя. Это «помнить» соприкасается съ латинскимъ memoro, но не memini, которое происходитъ отъ корня mana. Разница между memini и memoro заключается въ томъ, что первое означаетъ пріят-

[1]) Отсюда мы находимъ, повидимому, противорѣчіе въ св. Писаніи: „*Иже кто о присныхъ не печется, невѣрнаго горшій есть*“ (1 Тим. V, 8) пишетъ ап. Павелъ, а Христосъ говоритъ: „*не пецытеся на утрей*“ (Мѳ. VI, 34). Но никакого противорѣчія здѣсь нѣтъ, стоитъ только обратиться къ греческому тексту. У апостола стоитъ φροντίζω—слово, обозначающее простую заботу, а въ Евангеліи μεριμνῶ — слово, гораздо болѣе тяжеловѣсное.

ное ощущеніе свободной и сильной памяти, а со вторымъ соединяется понятіе терзанія. Здѣсь же находятъ корень для нѣмецкаго smerza, означающаго боль. Такимъ образомъ μάρτυς означаетъ того, кто знаетъ что-нибудь и чувствуетъ это во всемъ существѣ своемъ, какъ тягость, и это онъ исповѣдуетъ.

Какой смыслъ нужно соединять съ мученичествомъ, видно а) изъ библейскаго словоупотребленія въ Новомъ Завѣтѣ, находящаго объясненіе въ особой исторической задачѣ христіанства первыхъ временъ, б) изъ противоположенія понятія «мученикъ» понятію «исповѣдникъ», в) изъ историческаго понятія «свидѣтель», како оно сложилось на библейской почвѣ въ ветхозавѣтныя времена. Аналогію для уясненія этого смысла можетъ до нѣкоторой степени представлять моральная логика суда присяжныхъ въ настоящее время.

а) О высотѣ подвига мучениковъ въ исторіи христіанской церкви свидѣтельствуетъ уже то, что Самъ І. Христосъ благоволитъ называть Себя «μάρτυς»—«*свидѣтелемъ вѣрнымъ*» (Апок. Ш, 14, І, 5; ср. Eus. h. e. V, 2. 3) и мучениковъ—по славянскому словоупотребленію—Своими «*свидѣтелями*» (Апок. II, 13: Ἀντείπας [пергамскій] ὁ μάρτυς Μου ὁ πιστός Μου, ὃς ἀπεκτάνθη παρ' ὑμῖν; ср. Апок. XVII, 6: ἐκ τοῦ αἵματος τῶν μαρτύρων Ἰησοῦ; Дѣян. XXII, 20 о Стефанѣ). Но Христосъ называется также и «*апостоломъ исповѣданія нашего*» (Евр. III, 1) и на *апостоловъ* возлагаетъ служеніе быть Его *свидѣтелями*, μάρτυρες (Дѣян. І, 8, ср. XXVI, 16. 22). И апостолы свою миссію называютъ «τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ» (Апок. І, 2). Итакъ, мученичество есть продолженіе апостольскаго служенія въ мірѣ.

Когда явилось христіанство, цивилизованный міръ язычества до того уже извѣрился въ свою религію, что нужно удивляться, какъ могъ онъ отстаивать эту религію цѣлыхъ три вѣка. Язычники въ боговъ своихъ вѣрили меньше, чѣмъ сами христіане, боровшіеся съ ними. Для христіанъ эти боги были по крайней мѣрѣ демонами, тогда какъ интеллигентный язычникъ склоненъ былъ считать ихъ просто за выдумку. Въ религіи римлянъ вѣра не имѣла такого значенія, какъ въ христіанствѣ. Πίστις—не передаваемо на латинскій языкъ; fides — это только поддѣлка подъ него. Fides означаетъ не вѣру, какъ вѣрованіе, но только честность по отношенію къ Богу. Такимъ образомъ, римская религія со-

стояла *не въ убѣжденіи*, а въ выраженіи этого убѣжденія *въ культѣ*. А культъ было легко (для вывѣтрившагося индифферентизма) воздать и безъ вѣры. Римское язычество было такой противникъ, которому нельзя было дать генеральной битвы, потому что нельзя было принудить его серьезно обсудить ту глубокую разность, которая отдѣляла его понятія отъ христіанскихъ.

Апологеты, въ родѣ Тертулліана, со всѣмъ жаромъ искренняго убѣжденія доказывали, что религія — всякая — должна пользоваться свободою: что культъ безъ вѣры, поневолѣ, только оскорбилъ бы то божество, которому воздаютъ его; что, принуждая христіанъ къ жертвоприношеніямъ, римляне только прогнѣвляютъ своихъ боговъ. На этотъ доводъ ad hominem скептичные язычники, давно переставшіе бояться гнѣва своихъ боговъ, спокойно отвѣчали: «да вамъ-то какое дѣло, если на насъ изъ за этого прогнѣвается Юпитеръ или Янусъ? Вы принесите только жертву, и предоставьте намъ считаться съ богами за ея послѣдствія».—«Но эти боги не существуютъ», возражали имъ.—»Тѣмъ меньше, слѣдовательно, отвѣчали они, основаній опасаться вреда отъ принесенія имъ жертвы». Кто отказывался отъ вещи столь легкой, тотъ—казалось—рисковалъ жизнію изъ-за совершенныхъ пустяковъ. Всякія возраженія христіанъ, что культъ, воздаваемый богамъ по принужденію, можетъ только прогнѣвлять боговъ, что невозможно чтить ложныхъ боговъ—эти каменныя и деревянныя изваянія, пролетали безслѣдно сквозь мысль индифферентистовъ, которые гнѣвъ боговъ охотно брали на свой страхъ, а отказываться отъ культа статуй не видѣли цѣли въ виду его полной безвредности.

Религіозная поверхностность язычниковъ, смотрѣвшихъ на свою религію болѣе какъ на культъ, чѣмъ какъ на вѣру, сдѣлала возможнымъ то явленіе, что христіанъ за убѣжденія преслѣдовали люди индифферентныхъ убѣжденій, преслѣдовали холодно, безъ личнаго участія или озлобленія. При легкомъ отношеніи къ своей вѣрѣ государственные люди Рима не могли оцѣнить значенія христіанства, какъ факта совѣсти, не могли понять тяжести того пожертвованія, котораго они отъ христіанъ желали, предполагая, что они требуютъ отъ нихъ minimum. Изъ этого открывается, что жизненная задача христіанъ первыхъ вѣковъ, смыслъ такого явленія христіанской исторіи, какъ мученичество, были въ главномъ своемъ

элементѣ положительны, а не отрицательны. Эта задача состояла не въ томъ, чтобы разрушить какія-либо существующія религіозныя воззрѣнія тѣхъ язычниковъ, съ которыми имъ приходилось имѣть дѣло, но главнымъ образомъ въ томъ, чтобы пробудить уснувшую и исторически изжившуюся религіозную совѣсть окружающаго христіанъ язычества, заставить ихъ серьезнѣе взглянуть на свои религіозныя обязанности, на свое религіозное положеніе, своимъ личнымъ примѣромъ высокаго самоотверженія показать окружающему ихъ міру, что религія есть дѣло настолько важное, что въ извѣстныхъ случаяхъ приходится лучше пожертвовать самою жизнью, чѣмъ поступиться ею. Мученики были проповѣдниками христіанства, продолжателями апостольскаго служенія, и эту миссію они исполняли именно какъ μάρτυρες, т. е. являясь с в и д ѣ т е л я м и.

б) Спеціальный смыслъ слова «μάρτυς» уясняется изъ установившагося въ христіанскомъ словоупотребленіи различія между μάρτυς = «*мученикъ*»=свидѣтель, и ὁμολογητής=«*исповѣдникъ*». Мученики галльскіе (177 г.) отказываются принимать отъ вѣрующихъ славное наименованіе «μάρτυρες» и смиренно называютъ себя «ὁμόλογοι(=ὁμολογηταί) μέτριοι καὶ ταπεινοί» (Eus. h. e. V, 2. 3). Имя «исповѣдникъ», согласно съ ихъ словоупотребленіемъ, усвояется церковію тѣмъ вѣрующимъ, которые исповѣдали Христа и даже подвергались жестокимъ пыткамъ за вѣру, но не умерли во время ἀγῶνος, а скончались естественною смертію. Но логическій смыслъ того оттѣнка смиренія, который данъ въ имени ὁμολογητής, выясняется только изъ лексическаго значенія этого слова.

Ὁμολογητής слагается изъ ὁμοῦ и λέγειν и согласно съ своимъ составомъ означаетъ то лицо, которое имѣетъ одно слово вмѣстѣ съ другимъ. Ὁμολογούμενον есть одно общее слово, общепризнанное, о чемъ нѣтъ различія мнѣній, въ чемъ всѣ согласны. Но по греческому словоупотребленію ὁμοῦ распространяется не на одно содержаніе, но и на фактъ одновременнаго произношенія. Напримѣръ, ὁμοκλή, отъ ὁμοῦ и καλέω, означаетъ одновременное привѣтствіе толпы (напр., крикъ солдатъ: «здравія желаемъ») или угрозу непріятелю. Такимъ образомъ, «омологи»—тѣ, которые говорятъ одно и то же и совмѣстно. Эта послѣдняя черта совмѣстнаго произношенія и легла въ основу александрійскаго перевода выраженія псалма CXXXV, 1. 2. 3: «исповѣдайтеся Господеви»—еврейскаго הודו

словомъ ἐξομολογεῖσθε, «славьте вмѣстѣ». Μάρτυς же выступаетъ впередъ предъ другими и говоритъ, что другимъ неизвѣстно. Онъ сосредоточиваетъ на себѣ общее вниманіе и можетъ возбудить противодѣйствіе противъ себя. Омологи говорятъ скромно общеизвѣстное, но μάρτυς беретъ подвигъ доказывать новую истину. А это ведетъ къ такимъ психологическимъ предположеніямъ: для того, чтобы возвѣстить истину всѣмъ извѣстную, отъ возвѣщающаго не требуется особой нравственной энергіи, такъ какъ проповѣдь такой истины не налагаетъ на него чрезвычайной отвѣтственности предъ обществомъ и не подвергаетъ его опасности со стороны общества; да и для самаго общества эта проповѣдь не имѣетъ высокой цѣнности. Слѣдовательно μάρτυς, какъ oppositum voci ὁμολογητής, означаетъ того, кто возвѣщаетъ истину не общепризнанную, спорную, и при томъ возвѣщаетъ ее одинъ. А для этого требуется высокая нравственная энергія: μάρτυς занимаетъ постъ чрезвычайно важный, но и весьма отвѣтственный и опасный.

в) Таково именно было значеніе «свидѣтеля» на судѣ ветхозавѣтномъ. Девятая заповѣдь представляетъ его какъ лицо, которое можетъ сдѣлать maximum зла, какое только способенъ принести человѣкъ своему ближнему своимъ словомъ. Какая энергія нравственнаго убѣжденія требовалась отъ свидѣтеля судебнаго, какая тяжелая отвѣтственность лежала на немъ, видно изъ Второз. XVII, 7 и изъ того, что іудейскій судья, по свидѣтельству талмуда, приглашая свидѣтеля взглянуть въ лицо подсудимому, напоминалъ первому, что онъ обязанъ давать показаніе такъ, какъ будто предъ нимъ въ лицѣ подсудимаго стояло все человѣчество и судьба всего міра зависѣла отъ его, свидѣтельскаго, слова. Коротко сказать: ветхозавѣтный свидѣтель на судѣ несъ двѣ, нынѣ раздѣленныя, отвѣтственныя обязанности: 1) свидѣтеля (отвѣтъ на вопросъ о совершеніи подсудимымъ *факта*) и 2) присяжнаго (отвѣтъ на вопросъ о *вмѣняемости* факта подсудимому, приговоръ о его *виновности*).

Эта послѣдняя сторона, положеніе присяжнаго, особенно приближаетъ миссію мучениковъ къ нашему пониманію. Виновность не сознающагося въ совершеніи преступленія подсудимаго почти всегда остается не вполнѣ доказанною. Въ аргументаціи прокурора всегда остаются (еще болѣе разширяемые усиліями защитника) пробѣлы, которые съ точки зрѣ-

нія формальной логики дѣлаютъ доказательство болѣе или менѣе нерѣшительнымъ. Чтобы найти выходъ изъ этого неустранимаго положенія, законъ отъ строгихъ правилъ формально-логическихъ обращается къ живому нравственному чувству двѣнадцати избранныхъ лицъ, ставитъ ихъ, послѣ извѣстнаго осторожнаго выбора, въ положеніе, въ которомъ нравственное чутье ихъ должно развить всю свою энергію («приложу всю силу моего разумѣнія, памятуя... что долженъ дать отвѣтъ...»), и ихъ вердиктъ, такъ сказать суммированный итогъ *не логическихъ* сужденій, а *психологическаго* мышленія, ихъ различныхъ откликовъ на всю совокупность фактовъ и мыслей предъявленныхъ на судѣ, принимаетъ за юридическую истину.

Такимъ же недоказуемымъ логически положеніемъ была во дни мучениковъ истина религіозная, предъ которою индифферентная языческая интеллигенція стояла съ скептическимъ вопросомъ: «что есть истина?», а темная масса — въ безсиліи понять и оцѣнить ее. Предъ такими людьми выступили мученики, предлагая свою кровь вмѣсто доказательствъ той истины, въ которой они были убѣждены, которая для нихъ, «свидѣтелей», имѣла очевидность факта. Формальная *(психологическая)* высокая серьезность такого убѣжденія уму мыслящихъ людей должна была говорить о *содержательной* серьезности такой вѣры, должна была ставить предъ нимъ вопросъ: это убѣжденіе («вердиктъ» sui generis), эту auctoritas, не должно ли признать полновѣсною замѣною недостающихъ логическихъ аргументовъ? А разъ мыслящій индифферентистъ крѣпко задумался надъ религіозными вопросами, какъ надъ серьезными, онъ уже стоялъ на пути къ христіанству. Если же вмѣсто холодной интеллигенціи стояла простая масса, то одушевленіе мучениковъ поражало ее болѣе, чѣмъ представителей первой, и заставляло ее относиться къ совершавшемуся факту съ тѣмъ съ безмолвнымъ благоговѣніемъ, которое было уже половиною обращенія. Слова Тертулліана: «semen est sanguis christianorum» выражаютъ глубокую психологическую истину и вмѣстѣ—историческій фактъ [1]).

[1]) Едва ли имѣло мѣсто въ понятіи „μάρτυς“ значеніе мучениковъ, какъ судебныхъ свидѣтелей въ буквальномъ смыслѣ этого слова, поскольку они, какъ очевидцы, показывали на судѣ даже подъ пыткою (что сообщало ихъ показанію юридическое значеніе, не смотря на ихъ общественное положеніе), что у христіанъ ничего худого (ср. три flagitia) не дѣлается (Eus. h. e. V, 1. 19). Эти заявленія ad acta (по общему

2. Причины гоненій на христіанъ.

Другую партію въ борьбѣ между христіанствомъ и язычествомъ представляло римское государство, и если смотрѣть на дѣло съ точки зрѣнія государства, то многое представится въ особомъ свѣтѣ. Прежде всего насъ поразитъ не жестокость гоненій и ихъ множество. Напротивъ, приходится ставить вопросъ, почему государство мало преслѣдовало христіанъ, почему свой долгъ оно исполняло слабо. Мы видимъ, что волны противъ христіанъ возвигаются, но раздѣляются на двѣ половины. Если возбуждался противъ христіанъ народъ, то вступалось за христіанъ государство, и наоборотъ. Съ полною массою враговъ церковь никогда не имѣла дѣла, исключая времени Діоклетіана, когда язычество въ послѣдній разъ и во всей силѣ выступило противъ христіанства.

Судьба христіанства въ римской имперіи опредѣлялась въ общемъ участіемъ трехъ факторовъ: отношеніемъ къ нему простого народа, римскаго государства и греко-римской интеллигенціи.

1) Отношеніе къ христіанству простого народа.

Отношеніе простого народа къ христіанству на первыхъ порахъ, когда о немъ ничего положительнаго не было извѣстно, является совершенно понятнымъ и характернымъ для темной массы. Простолюдинъ наиболѣе сохранилъ остатковъ прежней вѣры, даже обостренной и приподнятой, которая немного отличалась отъ суевѣрія. Теоретическіе вопросы: есть ли Богъ, и тѣ боги, которыхъ чтитъ государство, заслуживаютъ ли почитанія,—лежатъ внѣ народнаго кругозора. Народу было ясно только одно, что существуетъ нѣчто, посылающее благо и зло, чаще зло; поэтому это нѣчто слѣдуетъ задабривать, а задабрить можно только традиціонными средствами — исполненіемъ тѣхъ или другихъ церемоній. Разъ явилось христіанство, препятствовавшее исполненію этихъ постановленій, народу стало ясно, что боги въ виду этого прогнѣваются и накажутъ не однихъ христіанъ, но и всю имперію. Такимъ образомъ христіанство явилось величиною опасною, съ которою нужно было бороться и «десными и шуіими».

правилу „заносимыя въ протоколъ“) впослѣдствіи являлись историческимъ свидѣтельствомъ о христіанахъ и весьма вѣроятно имѣли вліяніе на исходъ борьбы между язычествомъ и христіанствомъ.

А что христіане были опасны, это для народа было несомнѣнно, во-первыхъ, потому, что на нихъ падало обвиненіе въ безбожіи (ἀθεότης), не въ юридическомъ смыслѣ, а въ буквальномъ, примитивномъ смыслѣ—въ смыслѣ людей невѣрующихъ, не признающихъ боговъ. Это обвиненіе проистекало изъ того факта, что христіане не кланялись богамъ и не имѣли храмовъ. Затѣмъ слѣдуетъ обвиненіе въ такъ называемыхъ тіэстовскихъ вечеряхъ (θυέστεια δεῖπνα); выраженіе это имѣетъ связь съ извѣстной легендой о царѣ Тіэстѣ, который, желая испытать всевѣдѣніе Юпитера, предложилъ ему зарѣзать собственнаго сына. Это—народное представленіе о таинствѣ евхаристіи. Передавали, что христіане питаются какою-то кровью, слѣдовательно, они закалаютъ младенцевъ. Если же они и говорятъ о какомъ-то хлѣбѣ, то это значитъ только, что они посыпаютъ младенцевъ мукою, чтобы убить ихъ болѣе смѣлою рукою. Третье—самое гнусное обвиненіе—въ эдиповскихъ смѣшеніяхъ (οἰδιπόδεια μίξεις). Въ основѣ термина лежитъ извѣстная легенда объ Эдипѣ и его позорномъ бракѣ съ матерью. Основой для обвиненія христіанъ въ этомъ преступленіи послужили вечери любви. Подозрѣвали, что христіане на своихъ собраніяхъ предаются страшному разврату, дальнѣйшимъ послѣдствіемъ чего является уничтоженіе дѣтей. Выходило, что они развратники, человѣко-ненавистники, безбожники. Подозрѣваемые въ такихъ преступленіяхъ, христіане являлись въ глазахъ простого народа ненавистными для боговъ и виновными отсюда во всѣхъ общественныхъ бѣдствіяхъ. Въ Африкѣ даже сложилась пословица: «не даетъ Богъ дождя, такъ пойдемъ на христіанъ». Разольется ли Тибръ до городскихъ стѣнъ — «христіанъ ко львамъ». Являлся вопросъ: да можетъ ли быть что-нибудь доброе отъ такого народа? не подлежитъ ли онъ истребленію?

Какъ могли возникнуть такія дикія представленія—съ психологической стороны представляется совершенно понятнымъ. Жизнь простого народа отличается особенною открытостію, все дѣлается наружу, и малѣйшая попытка совершать что-либо скрытно возбуждаетъ подозрѣніе. Закрытый характеръ христіанскаго богослуженія и христіанскихъ таинствъ имѣлъ ту невыгодную сторону, что народъ въ этихъ тайнахъ заподозрилъ худое. Къ своему удивленію, мы находимъ много аналогичныхъ явленій, что народъ склоненъ въ таинственности заподозрѣвать всегда худое. Доказательство этого даетъ исторія самого

христіанства. Кажется, сами христіане, достаточно пострадавшіе отъ этихъ неблагопріятныхъ представленій о своемъ богослуженіи, должны бы быть болѣе чѣмъ осторожны. Между тѣмъ мы встрѣчаемъ, что христіанскіе полемисты обвиняютъ во всѣхъ подобныхъ гнусностяхъ гностическія секты, будто онѣ предаются всѣмъ указаннымъ порокамъ. Дѣло не ограничивается однѣми сектами, оно простирается на цѣлыя исповѣданія: такъ, напр., извѣстно обвиненіе противъ евреевъ въ употребленіи ими крови христіанскихъ младенцевъ. Египетскіе христіане склонны подозрѣвать въ гнусныхъ преступленіяхъ и само язычество: говорили, что и тамъ была въ употребленіи кровь младенцевъ. Въ исторіи подобныя обвиненія не кончаются какими-нибудь средними вѣками, они встрѣчаются и въ XIX столѣтіи. Около Шираза въ Персіи есть противушіитская мусульманская секта, называющая себя «людьми истины». Къ мусульманамъ она относится враждебно, имѣетъ свой особый бытъ, свое богослуженіе, и вотъ мусульманскіе муллы разсказываютъ о ней всѣ тѣ скверности, которыя были выдуманы язычниками о христіанахъ. Но и сами «люди истины», вышедшіе изъ Курдистана, обвиняютъ въ подобныхъ же преступленіяхъ существующую въ Курдистанѣ секту огнетушителей.

Такимъ образомъ, по тѣмъ или другимъ основаніямъ, въ мѣру своего умственнаго невѣжества и убожества, народъ составилъ дурныя представленія о христіанахъ. Мало-по-малу волна дурныхъ представленій поднималась все выше и выше, изъ подземелій проникла въ гостинныя. Если бы народъ имѣлъ свободныя руки, то исторія христіанства обратилась бы въ уличную бойню, и христіанство было бы истреблено безъ остатка. Но само государство поставило на первыхъ порахъ свою державную силу между христіанствомъ и простымъ народомъ и свело ярость народа до minimum'а.

2) Отношеніе къ христіанству правительства.

Вопросъ объ отношеніяхъ къ христіанству языческаго правительства и въ научной литературѣ не безъинтересный. Въ 50-хъ годахъ нынѣшняго столѣтія этотъ вопросъ никому не приходилъ въ голову въ такомъ объемѣ, какъ теперь. Недавно умершій [1897] французскій археологъ Л е б л а н ъ первый обстоятельно изслѣдовалъ юридическій базисъ для преслѣдованія христіанъ въ римской имперіи (Le Blant, Sur les bases

juridiques des poursuites dirigées contre les martyres. Paris 1866). Его трудами воспользовался нѣмецкій ученый Францъ Гёррес (Fr. Görres), помѣстившій въ Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer проф. Крауса (B. I. 1880) статью о преслѣдованіяхъ противъ христіанъ, въ которой въ короткихъ чертахъ выразилъ тѣ результаты, къ которымъ пришелъ французскій изслѣдователь. Результаты этихъ трудовъ были приняты во вниманіе въ обстоятельномъ изслѣдованіи о состояніи христіанства до Діоклетіана, принадлежащемъ перу Неймана (C. Neumann, Der römische Staat und die allgemeine Kirche. I. Leipzig 1890). Повидимому, этотъ ученый получилъ солидное юридическое образованіе, такъ какъ онъ въ юридическихъ вопросахъ чувствуетъ себя въ своей сферѣ. Насколько важенъ его трудъ, видно изъ того, что знаменитый Моммсенъ счелъ нужнымъ восполнить его при помощи своихъ колоссальныхъ познаній въ римскихъ древностяхъ и написалъ въ свою очередь статью «О религіозномъ преступленіи по римскому праву» (Der Religionsfrevel nach römischem Recht въ Historische Zeitschrift 1890), которая составляетъ эпоху въ исторической литературѣ о положеніи христіанъ въ римской имперіи, какъ составляетъ эпоху все, что выскажетъ Моммсенъ въ области римской исторіи. Такимъ образомъ въ этомъ отдѣлѣ церковной исторіи труды Моммсена и Леблана не должны быть кому-либо неизвѣстны.

Взгляды, высказываемые въ этихъ изслѣдованіяхъ, на незрѣлые умы способны производить то странное впечатлѣніе, что однимъ казалось, что христіанамъ въ римской имперіи жилось хорошо, такъ какъ къ нимъ относились по закону, какъ будто понятіе «законъ» совпадаетъ съ понятіемъ идеальной справедливости; другіе вынесли то впечатлѣніе, что съ христіанами такъ и слѣдовало поступать. Между тѣмъ все сводится къ слѣдующему: гоненія не были ни уличной бойней, ни народной травлей; и не всякій встрѣчный и поперечный могъ дѣлать, что ему угодно; напротивъ, съ точки зрѣнія римскаго уголовнаго права, преслѣдованія были облечены въ форму судебнаго приговора, а всякій судъ съ его модификаціями совершался по закону. Слѣдовательно, гоненія были закономѣрнымъ явленіемъ и ничего болѣе этого воззрѣніе Леблана и Моммсена не утверждало. Менѣе всего оно защищало римское государство, менѣе всего оно обвиняло христіанъ въ томъ, что они вызывали гоненія. Трагизмъ этой исторіи за-

ключается въ томъ, что христіанство явилось въ міръ, какъ царство не отъ міра сего, т. е. какъ церковь. Оно не принесло съ собой никакой политической программы, но въ принципѣ должно было уживаться со всѣми формами государственнаго устройства, потому что на знамени христіанства было написано: «*нѣсть власть аще не отъ Бога, сущія же власти отъ Бога учинены суть*» (Римл. хіп, 1). Государство не должно было сталкиваться съ христіанскою церковію, а между тѣмъ оказывается, что оно собственно и вело борьбу съ церковью.

Общія причины гоненій на христіанъ со стороны правительства.

Исторія говоритъ намъ, что языческіе боги ко времени появленія христіанства потеряли довѣріе общества. Даже жрецы часто являлись скептиками. Искренняя вѣра стала считаться признакомъ неразвитости. Тѣмъ не менѣе мы видимъ гоненія на христіанъ и отъ просвѣщенныхъ императоровъ: дома Антонина, Декія, Діоклетіана. Чѣмъ же они руководились, преслѣдуя христіанъ? Предположеніе простой солидарности съ народомъ здѣсь не можетъ служить объясненіемъ: первоначально правительство старалось сдерживать ненависть массъ къ христіанамъ въ законныхъ размѣрахъ и только уже послѣ, когда при большемъ знакомствѣ съ христіанствомъ народъ пересталъ ненавидѣть, имперія стала сама преслѣдовать христіанъ. Невозможно, слѣдовательно, видѣть здѣсь одно приспособленіе къ народнымъ предразсудкамъ. Невѣроятно противодѣйствіе и изъ однихъ религіозныхъ мотивовъ: христіанство, конечно, противоположно язычеству, но, вѣдь, терпѣли же римляне и іудейство, религію не менѣе исключительную. Отсюда естественно допустить какія-нибудь другія основанія для гоненія на христіанъ со стороны правительства. Хотя вѣрно, что жрецы и интеллигенція языческая холодно относились къ своей религіи, однако вѣрно и то, что христіанъ преслѣдовали за отрицательное отношеніе къ языческимъ богамъ. Тертулліанъ, наиболѣе компетентный и проницательный умъ между апологетами, говоритъ, что главная и даже единственная причина преслѣдованія христіанъ заключается въ отрицаніи ими римскихъ боговъ.

Объясненіе заключается въ томъ, что въ римской имперіи не было величины, равной церкви, т. е. не было церкви языческой. Что у христіанъ относилось къ сферѣ церковной дѣя-

тельности, то въ Римѣ относилось къ сферѣ дѣятельности государственной. Жрецы, понтифики, фламины были государственные чиновники; поэтому въ силу исторической необходимости тотъ вызовъ, который христіанская церковь бросила языческой вѣрѣ и на который должна была отвѣтить языческая церковь, приняло государство, такъ какъ въ римской имперіи церкви не существовало. Это и повело къ борьбѣ церкви съ государствомъ. Христіанство не предъявляло никакой программы, не предъявляло никакихъ требованій, но это нужно понимать съ оговоркою. Какъ величина бытовая, существовавшая при извѣстныхъ условіяхъ, христіанство требовало извѣстной льготы, только это требованіе обнаруживалось въ связи съ особыми обстоятельствами. Прямо оно предъявляло только одно положеніе, что религія есть дѣло личныхъ убѣжденій и личной совѣсти. Римская имперія отвѣчала противоположнымъ тезисомъ: религія устанавливается не индивидуумомъ, а народомъ, или его представителями въ государствѣ. Если бы римская имперія согласилась сдѣлать уступку и ввела бы тезисъ христіанства въ свое законодательство, тогда борьба была бы невозможна. Но римская имперія этого не сдѣлала по обстоятельствамъ, въ значительной мѣрѣ формальнымъ.

Исторія свидѣтельствуетъ о скептическомъ отношеніи языческой интеллигенціи къ религіи. Но, не смотря на скепсисъ, эти люди предпочитали лицемѣріе отпаденію отъ прежней вѣры. Объяснять эту приверженность изъ корыстныхъ мотивовъ нельзя (жрецы проходили часто и другія государственныя должности, которыя бывали важнѣе и жреческихъ). Причина этой приверженности къ религіи лежитъ въ томъ, что языческая религія была государственною въ преимущественномъ смыслѣ слова. Римъ не только признавалъ свою религію: идея государственности тѣсно переплелась у него съ идеею религіи. Все прошлое римскаго государства протекло sub auspiciis deorum: во времена же имперіи явился культъ самого Рима и императоровъ: сама государственность, слѣдовательно, сдѣлалась предметомъ религіознаго почитанія. Отмѣна религіи, казалось, грозила паденіемъ славному римскому государству. Вотъ почему образованные люди считали необходимымъ поддерживать государственную религію; это было для нихъ дѣломъ политической необходимости. Такъ pontifex P. Mucius Scaevola (100 г. до Р. Х.) указывалъ три вида религіи: 1) религію миѳологіи, которая годилась только для сце-

ническихъ сюжетовъ, 2) философскую религію, которая могла быть даже опасна для государственности, и 3) политическую религію, какъ поддержку существующихъ учрежденій: она то, по мнѣнію Котты, и должна быть сохраняема. Въ этомъ смыслѣ высказывался и Варронъ (50 л. до Р. Х.). Сенека выразился, что во всякомъ случаѣ мудрый человѣкъ долженъ соблюдать обряды не потому, чтобы они были угодны Богу, а потому что это предписываетъ законъ. Такимъ образомъ, въ государственномъ прошломъ Рима были основанія для поддержки языческой религіи.

Другимъ мотивомъ къ сохраненію языческой религіи былъ консерватизмъ римскаго характера, граничившій съ крайнимъ формализмомъ. У римлянъ было инстинктивное уваженіе ко всему преданному и во имя этого преданнаго они часто мирились съ его неудобствами въ настоящемъ. Нелюбовь къ новшествамъ сказывалась даже въ мелочахъ: такъ для лицъ, производящихъ государственной переворотъ, они не установили другого понятія, какъ rerum novarum molitores, а буквально это означаетъ людей, вводящихъ новыя вещи. Консерватизмъ сказывался даже въ томъ, что когда римлянинъ подавалъ голосъ въ какомъ-нибудь законодательномъ собраніи, отвергая какой либо новый законопроектъ, то онъ писалъ на черепкѣ, или на другомъ какомъ орудіи, которымъ производилась подача голосовъ: «А» (т. е. antiquo), я отвергаю, отрицаюсь, буквально: я держусь за старое. Въ религіозной обрядности употреблялись устарѣлыя выраженія, мало понятныя и самимъ жрецамъ. Религія стала политическою силою и часто становилась средствомъ борьбы въ рукахъ патриціевъ. Такъ, напр., если нужно бывало отклонить какое-нибудь постановленіе народнаго собранія, то день, въ который происходило собраніе, объявляли днемъ несчастнымъ; тогда плебеи, хотя понимали, что это ложь, но покорялись. Во время императоровъ часто религіозныя побужденія угрожали народными возстаніями. Тиберій во время одного наводненія не спросилъ Сивиллиныхъ книгъ и тѣмъ подалъ поводъ къ народному волненію.

Разновидностію римскаго консерватизма былъ формализмъ, уваженіе къ старой формѣ. Въ области права онъ породилъ различныя фикціи; не издавая новыхъ законовъ, подъ старые подводили непредусмотрѣнныя ими явленія новаго порядка. Римскій народъ крѣпко стоялъ за старыя формы даже тогда, когда содержаніе измѣнилось существенно. Такъ,

напр., зависимость жены отъ мужа формулировалась не какими-нибудь точными законами, а положеніемъ, что жена становилась мужу вмѣсто дочери. Архаическіе остатки замѣчались въ продажѣ и покупкѣ товаровъ. Древнѣйшая форма торговли была мѣновая: за извѣстные товары предлагали другіе товары, а за нѣкоторые—мѣдь: но эта мѣдь, обращавшаяся въ кускахъ, не имѣла значенія государственной монеты, она вѣсилась, и этотъ обычай взвѣшиванія удержался и тогда, когда была введена опредѣленная монета—серебряный динарій: важныя сдѣлки по старому совершались per aes et libram (взвѣшивалась мѣдь). Иностранецъ, не имѣвшій ни суда, ни защиты (hospes=hostis), могъ судиться съ обидѣвшимъ его римляниномъ, выдавъ себя за римскаго гражданина, и законъ допускалъ эту фикцію. Всѣ законы, когда-либо издававшіеся, принципіально сохраняли свою святость, но ихъ примѣняли или не примѣняли, смотря по обстоятельствамъ.

Въ силу такого консерватизма за поддержку государственной религіи стояли и самые интеллигентные люди. Меценатъ далъ Августу такой совѣтъ: «почитай боговъ самъ по обычаю предковъ и другихъ принуждай (ἀναγκαζε) къ тому же, ненавидь и наказывай тѣхъ, кто вводитъ чужихъ боговъ». Были и законы такого же характера; такъ въ одномъ изъ законовъ XII таблицъ запрещаются частные культы иностранныхъ божествъ: «separatim nemo habessit deos; neve novos, neve advenas, nisi publice adscitos; privatim colunto».

Сама по себѣ римская религія поражаетъ насъ своей индивидуалистичностью въ извѣстномъ смыслѣ. Кромѣ боговъ, такъ сказать, общегосударственныхъ, были боги мѣстные, лары и пенаты, простиравшіе свое вліяніе только на извѣстный родъ (gens), такъ что римлянка, выходившая замужъ, оставляла культъ своего gentis и принимала культъ новой семьи и такимъ образомъ какъ бы перемѣняла свое вѣроисповѣданіе. Каждая мѣстность, каждый городъ имѣли своихъ боговъ, такъ что боги Рима были богами только этого города и при томъ такъ, что не только не требовали поклоненія со стороны негражданъ, но даже исключали его. На праздничныхъ торжествахъ ликторъ предъ принесеніемъ жертвы богамъ обыкновенно провозглашалъ: «hostis, vinctus, mulier, virgo exesto», т. е. чужестранецъ, узникъ, женщина, дѣвушка пусть уходятъ прочь. И самые гимны, которые пѣлись послѣ этого, исполнялись на древнемъ, устарѣвшемъ латинскомъ языкѣ. Hostis

употреблено здѣсь не въ смыслѣ врага, а въ смыслѣ чужестранца, въ томъ же смыслѣ, въ какомъ у насъ въ древности употреблялось слово «гость»; vinctus, т. е. человѣкъ несвободный; mulier и virgo не могли участвовать въ торжествѣ, какъ существа неполноправныя. И если бы иностранецъ захотѣлъ чествовать, напр., Юпитера Stator'а или Юпитера Капитолійскаго, то для этого онъ долженъ былъ просить дозволенія сената; такой чести удостоенъ былъ, напр., идумеянинъ Иродъ. Вообще чтить римскихъ боговъ имѣли право только римскіе граждане.

Но признавая религію государственною, римляне уважали и религіи другихъ народовъ и не претендовали на исключительное ея господство. Покореннымъ народамъ они оставляли ихъ религію, всякія перемѣны здѣсь они считали святотатствомъ; римскіе боги уживались на ряду съ другими богами. Къ тому же всѣ политеистическія религіи не исключительны и римляне отожествляли боговъ разныхъ народовъ съ своими богами, и если нѣкоторые боги не могли быть отожествлены, то они были осмѣиваемы, но не преслѣдуемы (культъ животныхъ въ Египтѣ). Исторія Рима представляетъ изъ себя исторію постепеннаго развитія civitas Roma отъ незначительной республики до степени обширной всемірной монархіи. Для того, чтобы завоевать тотъ или другой городъ, римляне старались задобрить, такъ сказать, переманить въ свой лагерь боговъ этого города, и по мѣрѣ того, какъ завоевывались новыя области, расширялось римское небо, римскій пантеонъ. Юлій Цезарь о галльскихъ, Тацитъ о германскихъ богахъ говорятъ, какъ о богахъ римскаго пантеона подъ римскими именами. Даже когда они подчинили себѣ Грецію, то и здѣшняя религія оказалась весьма сходною съ римской, такъ что скоро получилось отожествленіе Юпитера съ Зевсомъ, Минервы съ Аѳиной-Палладой и пр. Отсюда и утвердился навыкъ—принимать боговъ побѣжденныхъ народовъ въ свой пантеонъ. Когда завоеванія распространились на востокъ, то отожествлять римскихъ боговъ съ богами восточныхъ народовъ, у которыхъ религія была весьма отлична отъ римской, стало дѣломъ труднымъ. Но римляне, не дѣлая покоренныхъ народовъ римскими гражданами, не обязывали ихъ исповѣдывать и римскую религію. Считалось совершенно достаточнымъ и того, если они остаются вѣрными старымъ богамъ. Тѣми принципами, по которымъ жилъ Римъ и руководился въ своей

внутренней жизни, онъ руководился и въ отношеніи къ покореннымъ народамъ.

Особенный характеръ римской религіозности объясняетъ возможность поддержки государственной религіи при упадкѣ вѣры. Римскую религіозность нельзя назвать въ строгомъ смыслѣ вѣрою, какъ религіознымъ убѣжденіемъ въ существованіи Бога и воздѣйствіи Его на человѣка. Въ римской религіозности главное не вѣра, а культъ, внѣшнее отношеніе къ Божеству. Скептицизмъ не вносилъ глубокаго противорѣчія въ душу почитателей отечественныхъ боговъ. Поэтому и скептикъ могъ безъ затрудненія исполнять религіозную обрядность (Cotta). Римляне чествовали своихъ боговъ не изъ чувства любви и уваженія, а просто потому, что такъ водилось: обычай (συνήθεια) здѣсь рѣшалъ все. Чествованіе же другихъ боговъ не было обязательнымъ для римлянъ; требовалось лишь чтить своихъ боговъ по отечественнымъ установленіямъ. Въ принципѣ религіозныхъ воззрѣній лежала возможность для государства принуждать римлянъ чтить своихъ боговъ, которая переходила въ обязанность для нихъ не допускать почитанія другихъ боговъ. Этого и требуютъ законы двѣнадцати таблицъ, которые ясно запрещаютъ чтить другихъ боговъ, кромѣ собственныхъ, и вводить другіе культы, кромѣ установленныхъ государствомъ. Но на дѣлѣ этого принужденія не было, такъ какъ патріотизмъ могъ доказываться и другими формами, кромѣ почитанія боговъ. Въ сущности римляне руководились принципомъ: injuria deorum diis cura (=за оскорбленіе боговъ пусть боги и мстятъ).

Такимъ образомъ, государственный характеръ религіи, консерватизмъ и формализмъ римскаго характера и римская религіозная поверхностность—вотъ опоры для борьбы язычества съ христіанствомъ. Слѣдствія, вытекавшія изъ такихъ воззрѣній на религію, для положенія христіанъ въ римской имперіи, ясны.

Всѣ другіе культы, кромѣ установленныхъ государствомъ, были терпимы, но не пользовались правомъ пропаганды въ Римѣ. Египтяне, напримѣръ, могли проповѣдывать свою религію между сирійцами; но совсѣмъ другое дѣло было, если пропаганда практиковалась въ Римѣ: пропагандистовъ выгоняли изъ Рима. Такъ въ 170 году до Р. Х. былъ разрушенъ въ Римѣ храмъ Исиды; въ 132 г. фригійскіе жрецы были отправлены обратно. И вообще римлянинъ былъ про-

тивъ пропаганды въ Римѣ. Если же такіе случаи преслѣдованія за пропаганду повторялись не часто, именно въ тѣхъ только случаяхъ, когда пропаганда принимала скандальный характеръ, то это зависѣло отъ общаго характера политеизма: многобожіе вообще не ревниво. Въ сущности римлянинъ могъ поклоняться Юпитеру и Минервѣ и вмѣстѣ Исидѣ египетской и не считался отступникомъ.

Въ религіозной римской политикѣ камнемъ преткновенія явилось покореніе іудейскаго народа. Въ римскомъ пантеонѣ были собраны національные боги всѣхъ покоренныхъ народовъ, что дѣлалось въ видахъ ассимиляціи послѣднихъ; лишь одного еврейскаго Іеговы не было: евреи не позволяли помѣщать Его изображеніе и сами настойчиво уклонялись отъ поклоненія римскимъ богамъ. Пытались было отождествить Іегову, на основаніи звукового сродства, съ Ζεὺς Σαβάζιος котораго чествовали въ средней Малоазіи: въ Асіи, Памфиліи, Исавріи, Писидіи и пр.: тамъ онъ былъ въ большой славѣ. Но здѣсь мы видимъ скорѣе недоразумѣніе, чѣмъ тенденцію. Но для евреевъ у римлянъ были оправданія; религія евреевъ была религія національная и при томъ древняя, посягать на которую считалось нечестіемъ; къ тому же евреи занимали важный политическій клинъ, являвшійся для Рима оплотомъ для восточныхъ завоеваній. Отсюда еврейскую религію римляне, скрѣпя сердце, признавали религіей дозволенной (licita). Эту льготу предоставили еврейскому народу тѣмъ охотнѣе, что обряды ихъ казались странными и грязными, и потому думали, что они не будутъ имѣть прозелитовъ среди другихъ народовъ и могутъ лишь отталкивать всякаго высокомѣрнаго аристократа римлянина. Поэтому единобожіе іудея было ему предоставлено. Мало-по-малу, по разнымъ обстоятельствамъ, эта терпимость переходила даже въ покровительство. Извѣстно, что нѣкоторые—неевреи—стали принимать іудейскіе обряды, хотя это были только явленія частныя. Во всякомъ случаѣ за іудействомъ оставалось то право, что это была религія древняя, и потому было бы явленіемъ несправедливымъ, если бы потомки перестали исповѣдывать Бога своихъ предковъ.

Обстоятельства измѣнились, когда появилось христіанство. Къ іудейству римляне должны были отнестись болѣе снисходительно, чѣмъ къ христіанству, такъ какъ христіане, въ ихъ глазахъ, казались отступниками отъ іудейской религіи. Религія сродная съ іудействомъ, далеко не симпатичнымъ для

римлянъ, христіанство существенно отличалось отъ него такими чертами, которыя ставили его въ глазахъ римскаго права и философіи несравненно ниже іудейской религіи. Оно не имѣло за себя правъ исторической давности; оно было religio nova, столь антипатичное для римскаго консерватизма «новшество». Оно не было и религіею одного народа, а напротивъ жило только прозелитами изъ другихъ религій. То, что римское государство и въ другихъ національныхъ и дозволенныхъ культахъ всегда по принципу разсматривало какъ злоупотребленіе предоставленною имъ свободою, для христіанства составляло единственно мыслимый modus vivendi. Въ другихъ религіяхъ пропаганда была случайнымъ правонарушеніемъ, для христіанства же—необходимостію самаго его положенія въ исторіи. Христіанъ всегда укоряли этимъ недостаткомъ историческаго и національнаго характера въ ихъ религіи. Національный базисъ имѣлъ у римлянъ громадное значеніе: такъ, когда Іерусалимъ былъ взятъ Титомъ и Іудея потеряла свое самостоятельное значеніе даже въ качествѣ провинціи, то уже исчезаютъ отмѣтки, что такой-то—іудей; объ іудеяхъ стали говорить такъ: «которые нѣкогда были іудеями»; для римлянъ это были уже перегрины, а не іудеи, нѣчто чуждое римскому міру. Съ тѣмъ большимъ неодобреніемъ римляне должны были относиться къ христіанамъ, право на существованіе которыхъ было слишкомъ шатко. И вотъ этотъ прозелитирующій характеръ христіанства и привелъ его въ столкновеніе съ римскими государственными постановленіями.

Въ концѣ концовъ всѣ разсужденія римлянъ на счетъ христіанъ сводились къ тому, что христіане не внесли въ міръ ничего хорошаго, а только воплотили въ себѣ самую дурную сторону іудейства—страсть къ раздорамъ. Христіане представляли собою самый безпокойный элементъ общества. И если бы не было культурнаго міра, то, по мнѣнію римлянъ, они не замедлили бы перессориться между собою. Такимъ образомъ, христіанство проигрывало въ сравненіи съ іудействомъ. Какъ ни мало симпатично было іудейство, напр., Кельсу, но при сравненіи съ христіанствомъ онъ отдаетъ евреямъ преимущество. «Іудеи составляютъ особую народность и, установивъ свои мѣстные законы, и до сихъ поръ держатся ихъ. Они хранятъ религію, какую ни есть, но все же свою отечественную (πάτριον), и въ этомъ отношеніи поступаютъ какъ всѣ прочіе люди: потому что всякій держится своихъ національныхъ

обычаевъ. Да такъ и должно быть: нельзя же каждому разсуждать по своему, какъ ему на умъ пришло, а нужно соблюдать законы, установленные для цѣлаго общества. Всѣ страны въ свѣтѣ издавна подчинены своимъ правителямъ и должны руководствоваться ихъ установленіями: разрушать мѣстныя исконныя учрежденія было бы беззаконіемъ (οὐχ ὅσιον)» (Orig. c. Cels, V, 25)). Въ христіанствѣ Кельсъ видитъ партію, отдѣлившуюся отъ своего національнаго корня (іудейства) и унаслѣдовавшую отъ него наклонность къ раздорамъ (στάσις). Если бы, думаетъ Кельсъ, всѣ люди захотѣли сдѣлаться христіанами, то сами христіане не захотѣли бы этого. При такихъ взглядахъ римское государство могло лишь поддерживать іудеевъ въ борьбѣ ихъ противъ христіанъ, видя въ послѣднихъ ренегатовъ іудейства.

Могли ли быть какія либо основанія у римскаго правительства къ снисхожденію въ отношеніи къ христіанамъ? Христіане могли требовать вѣротерпимости или во имя истины, или во имя свободы совѣсти. Но для правительства христіанство оставалось религіею ложною: для римлянъ давность была однимъ изъ критеріевъ истинности религіи. Традиціонной классической συνήθεια—давность—христіанство противопоставило свою ἀλήθεια; а міръ стоялъ предъ нимъ со своимъ скептическимъ вопросомъ: что̀ есть истина? Слѣдовательно, первое основаніе апологетовъ было лишь petitio principii съ точки зрѣнія язычниковъ. А священное право свободы совѣсти, которое такъ краснорѣчиво защищалъ Тертулліанъ, было слишкомъ высокою и для римскаго правительства невозможною точкою зрѣнія. Государство имѣло право устанавливать и узаконять религіозные культы. Христіанство, отвергшее государственную религію, вмѣстѣ съ тѣмъ посягало на это право Рима. Требованіе имъ свободы личнаго убѣжденія въ дѣлѣ религіи могло казаться требованіемъ неразумнымъ и непонятнымъ съ точки зрѣнія классическаго міра. Если польскій панъ чеканилъ свою собственную золотую монету чудовищной величины, то это носило характеръ панской дури. И претензіи христіанъ въ этомъ случаѣ римскимъ правителямъ казались подобными тому, какъ если бы въ наше время кто нибудь пожелалъ себѣ права чеканить свою монету; культъ и религію устанавливаетъ не индивидуумъ, а государство, подобно тому какъ право чеканить монеты принадлежитъ также государству. Такимъ образомъ, возставая противъ религіи государственной, христіане

становились виновными въ государственномъ преступленіи. Они—принципіально враги государства, qui puniendi sunt. Ясно, какъ можно было при такомъ взглядѣ на христіанъ освѣщать нѣкоторыя особенности ихъ жизни: ихъ ночныя собранія, ихъ ожиданія царя, уклоненіе нѣкоторыхъ христіанъ отъ военной службы.

Начало христіанства было дурною рекомендаціею для него. Что можно было хуже сказать о христіанахъ, чѣмъ то, что говорилъ о нихъ въ своихъ Анналахъ Тацитъ: «Auctor nominis ejus Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio affectus est» (XV, 44)? Пилатъ имѣлъ полномочія царской власти и казнилъ І. Христа. Ergo: какое могло быть снисхожденіе тѣмъ, которые покланяются казненному Пилатомъ? Никакого. «Христіане, какъ Богу, покланяются тому, кто, какъ преступникъ, казненъ римскимъ законнымъ прокураторомъ»,—вотъ какой былъ взглядъ на христіанство, какъ на религію, въ оффиціальныхъ сферахъ государства.

Но если христіане—враги государства: почему же гоненія на нихъ были относительно слабы? Такъ спрашиваетъ и Тертулліанъ: «Если ты христіанъ осуждаешь, то отчего же ихъ не разыскиваешь? а если не разыскиваешь, то почему и не освобождаешь»? Дѣйствительно, это была логическая непослѣдовательность, но психологически легко понятная, съ точки зрѣнія человѣчности даже весьма почтенная, а въ политикѣ и весьма обыкновенная. Въ опасность со стороны христіанъ, въ ихъ дѣйствительную чисто политическую враждебность Риму, правительство въ большинствѣ случаевъ просто не вѣрило, какъ не довѣряло и тѣмъ ужасамъ, которые разсказывала о христіанахъ народная молва. Христіане враждебны имперіи, но лишь въ области принциповъ. Но дѣйствительная жизнь по принципамъ составляетъ, можно сказать, идеалъ, къ осуществленію котораго народы только стремятся: чрезвычайно рѣдки моменты, когда народъ живетъ принципами и принимаетъ сознательно мѣры къ проведенію ихъ безъ послабленій въ выводахъ и безъ уклоненій въ частностяхъ. Съ этой именно точки зрѣнія объяснять нужно и тотъ фактъ, что положеніе христіанъ ухудшалось въ эпохи политическаго оживленія, было особенно тяжело, когда на римскомъ престолѣ возсѣдали лучшіе люди Рима, одушевленные національно-политическими идеалами. Политически преступникъ

былъ безвреденъ: кровавыя мѣры не гуманны. Когда христіане входили въ столкновеніе съ государственнымъ закономъ, ихъ казнили (нужно было поддержать авторитетъ государства); но когда ихъ можно было игнорировать, ихъ игнорировали. Но собственно только религіозное воодушевленіе могло вызвать систематическое преслѣдованіе христіанъ, а этого воодушевленія и не было. Поэтому то правительство въ началѣ само не вело активной борьбы съ христіанами, а при столкновеніяхъ съ ними народной массы оно являлось лишь судьей и при этомъ скорѣе сдерживало массы, чѣмъ возбуждало ихъ.

«Вы не имѣете права существовать» (non licet vos esse)—вотъ приговоръ правительства надъ христіанами. Положеніе христіанъ было трагическое, но не столько потому, что верховная власть была имъ враждебна, сколько потому, что подъ ихъ ногами не было твердой юридической почвы. Христіане могли существовать даже открыто, могли даже благоденствовать; но достаточно было одного доноса изъ-за мелочнаго личнаго столкновенія,—и ихъ противогосударственный характеръ выяснялся на судѣ и ихъ преслѣдовали. Собственно говоря, Риму и не надо было издавать постановленій противъ христіанъ. Ему лишь нужно было остаться на своемъ базисѣ, почитать своихъ національныхъ боговъ, чтобы возникли гоненія на христіанъ.

Юридическія основанія гоненій на христіанъ.

Римская имперія не представляла въ себѣ мѣста для свободнаго существованія христіанства. Въ чемъ же выразилось это отрицательное отношеніе римской государственности къ христіанству? Противъ христіанъ были издаваемы особыя распоряженія. Но ближайшее разсмотрѣніе правового строя имперіи выясняетъ, что христіане были бы гонимы даже въ томъ случаѣ, еслибы правительство ихъ просто игнорировало. Римское право, сложившееся гораздо раньше появленія христіанства, содержало въ себѣ немало такихъ подробностей, которыя оказывались неблагопріятными для христіанства и для всякаго другого явленія, въ этомъ отношеніи съ нимъ аналогичнаго. Если бы язычество могло выставить изъ своей среды такихъ людей, которые, признавая языческихъ боговъ, въ то же время отказались бы чтить ихъ жертвоприношеніями, то подобная секта имѣла бы шансы быть гонимою почти такъ же упорно, какъ христіанство. Это воззрѣніе на поло-

женіе христіанства въ римской имперіи, хотя элементы для него уже давно собирались въ церковно-исторической наукѣ, выставлено особенно твердо французскимъ ученымъ Леблановъ въ упомянутомъ изслѣдованіи. Христіане могли подвергаться гоненію независимо отъ какого-нибудь воздѣйствія центральнаго правительства просто потому, что къ нимъ можно было примѣнить различные пункты общаго дѣйствующаго римскаго права.

Общество христіанъ имѣло вообще характеръ collegii illiciti (преслѣдованіе по формѣ). Различныя стороны христіанскаго поведенія можно было квалифицировать то какъ sacrilegium, преступленіе противъ вѣры, то какъ crimen laesae majestatis, преступленіе противъ государства, то какъ ars magica, занятіе волшебствомъ (преслѣдованіе по содержанію).

Преслѣдованіе по формѣ. Христіанство по формѣ—церковь, а ἐκκλησία—юридически опредѣленное понятіе. Христіанство, какъ таковое, не можетъ существовать отдѣльными вѣрующими, какъ особыми единицами; они должны собираться вмѣстѣ; собранія вѣрующихъ въ церкви необходимы. Такимъ образомъ, съ точки зрѣнія римскаго правительства христіанская церковь была collegium или licitum, или illicitum. Подъ послѣдняго рода коллегіями (illicita) разумѣлись тайныя скопища, преслѣдующія противогосударственныя цѣли.

Ночныя богослужебныя собранія христіанъ имѣли внѣшнее сходство съ тѣми coetus nocturni (ночными сборищами), съ тѣми haeteriae (скопищами заговорщиковъ), противъ которыхъ издавна вооружалось римское законодательство. Уже одинъ изъ законовъ 12 таблицъ гласитъ: «si quis in urbe coitus nocturnos agitaverit, capitale esto». Этотъ законъ на практикѣ не разъ примѣнялся къ различнымъ религіознымъ обществамъ (напр. къ явившемуся въ Римѣ культу Бахуса, послѣдователей котораго заподозрили въ заговорѣ, clandestinae conjurationes). Съ ночными собраніями въ римскомъ воззрѣніи соединялось представленіе, что на нихъ затѣвается что нибудь недоброе. Тайныя собранія шли въ разрѣзъ съ исконнымъ правовымъ воззрѣніемъ римлянъ, что тамъ, гдѣ собирается римскій народъ, долженъ присутствовать оффиціальный представитель этого народа и предсѣдательствовать на этомъ собраніи. Поэтому даже во время республики римское правительство весьма неохотно давало разрѣшеніе вообще на устройство какихъ нибудь корпорацій, collegia licita.

Во время цезарей эта недовѣрчивость усилилась еще болѣе, и число подобныхъ корпорацій старались сократить до послѣдней возможности. Законы противъ гетерій издаваемы были при Юліѣ Цезарѣ и Августѣ. Когда правитель Виѳиніи Плиній просилъ императора Траяна разрѣшить устройство ремесленной артели, collegium fabrorum, въ погорѣвшей Никомидіи, главномъ городѣ Виѳиніи, — артели всего изъ 150 членовъ, притомъ исключительно изъ ремесленниковъ, за которыми должно быть постоянное наблюденіе, то императоръ отказалъ ему на томъ основаніи, что подобныя коллегіи легко превращаются въ злоумышленныя сходки (hetaeriae quam vis breves fient). Даже въ дозволенныхъ корпораціяхъ императоры старались регулировать каждую мелочь и особенно заботились о томъ, чтобы сходки ихъ не были часты (collegia funeraria не болѣе раза въ мѣсяцъ). Вообще въ недозволенныхъ коллегіяхъ римскіе юристы видѣли даже болѣе, чѣмъ заговоръ, смотрѣли на нихъ, какъ на открытый бунтъ (Ульпіанъ въ 220 г.).

Такимъ образомъ Римъ былъ вообще противъ коллегіальности. Въ сущности онъ признавалъ только открытыя коллегіи, гдѣ присутствовалъ бы представитель римской власти, чего христіанская церковь не могла позволить и ipso facto дѣлалась collegium illicitum. Отсюда и вербально недалеко до положенія: non licet vos esse (вы не имѣете права существовать). Такимъ образомъ для христіанъ первымъ препятствіемъ къ свободному существованію являлась сама церковь, и если бы Римъ не обратилъ вниманія даже на что-нибудь другое, то преслѣдовалъ бы христіанъ за участіе въ тайныхъ сборищахъ.

Съ теченіемъ времени эта сторона, однако, утратила характеръ особой остроты: жизнь брала свое и побѣждала упорство даже лучшихъ государственныхъ людей. Римъ ничего не могъ имѣть противъ благополучія своихъ членовъ, а жизнь предписывала для этого нѣкоторыя правила. Какой-нибудь чернорабочій, жившій впроголодь, требовалъ себѣ однако же приличнаго погребенія. Съ этою цѣлію были учреждены такъ называемыя похоронныя кассы. Равнымъ образомъ, желая перемѣнить мѣсто жительства и не имѣя къ этому средствъ, онъ искалъ поддержки въ особыхъ кассахъ. Противъ этого государству возражать было мудрено. И такимъ образомъ, при всемъ непріязненномъ отношеніи государства къ коллегіямъ, пользовались исключеніемъ collegia tenuiorum, корпораціи людей маленькихъ, неважныхъ, или по имущественному

положенію, или по своему общественному состоянію. Для открытія подобныхъ коллегій, кажется, не требовалось какихъ-нибудь особенно сложныхъ формальностей. Законъ признавалъ ихъ за существующія, лишь бы только въ нихъ не дѣлалось чего-либо такого, что было запрещено законами или сенатскими постановленіями Такимъ образомъ, насколько коллегіи tenuiorum не нарушали общаго римскаго права, онѣ признавались дозволенными и терпимыми.

Въ особенности римское право снисходительно относилось къ такъ называемымъ collegia funeraticia, погребальнымъ коллегіямъ. Погребеніе есть такая существенная потребность человѣка и гражданина, что отказать въ ней нѣтъ возможности кому бы то ни было. Поэтому учрежденіе братствъ, основанныхъ съ этою цѣлію, естественно начало претендовать на особое снисхожденіе и покровительство государственныхъ законовъ, и дѣйствительно дозволено было всѣмъ, не исключая и рабовъ, основывать и примыкать къ обществамъ, учрежденнымъ съ этою цѣлію и дѣлать взносы на погребеніе. Такое преимущественное уваженіе къ коллегіямъ погребальнымъ покоится на общемъ воззрѣніи римскаго права на мѣста погребенія.

Римляне всегда благоговѣли предъ могилою, хотя бы это была могила государственнаго преступника. Могила была для римлянъ «locus religiosus». Чтобы понять смыслъ этого термина, нужно оцѣнить тотъ моментъ, который входитъ въ понятіе религіи. Сколько ни ухищрялись филологи придавать ему строго возвышенное значеніе, однако корень его въ словѣ ligare—связывать, и религія, поэтому, означаетъ нѣчто сдерживающее, какъ невидимая узда, прекращающая движеніе впередъ, заставляющая иногда отступить, иногда шарахнуться назадъ. Характеръ страха лежитъ, такимъ образомъ, въ основѣ религіи. Подобно этому, если человѣкъ характеризуется, какъ «pius in matrem, religiosus in patrem», то и здѣсь это выраженіе имѣетъ тоже значеніе. Сынъ имѣетъ право быть нѣжнымъ, ласковымъ съ матерью: она все это терпитъ по самому свойству женской натуры, требующей любви и полудѣтскихъ ласкъ. Но отецъ представляетъ уже серьезную величину и требуетъ, чтобы сынъ былъ по отношенію къ нему religiosus, т. е., не врывался бы въ районъ дѣйствій отца, а благоговѣйно отступалъ бы. Отсюда религіозный характеръ храмовъ налагаетъ сдерживающую узду, а выраженіе «religio est» значитъ

«дѣлать запрещено», наоборотъ «non est religio»—«дѣлать разрѣшается». Такимъ образомъ, религія есть нѣчто отрицательное и сдерживающее, а loci religiosi—тѣ мѣста, которыя заставляютъ человѣка отступать. Внося тѣло умершаго въ какое нибудь мѣсто, говорятъ юристы, мы дѣлаемъ это мѣсто священнымъ и религіознымъ. Обращеніе подобнаго мѣста для мірскихъ цѣлей составляетъ уже профанацію, оскорбленіе государственнаго культа. Это воззрѣніе на мѣста погребенія, какъ священныя, простирается рѣшительно на всѣ мѣста, гдѣ были похоронены люди, бѣдные ли, иностранцы, или даже самые преступники.

На правахъ этого же привилегированнаго положенія существовали коллегіи подъ греческимъ названіемъ θίασοι. Это чисто религіозныя коллегіи для чествованія того или другого бога. Возникновеніе ихъ было дѣломъ естественнымъ. Римъ справедливо назывался столицею цѣлаго свѣта; притокъ иностранцевъ въ немъ былъ такъ великъ, какъ представить себѣ невозможно. Ни въ одной изъ столицъ современныхъ государствъ не замѣчается такого наплыва иностранцевъ. Кромѣ коренного населенія, въ Римѣ были такимъ образомъ и originarii, неримскіе уроженцы, гдѣ бы они ни имѣли domicilium и откуда бы ни несли свое origo. Въ самомъ Римѣ такъ назывались иностранцы, которые чтили своихъ боговъ. Они и послужили какъ бы зерномъ, изъ котораго развились дальнѣйшіе θίασοι. По примѣру иностранцевъ, и рабы могли собираться для чествованія національныхъ боговъ и съ теченіемъ времени образовали изъ себя θίασοι. Для этого нужно было заявить полицейской власти, что учреждается θίασος въ честь того или другого бога, что имѣются предстоятели (ἐπίσκοποι) и старѣйшины (πρεσβύτεροι), что собранія будутъ устраиваться такое-то количество разъ въ мѣсяцъ и т. п. Всѣ эти θίασοι дѣлали добровольные взносы въ кассу.

Такимъ образомъ, съ появленіемъ θίασοι преслѣдованія христіанъ по формѣ были все болѣе ослабляемы и, наконецъ, такъ измѣнились, что могутъ сбивать иногда съ толку лицъ безъ юридическаго образованія. Такъ, нѣкоторые думаютъ, что Галліэнъ объявилъ христіанскую религію дозволенною: ничуть не бывало. При Галліэнѣ пользовались полною безопасностью loci religiosi, мѣста, куда собирались для молитвенныхъ собраній, и на христіанскія собранія смотрѣли, какъ на θίασοι. Не нужно было издавать никакихъ законовъ каса-

тельно христіанскихъ собраній: полиціи достаточно было знать, какъ относится къ нимъ верховная власть, и дать разрѣшеніе на существованіе ихъ было очень легко. Представители полицейской власти не были обязаны допрашивать епископовъ и пресвитеровъ о религіозныхъ убѣжденіяхъ, хотя иногда прекрасно знали, что говорятъ съ епископомъ христіанъ. Ихъ дѣло было только прослѣдить, правильно ли соблюдается форма собраній, а не входить въ ихъ содержаніе. Такимъ образомъ, христіанскія собранія при этихъ условіяхъ были уже терпимы и не имѣли характера collegia illicita. Таково было положеніе христіанъ съ точки зрѣнія формы.

Нужно замѣтить, что за участіе въ гетеріяхъ было больше снисхожденія, чѣмъ за прямыя преступленія противъ государственной власти: самое наказаніе не всегда состояло въ смерти. Въ этомъ случаѣ въ римскомъ законѣ существовала очень правильная градація наказаній. Для закона существовали «honestiores», усѣкавшіеся мечемъ, и «humiliores», представлявшіе живое тѣло для амфитеатра. Если же наказаніе не сопровождалось смертною казнію, то «humiliores» подвергались ссылкѣ, въ меньшемъ случаѣ каторжнымъ работамъ съ легкими кандалами, а при болѣе тяжеломъ наказаніи—ссылкѣ ad metallum: вмѣстѣ съ этимъ они утрачивали права и на свое имущество, которое подвергалось конфискаціи. Если наказаніе падало на раба, то онъ порывалъ узы со своимъ господиномъ. Иногда вмѣсто каторжныхъ работъ слѣдовала ссылка въ нездоровую Сардинію. Если такое наказаніе падало на одного изъ honestiores, то ихъ постигало въ меньшемъ случаѣ relegatio (relegatus терялъ гражданскія права, но признавался собственникомъ своего имущества: Траянъ издалъ законъ, чтобы имущество не было конфискуемо), и какъ болѣе тяжелое наказаніе, въ случаѣ отсылки на островъ.—deportatio (deportatus терялъ всѣ гражданскія права, свое имущество и, такимъ образомъ, подвергался уголовному наказанію).

Преслѣдованіе по содержанію. Съ этой стороны христіанъ можно было преслѣдовать 1) на основаніи чисто случайныхъ поступковъ. Римляне не поощряли вообще магіи, колдовства, приравнивая ихъ къ такимъ зловреднымъ дѣяніямъ, какъ veneficium (отравленіе ядомъ). Но многія явленія христіанской жизни были таковы, что могли подать поводъ къ подозрѣніямъ. Необычайные факты мученическаго терпѣнія во время истязаній были непонятны для язычниковъ.

которые не вѣрили въ нравственную силу мучениковъ и думали, что имѣютъ дѣло съ искусными магами, натирающимися какими-то мазями, которыя дѣлаютъ ихъ способными не испытывать страданій. Нѣкоторыя подробности мученическихъ актовъ, какъ, напримѣръ, обливаніе уриною, имѣли характеръ предостереженія именно противъ магическихъ дѣйствій. Самыя священныя книги христіанъ могли быть подводимы подъ понятіе «книги маговъ». А римскій законъ угрожалъ конфискаціей домамъ, гдѣ были бы найдены подобныя книги: самыя книги были сожигаемы, а маги распинаемы на крестѣ или отдаваемы на съѣденіе звѣрямъ или сожигаемы. Подобныя обвиненія, имѣющія случайныя основанія, могли вести къ преслѣдованіямъ христіанъ.

2) Но если взять уже самое зерно христіанства, то создавалась и прямая почва, базисъ для преслѣдованія христіанъ язычниками. Прежде всего можно было доказать, что христіане не чтутъ боговъ по закону. Не только XII таблицъ, но и обычное право гласило, что добрый государь, какъ самъ долженъ чтить боговъ по законамъ, такъ равнымъ образомъ принуждать къ этому подданныхъ. Извѣстенъ совѣтъ Мецената Августу. А такъ какъ христіане отказывались отъ почитанія боговъ, то ipso facto ихъ всегда могли обвинять въ томъ, что называется у грековъ словомъ ἀθεότης, а на римскомъ языкѣ—sacrilegium (преступленіе противъ религіи). Это и является первымъ и самымъ главнымъ преступленіемъ, въ которомъ обвиняли христіанъ.

Греческое названіе преступленія противъ религіи—ἀθεότης, безбожіе, не вполнѣ выражаетъ подлинный смыслъ этого понятія, которое передается латинскимъ словомъ sacrilegium, святотатство, нарушеніе религіознаго закона, оскорбленіе святыни. По римскому праву виновными въ sacrilegium признавались тѣ, которые бы ограбили святыни (publica sacra), признанныя государственными. Это составляло уголовное преступленіе—judicium capitale, по которому въ государствѣ становилось одной головой меньше, потому что виновный или убивался, или удалялся въ изгнаніе—exilium. Exilium ставило человѣка въ такое положеніе, когда возвращеніе для него было невозможно; государство навсегда лишало его воды и огня. Но sacrilegium, какъ уголовное преступленіе, допускало слѣдующее смягченіе: проконсулъ имѣлъ право принимать въ соображеніе различіе лицъ, условій времени, пола и возра-

ста, и такимъ образомъ могъ постановить изъ возможныхъ приговоровъ или болѣе мягкій или болѣе тяжелый; но и самое легкое наказаніе было достаточно сурово.

Слово «sacrilegium» показываетъ, что въ понятіи «безбожія» на первый видъ выдвигался не положительный моментъ не убѣжденіе въ томъ, что нѣтъ Бога, не атеизмъ въ современномъ смыслѣ, а лишь отрицательный моментъ, именно фактически обнаруженное нежеланіе чтить признанное закономъ божество соотвѣтственнымъ образомъ. Этотъ внѣшній, чисто правовой моментъ собственно и былъ наказуемъ. Въ разборъ религіозныхъ воззрѣній «безбожниковъ» не входили: достаточно было одного факта, что они не почитали признаваемыхъ закономъ боговъ, чтобы подвести виновныхъ подъ законы о безбожіи. Изъ этого можно понять, въ чемъ состояла слабая сторона всѣхъ завѣреній христіанъ, что они не безбожники, что они признаютъ единаго истиннаго Бога: они защищались не противъ того, въ чемъ ихъ съ правительственной стороны обвиняли. Когда христіанъ обвинялъ простой народъ, ἀθεότης имѣло прямой и буквальный смыслъ; когда же обвиняло правительство, ἀθεότης не имѣло уже этого смысла. Апологеты обыкновенно защищались противъ ἀθεότης въ народномъ смыслѣ, но были безсильны противъ обвиненія ихъ въ sacrilegium. Государству не было дѣла до атеизма въ нашемъ смыслѣ слова. Оно видѣло только sacrilegium, и дѣйствительная виновность христіанъ въ sacrilegium, по римскимъ понятіямъ, не подлежала сомнѣнію.

Какъ извѣстно, законъ есть всегда законъ. Назначая наказаніе за преступленіе, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ намѣчаетъ и форму оправданія. Когда христіане доказывали, въ опроверженіе ἀθεότης, что они не безбожники, что они чтутъ единаго Бога и Единороднаго Сына Его, то они высказывали истину, которой законъ не оспаривалъ. Но ἀθεότης въ смыслѣ sacrilegium было преступленіемъ противъ римскаго культа. Оно обвиняло христіанъ въ томъ, что они не чтутъ боговъ, и опровергнуть этотъ фактъ можно было только фактомъ, т. е. принесеніемъ жертвы богамъ, потому что римлянинъ понималъ подъ религіею не внутреннее убѣжденіе, которое не доказуемо, а фактъ внѣшняго, обрядоваго почитанія боговъ. Обвиненіе въ безбожіи легко могло падать и на самихъ язычниковъ. Даже греки съ понятіемъ атеизма соединяли понятіе римское и понимали атеизмъ, какъ отказъ отъ принесенія

жертвы. Извѣстно, что Сократа обвиняли въ безбожіи, но изъ защитительной его рѣчи ясно, что онъ чтилъ боговъ; слѣдовательно, безбожниками признавали тѣхъ, кто отказывался приносить жертвы богамъ. Пиѳагоръ легко подвергнулся обвиненію въ безбожіи, потому что, раздѣляя воззрѣнія вегетаріанцевъ, не хотѣлъ принести въ жертву быка; но онъ вывернулся, потому что принесъ въ жертву быка, сдѣланнаго изъ тѣста. Лукіанъ выводитъ нѣкоего Демонакса. Когда на послѣдняго пало обвиненіе въ томъ, что онъ не чтитъ отечественныхъ боговъ, онъ защитился только благодаря блестящей рѣчи, въ которой, между прочимъ, говорилъ: «Меня обвиняютъ въ непринесеніи жертвы богинѣ. Но я не принесъ ея, такъ какъ думалъ, что богиня въ этомъ не нуждается». Рѣчь вызвала взрывъ рукоплесканій. Самый легкій субститутъ въ дѣлѣ оправданія отъ обвиненія въ безбожіи есть клятва именемъ боговъ. Но разъ подобная клятва была противна христіанской совѣсти, требованіе ея прямо вело христіанъ къ смерти.

3) Crimen sacrilegii было преступленіемъ противъ религіи, но оно могло перейти и въ преступленіе государственное. Отказавшіеся отъ принесенія жертвы богамъ оказывали презрѣніе къ государственной власти. Такимъ образомъ, преступленіе противъ религіи переходило въ преступленіе противъ власти, crimen laesae majestatis, которое состояло въ томъ, что человѣкъ отрицалъ верховенство власти въ данныхъ вопросахъ.

Подъ crimen laesae majestatis подводились тѣ преступленія, въ которыхъ предпринималось что-либо противъ римскаго народа и его безопасности,—тѣ, вслѣдствіе которыхъ вооруженные люди появлялись въ городѣ и занимали мѣста въ храмахъ и другихъ общественныхъ учрежденіяхъ. Слѣдовательно, понятіе «crimen laesae majestatis» было вполнѣ опредѣленно. Это было преступленіе, близко соприкасавшееся съ другимъ, обозначаемымъ понятіемъ «sacrilegium». Прежде лицъ, виновныхъ въ этомъ преступленіи, подвергали лишенію воды и огня, т. е. подвергали изгнанію, потому что въ такомъ случаѣ пребываніе обвиненнаго въ своемъ городѣ становилось невозможнымъ; а въ Римѣ христіанъ, обвиненныхъ въ этомъ, отдавали на съѣденіе звѣрямъ или сожигали. Впрочемъ, здѣсь дѣлалось различіе между лицами, называвшимися «honestiores» и «humiliores»; первыхъ казнили смертію отъ меча. Впослѣдствіи обвиненіе въ этомъ преступленіи

было тяжело въ томъ отношеніи, что, естественно, здѣсь не приходилось обращать вниманія ни на полъ, ни на возрастъ, потому что предполагалось, что такое преступленіе совершено лицомъ взрослымъ и вполнѣ сознательно. А такъ какъ подобное преступленіе угрожало опасностію цѣлому государству, то допущены были въ этомъ случаѣ и пытки обвиненнаго. Здѣсь было сдѣлано исключеніе даже для рабовъ. Показанія рабовъ вообще не имѣли никакого значенія, если они выступали противъ своего господина, но ихъ показанія были принимаемы въ томъ случаѣ, если рабы возводили на господина обвиненіе въ crimen laesae majestatis и приводили свидѣтельства. Отличительная сторона процесса laesae majestatis въ сравненіи съ causa sacrilegii состояла въ томъ, что здѣсь подвергались пыткѣ даже знатныя лица.

Въ сущности, кромѣ указаннаго логическаго переноса, эти два преступленія можно связать однимъ неразрывнымъ узломъ по другой причинѣ. Римскій императоръ былъ не только верховный охранитель римскихъ «sacra», но онъ былъ и самъ богъ, не говоря уже о томъ, что сенатъ прославившихся чѣмъ либо императоровъ по ихъ смерти причислялъ къ сонму боговъ и называлъ «divi». Корень такого воззрѣнія на императора лежалъ не въ римскихъ представленіяхъ; онъ беретъ свое начало съ востока. Древніе египтяне смотрѣли на своихъ фараоновъ, какъ на сыновъ боговъ; такой же взглядъ практиковался въ Сиріи и у азійскихъ грековъ; послѣдніе, собственно, и были виновниками распространенія такого воззрѣнія среди римлянъ. Подпавъ подъ власть Рима, они въ сильной степени развили у себя культъ августовъ, строили въ честь римскихъ императоровъ храмы, учреждали особыхъ жрецовъ, которыми чтился «deus Caesar et dea Roma». Отсюда понятно, что положеніе христіанъ въ провинціи часто было опаснѣе, чѣмъ въ самомъ Римѣ, ибо тамъ crimen sacrilegii скорѣе могло перейти въ crimen laesae majestatis и повлечь за собою большія пытки и терзанія.

Эта сторона laesae majestatis, оскорбленіе величества въ тѣсномъ смыслѣ, обозначалась техническимъ названіемъ impietas, ἀσέβεια—нечестіе. Impietas было въ высшей степени растяжимое понятіе, подъ которое подходили иногда такіе мелочные поступки, что болѣе благородные правители (Веспасіанъ, Титъ, Нерва, Траянъ, Пертинаксъ, Макринъ, Александръ Северъ) или вовсе отказывались принимать обвиненіе

въ impietas, или значительно смягчали наказаніе за эти преступленія. Чтобы судить, до какой степени было мелочно примѣненіе этого пункта римскаго права, можно указать на одинъ фактъ, что при Каракаллѣ было осуждено нѣсколько лицъ за то, что они осмѣлились снять со статуи императора старый, увядшій вѣнокъ, чтобы замѣнить его новымъ. Клятва геніемъ царствующаго государя скоро стала однимъ изъ самыхъ сильныхъ завѣреній въ устахъ вѣрноподданнаго. Возливать вино и воскурять ѳиміамъ предъ статуею императора дѣлалось само собою разумѣющимся долгомъ вѣрноподданныхъ. Напр., даже гуманный Плиній вводилъ во ввѣренной ему провинціи поклоненіе статуѣ Траяна, хотя этотъ государь былъ противъ политическаго культа и неблагопріятно относился къ клятвѣ именемъ кесаря, находя, что для римлянъ приличнѣе клясться именемъ Юпитера. Многіе императоры, боготворимые при жизни, становились въ рядъ боговъ послѣ смерти. И тѣмъ опаснѣе политическій культъ былъ въ то время, когда на престолѣ возсѣдали такіе люди, какъ Калигула или Домиціанъ. Калигула въ свои послѣдніе годы не на шутку увѣровалъ въ свою божественность; онъ въ храмѣ становился между статуями Кастора и Поллукса и требовалъ подобающаго себѣ служенія, а въ оффиціальныхъ документахъ титуловалъ себя Юпитеромъ Лаціума (Jupiter Latialis). Достойнаго подражателя себѣ онъ нашелъ въ лицѣ Домиціана. Этотъ требовалъ, чтобы издаваемые имъ эдикты начинались словами: «Dominus et deus noster sic fieri jubet». Даже случайный пропускъ, по забывчивости, этого божескаго титула влекъ за собою весьма серьезныя послѣдствія. Одного намѣстника привлекли къ отвѣтственности за то, что во время общественныхъ молитвъ Домиціану онъ не назвалъ его «сыномъ Аѳины». Такимъ образомъ, въ политическомъ боготвореніи императоровъ мы имѣемъ пунктъ, гдѣ государственное преступленіе сплетается въ неразрывный узелъ съ религіознымъ, гдѣ impietas in principem переходитъ въ ἀθεότης.

Impietas вообще тѣсно сплеталась съ преступленіемъ противъ религіи. Именно: а) кто не воскурялъ ѳиміама предъ статуею государя, тотъ не признавалъ, слѣдовательно, его богомъ (ἀθεότης) и оскорблялъ его какъ государя (impietas), б) кто отказывался чтить римскихъ боговъ, тотъ не признавалъ ихъ (ἀθεότης) и оскорблялъ государя непослушаніемъ его закону (impietas). Но въ значительной части случаевъ обви-

неніе въ impietas предваряло обвиненіе за «безбожіе». При расшатанности религіозныхъ вѣрованій, естественно, гнѣвъ кесаря казался страшнѣе гнѣва боговъ. Тертулліанъ ѣдко замѣчалъ, что язычники болѣе боятся своихъ кесарей, чѣмъ боговъ, и поступаютъ въ этомъ случаѣ совершенно логично, потому что живой богъ страшнѣе мертваго дерева. При политическомъ характерѣ преслѣдованія христіанъ за убѣжденія, преступленіе объ оскорбленіи величества, по крайней мѣрѣ въ умахъ самихъ чиновниковъ, предшествовало преступленію противъ религіи, какъ болѣе важное. Поэтому мученическіе акты представляютъ образчики такихъ разсужденій: 1) «honorate regem nostrum et sacrificate diis». 2) «Omnes christiani, relicta superflua superstitione, cognoscant verum principem, cui omnia subjacent, et ejus deos adorent» (быть христіанномъ значитъ, слѣдовательно, быть дурнымъ подданнымъ, поклоняться богамъ *императора* значитъ быть его вѣрнымъ подданнымъ). 3) Мученика за отказъ отъ жертвоприношенія казнятъ, какъ «hostem publicum» (*государственнаго* преступника) на томъ основаніи, что «sprevisse templa respuisse est principem» (т. е. ἀθεότης есть преступленіе потому, что оно есть impietas). 4) Консуляръ Мартіанъ на допросѣ Акакія началъ дѣло съ политической его стороны, т. е., поставилъ вопросъ такъ, что crimen laesae majestatis предшествовало преступленію sacrilegium. «Какъ вѣрноподданный римскаго государя, живущій подъ римскими законами», обратился онъ къ епископу, «ты долженъ, конечно, любить своего государя». Епископъ отвѣтилъ: «кто же больше любитъ римскаго императора, какъ не христіане, которые денно и нощно молятся о благоденствіи государя, войска и всей римской имперіи?». «Хвалю за такое убѣжденіе», сказалъ консуляръ: «но, чтобы твое вѣрноподданничество сдѣлалось для императора еще яснѣе, принеси ему жертву». И, когда Акакій отказался отъ жертвы императору, выдвинутъ былъ вопросъ о жертвѣ богамъ.

Въ фактѣ отказа со стороны христіанъ приносить жертвы богамъ и клясться именемъ кесаря римлянинъ видѣлъ, такимъ образомъ, безспорное основаніе для обвиненія христіанъ въ политическомъ преступленіи. И чѣмъ могли защититься христіане отъ такого обвиненія? Тѣмъ, что они никогда не участвовали ни въ какомъ мятежѣ и заговорѣ, что они не разъ заявляли себя какъ самые вѣрные подданные, что они непрестанно молятся за кесаря, что въ высокоторжественные дни

дома христіанъ украшены вѣнками болѣе, чѣмъ дома язычниковъ? Все это на римскій взглядъ не было достаточнымъ доказательствомъ невинности христіанъ. Римское право требовало, чтобы христіане молились не *за* императора, а *самому* императору, чтобы не испрашивали у Бога счастія ему, а признавали «кесарево счастіе» за совершившійся фактъ. Самое названіе кесаря только «господиномъ» было на взглядъ римлянъ преступленіемъ со стороны христіанъ. Полный титулъ римскаго императора: «Dominus et deus noster», писавшійся даже въ оффиціальныхъ эдиктахъ, безнаказанно сокращать было нельзя. Такимъ образомъ и съ этой стороны для римлянъ былъ поводъ подозрѣвать христіанъ въ политическомъ преступленіи, а весь процессъ, говоритъ нѣмецкій юристъ Зомъ (Sohm), былъ такъ направляемъ, что они оказывались виновны въ немъ.

Если бы какой-либо полуманіакъ въ Венгріи пришелъ къ мысли, что употребленіе марокъ ведетъ къ оскорбленію величества, такъ какъ оно сопровождается клейменіемъ находящихся на нихъ изображеній государя, и предложилъ бы почтамту даже большія деньги за освобожденіе его писемъ отъ такого клейменія, то на его заявленія не обратили бы никакого вниманія. Такому лицу чиновники могли бы отвѣтить, что они исполняютъ законъ и его внутреннимъ настроеніемъ нисколько не интересуются. Подобнымъ образомъ римское государство относилось къ христіанамъ: ему не было дѣла, что христіане молятся за кесаря, считаютъ себя вѣрными подданными его, разъ это не доказывалось обычнымъ для него внѣшнимъ образомъ, и наказывало христіанъ, когда они хотя бы формально являлись нарушителями закона. Но въ дѣйствительности, какъ уже было сказано выше и какъ замѣтилъ это еще бывшій, по заявленію Моммсена, юристомъ Тертулліанъ, отношеніе правительства къ христіанамъ страдало чрезвычайной непослѣдовательностью. Съ логической точки зрѣнія Тертулліанъ совершенно правъ. Но подобныя противорѣчія очень часто встрѣчаются въ жизни и жизнь же рѣшаетъ ихъ по своему. Римское правительство считало борьбу съ христіанами игрой, не стоящей свѣчъ. Вѣдь многіе римляне знали, что были времена, когда человѣкъ погибалъ, какъ муха, когда императоръ казнилъ супругу за одно переодѣваніе передъ его статуей, когда подвергались казни за то, что снимали увядшій вѣнокъ со статуи

императора, чтобы замѣнить его свѣжимъ и т. п. Съ другой стороны христіане совершенно не подавали повода, чтобы можно было обвинить ихъ въ бунтѣ или мятежѣ. Но въ то же время римлянинъ былъ приверженецъ формы и не терпѣлъ нарушенія ея.

Формы судопроизводства надъ христіанами.

Всѣ понимаютъ, что за извѣстное дѣяніе судъ опредѣляетъ ссылку на каторгу или заключеніе въ тюрьму, но всѣ же знаютъ, что напр. нашъ крестьянинъ готовъ лучше посидѣть въ тюрьмѣ $1^1/_2$ недѣли, чѣмъ быть высланнымъ полиціей на три мѣсяца изъ Петербурга. Такимъ образомъ, здѣсь можно различать судъ собственно суда и судъ администраціи. Съ этими двумя функціями приходилось считаться и римскимъ христіанамъ, и во многихъ случаяхъ оказывалось, что христіане, которые проливали кровь за имя Христово, были жертвами не правосудія, а римской администраціи, что̀ выражалось на римскомъ языкѣ терминомъ «jus coërcitionis»—право обузданія. Этотъ фактъ выдвинутъ въ послѣднее время на видъ Моммсеномъ въ его указанной выше статьѣ. Хотя всякое jus coërcitionis часто сопровождалось произволомъ, тѣмъ не менѣе оно для христіанъ было нисколько не тяжелѣе, чѣмъ строгое правосудіе, такъ какъ допускало большую возможность смягченія наказанія.

Судъ въ собственномъ смыслѣ представлялъ неудобство по своему строгому формализму. Извѣстенъ случай, что преторъ возразилъ человѣку, представившему одного только свидѣтеля и указывавшему на достоинство послѣдняго: «тамъ, гдѣ законъ требуетъ двухъ свидѣтелей, я не могу принять одного, хотя бы это былъ самъ Маркъ Порцій Катонъ». Не менѣе строго было и соблюденіе формы веденія дѣла. Истецъ долженъ былъ занести ad acta, что такой-то желаетъ вести дѣло съ такимъ-то по такому-то дѣлу на основаніи такого-то закона. Съ этого времени онъ не могъ уже прекратить дѣла. Судящіяся стороны съ этого момента, по выраженію римскихъ юристовъ, «in actis haerebant», т. е. увязали въ актахъ, и если бы истецъ намѣренно ослаблялъ приведенныя имъ раньше доказательства, то онъ подвергся бы суду за отступленіе на попятную. Нужно при томъ замѣтить, что судебный процессъ, по римскому праву, могъ быть возбужденъ не иначе, какъ на

основаніи одного только закона, и нужно было быть весьма искуснымъ юристомъ, чтобы видѣть, какому изъ аналогичныхъ законовъ слѣдуетъ отдать преимущество въ извѣстномъ случаѣ. При томъ же, римскій судъ не зналъ такого должностного лица, на обязанности котораго лежало бы преслѣдованіе уголовныхъ преступленій (прокурора). Уголовное преслѣдованіе было дѣломъ частнаго обвиненія и нужно было, чтобы совершилось что-нибудь слишкомъ ужъ возмутительное, чтобы преслѣдованіе было возбуждено безъ частнаго обвиненія, по иниціативѣ самого правительства. При этомъ возбужденіе дѣла судебнымъ порядкомъ, по требованію римскаго права, могло быть производимо только однимъ частнымъ лицомъ. Два обвинителя по одному и тому же дѣлу не допускались.

Coërcitio—упрощенная во всѣхъ отношеніяхъ форма судопроизводства. Правда, соблюденіе формальности, напр. предварительное заявленіе, и здѣсь требовалось, но истецъ отъ неточности формулировки не терялъ ничего, ибо отъ власти должностного лица зависѣло, какъ направить дѣло. Но что главнѣе всего, само должностное лицо имѣло право по собственной иниціативѣ приступить къ разслѣдованію, которое производилось въ такомъ объемѣ, въ какомъ это лицо находило нужнымъ; при чемъ какъ въ дознаніи, такъ и въ мѣрѣ наказанія и въ самомъ наказаніи производящая coërcitio власть не была связана закономъ. Поэтому здѣсь были иногда возможны явленія, совершенно невозможныя на судѣ. Лукіанъ разсказываетъ, какъ одинъ проходимецъ явился передъ трибуналомъ, объявляя себя христіаниномъ. Должностное лицо, узнавъ, что этотъ проходимецъ расчитываетъ только произвести сенсацію, прогнало его отъ трибунала, и никакого исповѣдничества не получилось. Тертулліанъ свидѣтельствуетъ, что нѣкоторые начальники провинцій умѣли вести дѣло такъ, что христіане въ ихъ провинціяхъ жили въ безопасности. Одинъ изъ нихъ даже сообщилъ подъ рукою формулу, какъ христіанинъ долженъ былъ отвѣчать на судѣ, чтобы онъ (судья) имѣлъ возможность его освободить. Очевидно, дѣло касалось общихъ мѣстъ, которыя показали бы, что далѣе дѣло вести не стоитъ.

Такимъ образомъ въ періодъ гоненій мы видимъ, съ одной стороны, строго формальный судъ, оканчивавшійся для христіанъ казнью или, по меньшей мѣрѣ, ссылкой, а съ другой—судъ безъ соблюденія формальностей, всецѣло почти зависѣвшій отъ произвола должностныхъ лицъ. Форма coërcitio при-

мѣнялась всё болѣе и болѣе, когда выступило христіанство. Начальникамъ провинцій вмѣнялось въ обязанность преслѣдовать такимъ путемъ разнаго рода вредныхъ для общества людей; къ категоріи послѣднихъ относились, напр., разбойники, люди, занимающіеся ловлей живыхъ людей для продажи ихъ въ рабство и др. Поэтому, для христіанъ весьма важное значеніе имѣли личныя воззрѣнія мѣстныхъ начальниковъ той или другой провинціи, а также и воззрѣнія центральнаго правительства. И нерѣдко случалось, что въ то время, какъ въ одной провинціи воздвигалось противъ нихъ лютое преслѣдованіе, въ другой они жили въ полномъ спокойствіи и безопасности. Случалось и такъ, что начальники провинцій, и враждебно настроенные къ христіанамъ, не предпринимали противъ нихъ никакихъ репрессивныхъ мѣръ, если знали, что настроеніе центральнаго правительства идетъ въ разрѣзъ съ ихъ личнымъ.

3) Отношеніе къ христіанству интеллигенціи.

Третьимъ факторомъ въ преслѣдованіи христіанъ, заявившимъ о себѣ впослѣдствіи, когда христіанство давно уже существовало и когда уже составился опредѣленный взглядъ на него у общества, была интеллигенція. Въ огромномъ большинствѣ случаевъ она была враждебна къ христіанамъ, и на это были основанія. Римскую культуру нельзя ставить низко: то, что поверхностный взглядъ можетъ приписать вліянію христіанства, было подготовлено еще языческими писателями, ратовавшими въ своихъ сочиненіяхъ за высокую гуманность и высказывавшимися противъ рабства. Напримѣръ, у Сенеки такъ много свѣтлыхъ мыслей, что нѣкоторыя лица изъ христіанъ, читая превосходныя страницы его сочиненій, по своей наивности, никакъ не могли допустить, что можно имѣть столь возвышенныя представленія безъ всякаго знакомства съ христіанствомъ. Явилась переписка Сенеки съ ап. Павломъ, конечно подложная.

По чувству гуманности интеллигенція была противъ преслѣдованія христіанъ, какъ выраженія грубой силы, но не противъ самаго уничтоженія христіанъ, какъ людей, по ея мнѣнію, вредныхъ для общественнаго благополучія. Если первыя времена существованія христіанства проходили сравнительно незамѣтно, то по крайней мѣрѣ къ началу II вѣка

уже составилось воззрѣніе на христіанъ, что это люди, которыхъ справедливо ненавидятъ за пороки и обвиняютъ въ ненависти къ человѣческому роду (Тацитъ). Подъ «человѣческимъ родомъ» разумѣлся культурный міръ. Нужно замѣтить, что въ средѣ интеллигенціи была категорія людей, крайне поверхностныхъ. Когда среди народа стали уже затихать гнусныя обвиненія противъ христіанъ, явились люди, въ родѣ Фронтона, которые все еще пропагандировали эти обвиненія. Полный сводъ послѣднихъ мы находимъ въ «Октавіи» Минуція Феликса. Но если категорію этихъ людей и можно оставить въ сторонѣ, всетаки нельзя сказать, чтобы враждебность къ христіанамъ въ средѣ интеллигенціи ограничивалась одними ими. Даже лица дѣйствительно высокообразованныя были настроены къ христіанамъ далеко не дружелюбно, когда останавливали свое вниманіе на происходившихъ среди нихъ уродливыхъ явленіяхъ. Такъ нѣкоторые христіане, признавая, что статуи не боги, какъ будто бы въ этомъ могло быть какое нибудь сомнѣніе у кого-либо изъ интеллигенціи, разбивали ихъ и тѣмъ самымъ давали поводъ для обвиненія себя въ грубой нетерпимости къ искусству. Кельсъ приводитъ слова христіанина: «вотъ вашихъ боговъ я могу разбивать; они мнѣ ничего не сдѣлаютъ». Оригенъ допускаетъ, что Кельсъ могъ слышать подобное выраженіе отъ современныхъ христіанъ.

Христіанство, дѣйствительно, было царствомъ не отъ міра сего,—до такой степени оно отличалось отъ господствовавшаго тогда духа культурнаго міра. Если образованный культурный человѣкъ извѣрился во всемъ, если у него не было религіи, остались только обломки ея, всетаки онъ вѣрилъ твердо въ римскую культуру, могущество Рима, въ высокое значеніе его для міра, для цивилизаціи. Даже многіе принявшіе христіанство были настолько проникнуты этой идеей, что извѣстное мѣсто изъ посланія къ Солунянамъ (2 Сол. II, 6) объясняли такимъ образомъ, что антихристъ не можетъ придти, пока существуетъ Римъ. Эта идея вполнѣ выразилась въ извѣстномъ стихѣ Горація: «Пресвѣтлое солнце, чтобы ты никогда не видѣло ничего выше Рима». Для подобнаго воодушевленія было достаточно основаній. Нерасположенный, правда, къ христіанству, но авторитетный во всемъ, что касается Рима, Моммсенъ справедливо замѣтилъ, что если бы ангелъ Божій подвелъ итоги исторіи человѣчества и сравнилъ всѣ эпохи съ точки зрѣнія ихъ культуры, то пальму первен-

ства пришлось бы отдать концу II и началу III вѣка, ибо никогда власть такъ не заботилась о благосостояніи и просвѣщеніи подданныхъ, какъ въ это время. Если аристократы стенали, что власть отъ нихъ ускользаетъ, то въ провинціяхъ охотно поклонялись богинѣ Roma и богу кесарю, отъ которыхъ лился на нихъ источникъ благодѣяній. Естественно, что античный человѣкъ могъ дорожить римской культурой безконечно; въ христіанахъ же онъ видѣлъ чужихъ для этой культуры людей, индифферентно или даже враждебно относившихся къ ней.

Христіане отрицали римскую культуру суммарно. Эти отрицатели римской культуры не уходятъ въ пустыни, живутъ въ обществѣ, воспитываютъ дѣтей въ ненависти къ римской культурѣ. Ставился вопросъ: чѣмъ грозитъ христіанство будущему культуры? Приведенному стиху Горація христіане противопоставляли свое: «*да пріидетъ царствіе Твое*», т. е. да прекратится Римъ со всею его культурой. Слишкомъ немногіе могли понять, что христіанство въ этомъ отношеніи враждебно не одному Риму, а всему языческому міру. Нужно признаться, что и тогдашніе христіане не были осторожны. Сплошь и рядомъ среди христіанъ возникали толки, что кончина міра наступитъ скоро; нѣкоторые христіане съ злорадствомъ говорили, что скоро рухнетъ весь Римъ съ его культурой и страшные ужасы постигнутъ его обитателей—этихъ людей просвѣщенныхъ. Если, такимъ образомъ, христіанство угрожало будущему культуры, то и въ настоящемъ христіане иногда допускали выходки, подобныя указанной Кельсомъ, возмущавшія язычниковъ. Такимъ образомъ, съ одной стороны—сильное желаніе, чтобы Римъ съ его культурой существовалъ вѣчно. а съ другой—ожиданіе новаго царства, для открытія котораго существованіе Рима было только помѣхой. На христіанъ смотрѣли поэтому какъ на враговъ культуры и политической жизни.

Весь тогдашній образованный міръ былъ затянутъ въ политическую жизнь своего отечества, и можетъ быть, тогдашній интеллигентный грекъ ничего такъ тяжело не чувствовалъ, какъ то, что римляне, побѣдившіе грековъ и давшіе имъ большія права самоуправленія, не дали имъ права участія въ политикѣ, такъ что у грека не было отечества, за которое бы стоило умереть, ибо онъ былъ лишенъ возможности принимать участіе въ политической жизни своей страны. Съ

христіанами не то. Христіане къ политикѣ были равнодушны и сторонились отъ нея такъ принципіально, что даже Тертулліанъ говорилъ, что христіанство такъ прекрасно, что и императоры сдѣлались бы христіанами, если бы міръ могъ быть безъ императоровъ, или императоры могли быть христіанами. Такимъ образомъ христіанство и государство, въ глазахъ христіанъ, были понятія несовмѣстимыя. На язычниковъ странное впечатлѣніе производило то, что христіане уклонялись отъ занятія общественныхъ должностей. Въ этомъ отношеніи высказывалось ихъ полнѣйшее равнодушіе къ общественнымъ интересамъ. При этомъ уклоненіи отъ общественной дѣятельности, христіане казались genus tertium; «это какой-то третій родъ, родъ особенный», говорили про нихъ язычники. То же равнодушіе къ общественнымъ интересамъ высказывалось христіанами и при избраніи императоровъ. Они предпочитали не высказываться въ пользу того или другого изъ претендентовъ на римскій престолъ и не выставлять своихъ. Напрасно христіане указывали на свою политическую благонадежность, на то, что они не принимали участія ни въ какой революціи. Даже и это вмѣнялось имъ въ вину, такъ какъ они, по взгляду римскаго человѣка, оказывались позорно равнодушными къ политическому добру и злу. Въ сужденіяхъ объ императорахъ, царствовавшихъ въ то время, и ихъ предшественникахъ языческая интеллигенція и христіане рѣзко расходились. Лучшіе императоры были гонителями христіанъ; лично порочные находили себѣ сочувствіе въ непреслѣдуемомъ ими христіанскомъ обществѣ. Коммодъ былъ ненавистенъ римлянамъ-язычникамъ и палъ отъ руки убійцы, христіанамъ же при немъ жилось легко. Геліогабалъ, о которомъ, какъ о правителѣ, нельзя сказать ничего хорошаго, не преслѣдовалъ христіанъ. Александръ Северъ, о которомъ мнѣнія колебались, въ глазахъ христіанъ былъ идеальнымъ государемъ. Филиппъ Аравитянинъ, извѣстный только тѣмъ, что въ его царствованіе было отпраздновано тысячелѣтіе Рима, считался христіанами принадлежащимъ къ ихъ обществу. Галліэнъ, стоявшій на пути къ тиранніи, былъ лучшимъ для христіанъ государемъ.

Отношенія христіанъ къ римской имперіи съ ея культурой были таковы, что язычникъ могъ только отшатнуться отъ христіанъ. Кельсъ выставилъ христіанъ, какъ противозаконное общество, какъ заговорщиковъ, не въ политическомъ, а въ

обще-культурномъ смыслѣ. Оригенъ въ своемъ сочиненіи противъ него, на вопросъ: «вы не признаете всѣхъ законовъ государства, слѣдовательно вы противники законовъ, заговорщики противъ государства, вредные для общественнаго благосостоянія?» не даетъ прямого отвѣта. Понимая смыслъ вопроса, онъ не отвѣчаетъ голословнымъ отрицаніемъ, но развиваетъ такую мысль. «Вообразите», говоритъ онъ, «что просвѣщенный эллинъ попадаетъ къ варварамъ въ рабство, къ варварамъ, гдѣ общество совсѣмъ не устроено. Онъ привыкъ ко всѣмъ условіямъ культурной жизни. Развѣ можно ему вмѣнить въ преступленіе, если онъ произведетъ возмущеніе, съ цѣлью ввести новый порядокъ?» Цѣль защиты Оригена—благая, но, въ концѣ концовъ, тезисъ язычника, что христіане заговорщики, не былъ опровергнутъ. Оригенъ въ сущности имѣлъ мужество отвѣтить, что общество христіанъ можетъ считаться обществомъ противозаконнымъ. Онъ различалъ законъ естественный, нарушать который нельзя, и законъ гражданскій, политическій, который нарушать иногда и можно и должно. Какъ грекъ, Оригенъ говорилъ, что противъ тирановъ заговоры устраивать и можно и должно. Христіане могли быть признаны нарушителями закона потому, что они ратовали противъ общаго тиранна—діавола. Но возставшій напр. противъ безобразія скиѳскихъ законовъ, очевидно, за это не можетъ быть осуждаемъ съ общечеловѣческой точки зрѣнія. Такія разсужденія однако едва ли могли дѣйствовать успокоительно на язычниковъ.

Оригенъ принадлежалъ еще къ болѣе мирной фракціи христіанъ. Но были въ средѣ христіанъ и такіе проповѣдники, которые энергично стояли за полный разрывъ съ культурой. Тертулліанъ возставалъ противъ поздравленій съ новымъ годомъ. Далѣе, христіане шокировали себя въ глазахъ языческаго общества своими отказами участвовать въ поминальныхъ пиршествахъ. Въ самомъ дѣлѣ, какъ могли смотрѣть на людей, отказывавшихся отдать послѣдній долгъ тому, кто при жизни пользовался общимъ уваженіемъ? Люди послѣдовательные шли дальше: они стали отрицать возможность примирить христіанство и существующій строй государственной жизни. Чѣмъ чаще слышались голоса о такой непримиримости, тѣмъ болѣе въ правѣ считали себя язычники смотрѣть на христіанъ, какъ на «genus tertium». Нужно было пройти десяткамъ лѣтъ, чтобы къ христіанамъ могли присмотрѣться и

сами христіане могли пережить кризисъ и придти къ убѣжденію, что міру предстоитъ существовать долго; тогда только явилась возможность выяснить такія стороны въ языческой культурѣ и въ христіанствѣ, которыя открывали доступъ къ ихъ взаимному объединенію.

Такимъ образомъ, христіанство считалось съ тремя враждебными силами. Провиденціальная сторона этого заключалась въ томъ, что всѣ эти силы не выступили противъ христіанства разомъ, а поочередно, и какъ бы умѣряли другъ друга взаимнымъ своимъ противодѣйствіемъ и нейтрализаціей. Сначала народъ, при равнодушіи интеллигенціи и сдерживаемый государственною властью, выступилъ противъ христіанства. Потомъ выступило государство, при неопредѣленномъ отношеніи интеллигентнаго общества, говорившаго, съ одной стороны, что христіане—люди вредные, но, съ другой, что мѣры противъ нихъ излишни. Только уже при Діоклетіанѣ мы имѣемъ совокупное дѣйствіе всѣхъ трехъ силъ, но это былъ предсмертный ударъ умиравшаго язычества христіанству.

Изъ всего сказаннаго ясно, что гоненія не были избіеніями массовыми и производились на юридическихъ основаніяхъ, а не возникли въ Римѣ ex abrupto.

3. Исторія гоненій.

Теперь уже выходитъ изъ употребленія державшаяся прежде схема, по которой гоненій насчитывалось 10. Эта цифра не имѣетъ подъ собою твердой исторической почвы (ихъ можно насчитать и больше и меньше). Появилась она довольно давно, но только потому, что число гоненій хотѣли пріурочить къ 10 казнямъ египетскимъ или 10 рогамъ апокалипсическаго звѣря. Далѣе, точно опредѣлить особенности преслѣдованія христіанъ въ каждое извѣстное царствованіе, затруднительно. Но въ общемъ всѣ согласны, что христіане первоначально жили подъ покровомъ дозволенной іудейской религіи и, какъ такіе, со стороны правительства преслѣдованію не подвергались. Это положеніе дѣла смѣнилось при Траянѣ тѣмъ, что христіане были признаны послѣдователями религіи недозволенной и въ принципѣ объявлены подлежащими наказанію, но инициатива преслѣдованія предоставлена государствомъ само-

му обществу. Наконецъ, послѣдній періодъ гоненій, съ Декія, характеризуется тѣмъ, что само правительство принимаетъ на себя починъ въ преслѣдованіи христіанъ. Такимъ образомъ, исторія гоненій на христіанъ распадается на три періода: первый простирается до времени Траяна, второй—до Декія, третій—до конца гоненій.

Періодъ первый.

Церковь sub umbraculo religionis licitae (judaicae).

Первый періодъ, по мнѣнію большинства ученыхъ, обнимаетъ собою время отъ начала христіанства до царствованія императора Траяна. Каковы были отношенія къ христіанству императоровъ въ эту раннюю пору существованія христіанства? На какой почвѣ они встрѣчаются между собою и когда государство вызнало дѣйствительный характеръ своего противника? Когда собственно начались гоненія? Обыкновенно хронологически первымъ считается гоненіе при Неронѣ; но было ли возможно тогда гоненіе на христіанъ *за самое имя Христово*? Въ сущности легко допустить, что христіане въ это время были просто жертвой недоразумѣнія и подверглись бы преслѣдованію, если бы и не были христіанами, а держались бы другой религіи, но не римской; ихъ могли бы преслѣдовать просто какъ иностранцевъ. Требуется выяснить, возможны ли были къ 64 году сознательныя отношенія римской власти къ христіанскому вопросу? Несомнѣнно, что, по мѣткому выраженію Тертулліана, церковь выступила *подъ покровомъ дозволенной религіи*, именно іудейской. Такъ какъ христіане вербовали прозелитовъ преимущественно среди іудеевъ или на почвѣ, которая была подготовлена послѣдними, то естественно было смѣшать ихъ съ іудеями и принимать за іудейскую секту.

Положеніе христіанъ до гоненія при Неронѣ.

Исторія не сохранила никакихъ слѣдовъ взаимнаго отношенія между христіанствомъ и императорами въ царствованіе первыхъ двухъ императоровъ, Тиберія (14—37) и Каія Калигулы (37—41). Извѣстіе, будто Тиберій, получивши отъ Пилата донесеніе объ Іисусѣ Христѣ, хотѣлъ причислить

Его къ числу римскихъ боговъ, не имѣетъ характера историческаго факта и едва ли заслуживаетъ опроверженія, не имѣя за себя ни одного намека въ исторіи.

Первымъ преслѣдованіямъ христіане подверглись въ царствованіе императора Клавдія (41—54), но совмѣстно съ іудеями и вслѣдствіе смѣшенія съ ними. Дружественно расположенный къ іудейскому царю Ироду Агриппѣ, которому онъ отчасти былъ обязанъ даже своимъ престоломъ, Клавдій въ первый годъ своего правленія (41), принимая мѣры противъ безпокойнаго іудейскаго населенія, ограничился лишь тѣмъ, что запретилъ религіозныя собранія въ Римѣ. Наиболѣе набожные іудеи признали теперь свое положеніе въ Римѣ невозможнымъ и выселились изъ столицы. Уже ко времени послѣ смерти Ирода Агриппы, т. е. послѣ 44 года, нужно относить другую мѣру, о которой говоритъ одинъ только Светоній, именно, что онъ тогда «іудеевъ, производящихъ безпорядки и волненія по почину Хреста, выгналъ изъ Рима» (Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit).

Въ этомъ историческомъ свидѣтельствѣ чувствуется первый слѣдъ прямого столкновенія между императоромъ и христіанствомъ, хотя впрочемъ такое толкованіе многими учеными оспаривается. Одни ударяютъ лишь на то, что свидѣтельство Светонія по самому существу дѣла неясно. Светоній несомнѣнно зналъ христіанъ, какъ особое религіозное общество, и высказался бы яснѣе, еслибы имѣлъ въ виду этихъ христіанъ въ данное время. Другіе предполагаютъ даже, что въ то время въ Римѣ дѣйствительно явился какой-то бунтовщикъ Хрестъ, дѣйствовавшій между іудеями. Это толкованіе самое близкое къ буквѣ текста извѣстія; но ни о какомъ такомъ бунтовщикѣ не знаетъ исторія. Поэтому значительное большинство ученыхъ полагаетъ, что подъ «Chrestus» разумѣется именно Христосъ. Светоній писалъ тогда, когда христіане уже извѣстны были подъ ихъ собственнымъ именемъ, но безспорно, что Іисуса Христа называли иногда Хрестомъ. Такое названіе (Chrestus, а не Christus) объясняется колебаніемъ между древнимъ этацизмомъ и новымъ итацизмомъ. И во всякомъ случаѣ, «Хрестосъ» (Χρηστός—полезный) въ устахъ грековъ звучало понятнѣе, чѣмъ «Христосъ» (Χριστός). Еврейское «Mašiaḥ» (מָשִׁיחַ) и сирійское «Mšiha» болѣе соотвѣтствуетъ греческому ἠλειμμένος—помазанный, тогда какъ χριστός значитъ натертый, обмазанный. Поэтому нѣтъ основаній

предполагать, что дѣло идетъ о какомъ-то особомъ Христѣ, а не объ Іисусѣ Христѣ. Сдѣлано вѣроятное и остроумное предположеніе, что въ данномъ случаѣ іудеи поплатились за апостольскій соборъ (Langen). На этомъ соборѣ рѣшенъ былъ вопросъ о необязательности обрѣзанія и произведенъ полный разрывъ между іудеями и христіанами; послѣ этого вопросъ о Христѣ очень оживленно дебатировался и въ римскихъ синагогахъ, и здѣсь громко произносилось имя Христа, давшее поводъ заподозрить среди іудеевъ появленіе какого-то агитатора; для прекращенія этихъ волненій среди іудеевъ римскія власти и принуждены были изгнать заодно и іудеевъ и христіанъ. Это происшествіе падаетъ на періодъ времени между 51 и 54 гг. и вовсе не показываетъ, что въ Римѣ имѣли въ это время представленіе о христіанствѣ и его характерѣ и что въ данную пору римское правительство вполнѣ ясно отличало христіанъ отъ іудеевъ.

Такого яснаго различія нельзя предполагать и для болѣе поздняго времени, когда на христіанъ обрушилось гоненіе Нерона: оно плохо гармонировало бы съ нѣкоторыми извѣстными намъ изъ апостольской исторіи фактами этого времени, предшествовавшими гоненію. Достаточно, въ самомъ дѣлѣ, припомнить нѣкоторыя обстоятельства, разсказанныя въ книгѣ Дѣяній апостольскихъ. Всѣ они падаютъ именно на царствованіе Нерона (54—68).

Первый случай, разсказанный въ XVIII, 12—17, имѣлъ мѣсто въ Коринѳѣ. Ап. Павелъ, по обвиненію іудеевъ, привлеченъ былъ къ суду римскаго проконсула Галліона. Іудеи обвиняли Павла въ томъ, что онъ учитъ людей чтить Бога не по закону. Но проконсулъ не допустилъ Павла до защиты и отклонилъ отъ себя веденіе процесса, въ которомъ онъ не хотѣлъ быть судьей. Онъ не усмотрѣлъ въ поведеніи Павла ничего такого, за что должно было бы преслѣдовать его закономъ. Все дѣло въ глазахъ проконсула было религіознымъ споромъ въ предѣлахъ іудейства, вмѣшиваться въ который онъ не имѣлъ ни обязанности, ни охоты, и іудеи не разъясняли, что Павелъ стоитъ внѣ дозволенной религіи іудейской.

Другой случай описанъ въ XXI, 27 и дал. Комендантъ Іерусалима, Клавдій Лисій, точно также, по обвиненію іудеевъ, захватилъ ап. Павла, но только потому, что принималъ его за одного египетскаго бунтовщика. Скоро однако разъяснилось, что предметъ прекаканій апостола съ іудеями есть чисто

религіозный. Но Лисій не освобождаетъ Павла, какъ это сдѣлалъ Галліонъ, потому что бунтъ цѣлаго Іерусалима совсѣмъ не то, что уличные безпорядки коринѳскихъ евреевъ. Въ то же время Лисій и не подозрѣваетъ, что апостолъ стоитъ за границами дозволеннаго іудейства: онъ представляетъ его на судъ синедріона, и самъ апостолъ принялъ такую постановку дѣла. Комендантъ понялъ только то, что споръ идетъ изъ-за религіи и есть чисто іудейскій и что въ Павлѣ нѣтъ никакой вины, достойной узъ или смерти. Съ этимъ отчетомъ онъ и отослалъ Павла къ дальнѣйшему суду. На судѣ передъ прокураторомъ Антоніемъ Феликсомъ (XXIV) выяснилось не больше того. Іудеи, правда, называютъ апостола представителемъ «назорейской ереси», но хотятъ судить его по своему закону. Апостолъ факта принадлежности къ «назорейской ереси» не отвергаетъ, но отклоняетъ обвиненіе въ этомъ ссылкою на то, что онъ и теперь стоитъ въ сущности на почвѣ іудейской религіи, служитъ Богу отцовъ, вѣруя всему, написанному въ законѣ и пророкахъ. Изъ всего этого разговора Феликсъ могъ вынести не болѣе того, что это споръ религіозный между іудеями. Феликсъ изъявилъ желаніе подробнѣе узнать объ этомъ ученіи, но на этомъ пока процессъ и остановился. Порцій Фестъ и послѣ разговора съ іудеями не выяснилъ для себя болѣе ничего, кромѣ того, что это былъ споръ религіозный (XXV, 18—19). Даже послѣ разговора апостола съ Агриппою заключительное мнѣніе прокуратора было то, что на Павлѣ нѣтъ вины, достойной узъ или смерти, и что если бы онъ не потребовалъ суда у кесаря, то его можно бы освободить (XXVII, 31—32).

Такимъ образомъ, въ 58—60 г. представители римской власти не только не знали напередъ, но даже и послѣ длинной процедуры всетаки не узнали, что они стоятъ предъ фактомъ новой, недозволенной римскимъ правомъ, религіи, и эти «назореи» казались имъ однимъ изъ многихъ толковъ, на которые распадалась дозволенная іудейская религія. И явившись въ 61 г. весною въ Римъ, апостолъ пользовался свободою для проповѣди своего ученія. Такимъ образомъ даже лица, проходившія свою службу въ самой Палестинѣ, слѣдовательно, имѣвшія болѣе возможности ознакомиться съ истиннымъ характеромъ христіанства, не понимали его сущности и не отличали отъ іудейства. Тѣмъ менѣе правдоподобнымъ нужно признать, чтобы черезъ какіе-нибудь четыре года въ самой сто-

лицѣ римской имперіи правительство оказалось въ состояніи вести процессъ противъ христіанъ именно за религію, при томъ вести такъ, чтобы не затронуть ни одного іудея.

Гоненіе при Неронѣ [1].

Сохранившееся до насъ болѣе или менѣе подробное извѣстіе Тацита (Annal. XV, 44) о гоненіи на христіанъ при Неронѣ содержитъ въ себѣ довольно много неяснаго. Это гоненіе воздвигнуто было по обстоятельству совершенно частному. Въ ночь съ 18 на 19 іюля (со среды на четвергъ, а не на іудейскую субботу, и при томъ въ такое время, когда не могло быть новолунія) 64 года въ Римѣ случился пожаръ. Въ началѣ загорѣлись лавки, окружавшія Circus Maximus. 6 дней и 7 ночей неудержимо бушевало пламя, а послѣднія вспышки затихли только черезъ 10 дней. Изъ 14 частей города уцѣлѣли лишь четыре, три части выгорѣли до тла, а въ семи остались немногіе слѣды домовъ, сломанныхъ и полуобгорѣвшихъ. Нерона въ это время не было въ городѣ: онъ былъ въ Антіумѣ и прибылъ, когда пылалъ его золотой дворецъ. Онъ постарался облегчить участь пострадавшихъ. Но не смотря на то, народная молва упорно обвиняла его самого въ поджогѣ; носились слухи, будто Неронъ съ близъ лежащаго холма наслаждался зрѣлищемъ пожара и подъ игру на лютнѣ воспѣвалъ среди приближенныхъ пожаръ Трои. Чтобы отклонить эту молву, Неронъ указалъ другихъ поджигателей и началъ извѣстный процессъ противъ христіанъ. Коммиссія открыла свои засѣданія спустя нѣсколько недѣль послѣ пожара.

«Чтобы заглушить эту молву», разсказываетъ Тацитъ, «Неронъ выставилъ виновниками людей, которыхъ народъ и безъ того ненавидѣлъ за ихъ пороки и называлъ христіанами. Осно-

[1] Ср. В. В. Болотовъ, Гоненіе на христіанъ при Неронѣ. Христ. Чт. 1903, I, 56—75. Вопросъ объ этомъ гоненіи, обстоятельное изслѣдованіе о которомъ далъ нѣкогда F. Arnold, Die neronische Christenverfolgung. Leipzig 1888, въ новѣйшее время былъ предметомъ оживленнаго обсужденія, въ связи вообще съ вопросомъ о пожарѣ Рима, особенно въ итальянской литературѣ, гдѣ ему посвященъ, между прочимъ, обширный трудъ A. Profumo, Le fonti ed i tempi dello incendio Neroniano. Roma 1905. Новый опытъ рѣшенія вопроса представилъ недавно Th. Klette, Die Christenkatastrophe unter Nero nach ihren Quellen insbesondere nach Tac. ann. XV, 44 von neuem untersucht. Tübingen 1907.
А. Б.

ватель этой партіи Христосъ, въ царствованіе Тиберія, прокураторомъ Понтіемъ Пилатомъ казненъ смертію. На первый разъ подавленная, теперь эта зловредная секта (superstitio exitiabilis) снова появилась, и при томъ не только въ Іудеѣ, но и въ столицѣ, куда стекается и гдѣ громко о себѣ заявляетъ все, что есть неестественнаго (atrocia) и постыднаго. Такимъ образомъ, сначала были схвачены тѣ, которые себя признавали христіанами (correpti qui fatebantur), а затѣмъ по ихъ указанію (indicio) захвачено было множество лицъ, которыхъ и уличили (convicti sunt) не столько въ поджогѣ, сколько въ ненависти къ человѣческому роду». Ихъ-то Неронъ и подвергалъ изысканнымъ казнямъ. И «хотя эти люди были виновны, но они возбуждали къ себѣ жалость и состраданіе, потому что гибли не для общаго блага, а для удовлетворенія жестокаго каприза одного (тиранна)».

Такъ какъ Светоній говоритъ объ этомъ очень кратко (Nero, 16), то разсказъ Тацита оказывается единственнымъ источникомъ. Основныя черты разсказа ясны; но въ пониманіи подробностей ученые расходятся. Есть два толкованія крайнія.

Одни (Weizsäcker и др.) полагаютъ, что процессъ при Неронѣ былъ гоненіемъ на христіанъ въ собственномъ смыслѣ, гоненіемъ за ихъ религію, что на этотъ именно пунктъ, какъ рѣшающій исходъ процесса противъ христіанъ, и ударяетъ Тацитъ. «Тѣ, которые признавались, были арестуемы и наказываемы». Признаніе (fateri), очевидно, въ принадлежности къ христіанству, являлось началомъ самаго процесса (correptio). Предполагать, чтобы христіане сознавались въ поджогѣ и вслѣдствіе этого привлекаемы были къ отвѣтственности, было бы невѣроятно. Въ высшей степени характернымъ представляется и то, что во всемъ этомъ процессѣ объ іудеяхъ нѣтъ и рѣчи: христіане стоятъ, какъ совершенно отличная отъ іудеевъ секта, а это возможно именно тогда, когда процессъ ведется изъ-за религіи. То, что этотъ ударъ не затронулъ ни одного іудея (хотя поводъ къ этому былъ совершенно достаточный: еврейскіе кварталы не сгорѣли), служитъ, по мнѣнію представителей этого воззрѣнія, свидѣтельствомъ въ пользу ихъ теоріи о томъ, что въ то время римское правительство весьма отчетливо различало христіанъ отъ іудеевъ и первыхъ признавало послѣдователями религіи недозволенной.

Напротивъ, другіе (Schiller съ послѣдователями) доказы-

вають какъ разъ противоположное: что этотъ процессъ былъ направленъ противъ іудеевъ вообще, а не противъ христіанъ, что дѣло во всемъ этомъ процессѣ шло только о пожарѣ, а не о религіи, и если процессъ получилъ оттѣнокъ религіознаго гоненія, то это вышло просто потому, что Тацитъ, жившій позднѣе Нерона, когда христіане уже знали, какъ послѣдователей недозволенной, вредной секты, перенесъ на событія царствованія Нерона черты своего времени. Такимъ образомъ, все гоненіе Нерона, по этому взгляду, есть обыкновеннѣйшее преслѣдованіе вредныхъ для общества людей—поджигателей, а въ остальныхъ подробностяхъ неправдоподобно.

Критика того и другого мнѣнія и точный анализъ разсказа Тацита оставляютъ мѣсто для болѣе надежнаго средняго пути. Ученые хотятъ выяснить вопросъ: въ чемъ состоялъ процессъ и за что были казнены христіане, за то ли, что подожгли Римъ, или за то, что называли себя христіанами. Тацитъ выразился неопредѣленно: «тѣ, которые признавались (qui fatebantur), были наказываемы». Очевидно, изъ текста ничего невозможно выжать, а потому необходимо сдѣлать нѣсколько предположеній. Самое благопріятное для Тацита предположеніе будетъ то, что онъ изучилъ дѣло христіанъ по болѣе полно составленнымъ извѣстіямъ, и если выражается неясно, то причиною этого служитъ или аристократическое презрѣніе его къ христіанамъ, въ силу котораго онъ не считалъ нужнымъ выражаться объ этомъ дѣлѣ полно и точно, или же неясно было сказано въ самихъ документахъ. Нужно поставить, такимъ образомъ, вопросъ: какимъ образомъ составлены эти документы?

Исходнымъ пунктомъ для автора извѣстій, которыми пользовался Тацитъ, могла быть просто народная молва, обвинявшая въ поджогѣ Нерона, который желалъ на развалинахъ Рима построить новую столицу по своему вкусу. Здѣсь возможно одно изъ двухъ: или Неронъ дѣйствительно чрезъ подставныхъ лицъ поджогъ Римъ, или же онъ не поджигалъ. Если онъ участвовалъ въ поджогѣ, то не могло быть и рѣчи о дѣйствительныхъ виновникахъ пожара. Самъ Неронъ отлично понималъ, что ихъ найти невозможно, и если онъ давалъ приказы о розыскѣ виновныхъ, то единственно для того, чтобы отклонить молву о своей виновности и найти людей, въ виновность которыхъ толпа легко могла бы повѣрить. Но если Неронъ и не поджигалъ, то онъ понималъ, что нѣтъ основанія

думать, что народная толпа можетъ отличить праваго отъ виноватаго: въ виновность дѣйствительныхъ виновниковъ народъ могъ бы и не повѣрить. Нужно было найти такихъ лицъ, въ виновность которыхъ всѣ легко повѣрили бы. Ясно, что о правосудіи здѣсь не можетъ быть и рѣчи. Само собою разумѣется, что если Неронъ, поставленный въ такое положеніе, въ какомъ онъ оказался, отдалъ приказъ найти виновныхъ, то обвиняемые, хотя бы и невинные, должны были найтись. Неронъ не настолько церемонился съ правосудіемъ, чтобы оставить дѣло безъ разслѣдованія за отсутствіемъ виновныхъ. Римская полиція должна была найти ихъ, разъ былъ полученъ приказъ.

Нужно было начать съ подонковъ общества, съ такихъ лицъ, которыя болѣе или менѣе были беззащитны; не съ сенаторовъ же было начинать обвиненіе. Положеніе судей было затруднительное: пожаръ начался въ той части города, гдѣ жила самая бѣднота (въ родѣ того, что въ Петербургѣ Вяземская лавра) и иностранцы. Разъ бѣднота сама пострадала отъ пожара, то ее подозрѣвать въ поджогѣ было бы невѣроятнымъ и нужно было найти лицъ, по преимуществу зловредныхъ. Спрашивается, не было ли преслѣдованіе направлено противъ нелюбимыхъ римлянами іудеевъ? Но это невозможно, потому что имъ покровительствовала жена Нерона Поппея Сабина, іудейская прозелитка, и этимъ самымъ они in corpore были поставлены внѣ преслѣдованія. Но это не значитъ, что не пострадалъ ни одинъ жидъ, потому что она не могла знать всѣхъ іудеевъ и не могла защищать праваго и виноватаго. Однимъ словомъ, поднять гоненіе противъ іудеевъ, какъ іудеевъ, было невозможно. Но начать допросъ съ іудеевъ было можно. Въ недостовѣрной въ своей главной массѣ, подложной перепискѣ между ап. Павломъ и философомъ Сенекою есть одно письмо, которое касается этого процесса. Оно обилуетъ фактическими подробностями, которыя заставляютъ предполагать, что въ данномъ случаѣ авторъ имѣлъ подъ руками какіе то дѣйствительно историческіе источники. Тамъ есть любопытное показаніе: «христіанъ и іудеевъ, какъ это бываетъ обыкновенно, казнили смертію, какъ виновниковъ пожара». Въ виду этого нѣтъ основанія утверждать того, что іудеи дѣйствительно ничего не потерпѣли отъ этого пожара. Особаго предвзятаго взгляда—ловить только христіанъ, очевидно не было.

Дѣло началось съ того, что отданы были подъ судъ «тѣ,

которые признавались». Но находящіеся въ здравомъ умѣ никогда не могли сознаться въ преступленіи. Совершить преступленіе христіане по своимъ религіознымъ убѣжденіямъ не могли. Но и совершившіе преступленіе сознаться въ этомъ тоже не могли, потому что они знали, какое наказаніе ихъ ожидаетъ. Но невозможно допустить и того, чтобы римскіе полиціанты были настолько тупоумны, чтобы прямо ставили вопросъ о поджогѣ, ибо отвѣтъ всегда могъ получиться только отрицательный. А поэтому были предлагаемы косвенные вопросы, гдѣ и безразличный самъ по себѣ отвѣтъ могъ послужить уликой. Христіанина спрашивали: гдѣ ты былъ въ такую-то ночь? Мы не знаемъ, гдѣ находилось мѣсто богослуженія первыхъ христіанъ; возможно, что оно помѣщалось въ сгорѣвшей части города, куда въ ночь пожара христіане могли собраться, напр. для поминовенія какого-либо вліятельнаго члена христіанской общины, совершали годовщину смерти лица, которому чѣмъ-либо обязаны, и по этому случаю совершали агапы; и если христіанина спрашивали, былъ ли онъ тамъ-то въ такую-то ночь, онъ могъ съ чистою совѣстію отвѣчать: да. А понятіе fateri ничего больше и не выражаетъ, какъ то, что на предложенный вопросъ отвѣчаютъ: да. Но этого достаточно было, чтобы римская власть признала христіанъ виновными. Въ доказательство того, что они не поджигали городъ, христіане могли указывать на свидѣтелей и bona fide могли перечислить участвовавшихъ въ богослуженіи: отсюда явился невѣроятный фактъ доносовъ христіанина на другихъ членовъ общины. Они не подозрѣвали, къ чему приведетъ ихъ признаніе, а приводили имена, чтобы доказать свою невинность: ибо такія преступленія совершаются тайно, отдѣльными лицами, и отнюдь не въ массѣ, что сопряжено съ оглаской. Противъ христіанъ были пущены вообще косвенныя улики, что это такіе люди, которые имѣютъ odium generis humani, человѣконенавистники, которые, слѣдовательно, могли совершить поджогъ. Слѣдствіе очевидно доставляло гораздо больше матеріала для обвиненія христіанъ не въ пожарѣ, а въ ненависти къ человѣческому роду. Такимъ образомъ процессъ, начавшійся слѣдствіемъ о поджогѣ, мало по малу принялъ религіозную окраску, хотя вопросъ о дозволенности или недозволенности христіанской религіи не былъ поднятъ во всей своей принципіальности.

Такимъ образомъ, слѣдуетъ признать, что религія служила

если не причиною, то, по крайней мѣрѣ, юридическимъ основаніемъ для начала этого процесса. Искали поджигателей; но для самой римской полиціи того времени нужна была примѣта, по которой можно было бы искать этихъ поджигателей, и ихъ надѣялись открыть въ рядахъ послѣдователей какой-то подозрительной религіи, которые сами сознавались въ принадлежности къ этому обществу. Стало быть при Неронѣ христіане пострадали за имя Христово. Но ихъ могли привлечь къ отвѣтственности и какъ иностранцевъ. Ихъ показаніе могло не быть прямымъ исповѣданіемъ христіанства. И если они не скрывали того, что они христіане, то это служило только промежуточнымъ звеномъ въ ихъ обвиненіи: ибо во всякомъ случаѣ ихъ обвиняли въ поджогѣ. Озвѣрѣвшій народъ обвиняемыхъ въ поджогѣ самихъ старается бросить въ огонь; поэтому, во исполненіе этой воли народа, ихъ зашивали въ осмоленныя одежды и зажигали въ видѣ факеловъ для освѣщенія императорскихъ садовъ во время народнаго гулянья.

Такимъ образомъ, и въ началѣ и въ концѣ мы имѣемъ судебное преслѣдованіе за поджогъ. Это гоненіе было преслѣдованіемъ людей, которые обвиняются законами всѣхъ государствъ, а до прямого преслѣдованія за имя Христово, за nomen ipsum, дѣло не доходило. Мы имѣемъ здѣсь дѣло съ судебной ошибкой, которая не была непреднамѣренной. Выраженіе Тацита: Nero subdidit reos (подставилъ виновныхъ), можетъ означать то, что Неронъ далъ общее указаніе.

Гоненіе на христіанъ, или, выражаясь точнѣе, процессъ римскаго пожара при Неронѣ, начался никакъ не раньше августа 64 года и можетъ быть лишь въ сентябрѣ этого года. Болѣе осторожные историки думаютъ, что гоненіе при Неронѣ не имѣло особенной продолжительности. Нѣкоторые полагаютъ въ настоящее время, что все дѣло ограничивалось гоненіемъ въ Римѣ въ 64 г. и не продолжалось даже до 65 г. Изъ самаго факта поджога ясно, что преслѣдованіе могло распространяться только на всѣхъ христіанъ, жившихъ въ Римѣ и его окрестностяхъ, но не могло быть всеобщимъ [1]).

---

[1]) Найденная будто бы въ Португаліи надпись на мраморѣ, въ которой Неронъ восхваляется „за очищеніе провинцій отъ разбойниковъ и отъ тѣхъ, которые хотѣли ввести новое суевѣріе“, подложна. Въ 1862 г. на смѣну этой надписи явилась другая, сдѣланная углемъ на стѣнѣ въ Помпеяхъ, на которой разбираютъ слово HRISTIAN. Де-Росси на этомъ основаніи доказываетъ повсемѣстность гоненія при Неронѣ. Онъ исхо-

Съ гоненіемъ Нерона церковное преданіе ставитъ въ связь мученическую кончину апостоловъ Петра и Павла. Хронологія того и другого факта остается очень спорною. Тѣ ученые, которые предполагаютъ, что гоненіе ограничивалось стѣнами Рима и не продолжалось даже до 65 г., естественно вынуждаются относить мученическую кончину ап. Петра и Павла къ 64 г. Но тѣ, которые склонны думать, что гоненіе продолжалось нѣсколько лѣтъ, относятъ мученическую кончину одного Павла или обоихъ апостоловъ къ слѣдующимъ годамъ, чаще всего къ 67 году. Самый вопросъ о пребываніи апостола Петра въ Римѣ рѣшается разно. Если католики держатся мнѣнія о 25-лѣтнемъ пребываніи Петра въ Римѣ, то старокатолики совершенно отрицаютъ его пребываніе тамъ. Но фактъ мученической кончины Петра въ Римѣ засвидѣтельствованъ такъ давно и столь многими свидѣтелями, что не представляется никакой возможности отрицать его. Что апостолъ Петръ скончался въ это время, это не невозможно, потому что самая форма его распятія внизъ головою говоритъ объ утонченной мучительности казни. Но относительно апостола Павла существуетъ твердое церковное преданіе, что онъ скончался смертію римскаго гражданина: во время же той бойни, которая происходила при Неронѣ, едва ли кто-либо вспомнилъ бы о римскомъ гражданствѣ тарсскаго іудея. Я думаю, что онъ умеръ гораздо раньше, въ 62 г. [1]). То обстоятельство, что въ наше время во всѣхъ церквахъ христіанскихъ память ихъ совершается 29 іюня, не можетъ служить указаніемъ времени ихъ кончины, потому что эта дата обозначаетъ перенесеніе мощей.

дить изъ того предположенія, что это указаніе написи нужно читать: „igni gaude christiane“. Но другіе ученые (F. Overbeck, Aubé, Görres, Langen, Schultze), которыхъ также нельзя не считать компетентными, основательно указываютъ на то, что вся аргументація Росси и его послѣдователей покоится лишь на словѣ „hristian“, а изъ этого одного нельзя вывести ничего больше того, что въ Помпеяхъ о христіанахъ знали и можетъ быть надъ ними смѣялись: а можетъ быть, вся эта надпись не имѣетъ никакого отношенія къ христіанамъ и представляетъ не болѣе, какъ объявленіе о продажѣ винъ (одно слово разбираютъ какъ „vina“). Во всякомъ случаѣ слово „igni“ прочитано Де-Росси съ большою натяжкою.

[1]) Ср. В. В. Болотовъ, День и годъ мученической кончины св. евангелиста Марка. Христ. Чт. 1893, II, 432—434 (отд. оттискъ 340—342).— Гоненіе на христіанъ при Неронѣ. Христ. Чт. 1903, I, 69—71 (отд. отт. 14—16). *А. Б.*

Гоненіе при Домиціанѣ.

Такъ называемое второе гоненіе на христіанъ было въ послѣдніе годы царствованія Домиціана (81—96).

Титъ Флавій Домиціанъ принадлежалъ къ числу самыхъ подозрительныхъ государей, которыхъ знала римская имперія. Онъ постоянно склоненъ былъ опасаться заговоровъ и, можетъ быть, ни при одномъ изъ римскихъ императоровъ философамъ и вообще лицамъ, почему-либо казавшимся подозрительными, не жилось въ Римѣ такъ плохо, какъ при этомъ государѣ. Весьма много сенаторовъ старо-римскаго образа мыслей казнено или изгнано. Имущество казненныхъ отбиралось въ казну; родственники и жены ихъ были изгоняемы. Въ связи съ этою политическою подозрительностью императора стоитъ и слѣдующій фактъ. Домиціану показались подозрительными давидиты, т. е. потомки Давида, жившіе въ Іерусалимѣ. Какъ члены древняго іудейскаго дома, они, казалось Домиціану, могли естественно предъявить какія-либо претензіи на іудейскій престолъ. Поэтому были вызваны въ Римъ въ числѣ другихъ внуки (οἰκονοί, у Руфина nepotes) Іуды, сродника (ἀδελφοῦ) Іисуса Христа. Но когда эти іудеи показали, что вся ихъ собственность состоитъ изъ девяти тысячъ динаріевъ, притомъ не въ наличной суммѣ, а въ недвижимой собственности въ видѣ 39 плеѳровъ земли [1]), за которую они платили подать и которую обработывали своими собственными руками, то императоръ увидѣлъ, что подобные претенденты, съ покрытыми мозолями руками, если бы даже у нихъ явилась мысль о правахъ на престолъ, не могли быть опасными для него: поэтому онъ отпустилъ ихъ безъ всякаго дальнѣйшаго преслѣдованія (Eus. h. e. III, 20, изъ Игисиппа).

Другою характеристичною чертою царствованія Домиціана являются фискальныя мѣры для пополненія истощившейся императорской казны. Истощеніе этой казны было естественно: одно царствованіе Нерона стоило Риму чрезвычайно дорого. Неронъ хотѣлъ быть щедрымъ и щедрымъ до безумія. Одному своему любимцу за самую ничтожную услугу онъ подарилъ $2^1/_2$ милліона динаріевъ. Мать, желая удержать

[1]) Aureus Vespasiani = 7,30 g. = 6 руб. 28,611 коп. (при Александрѣ III); ἐνακισχίλια δηνάρια = 360 aurei = 2263 руб. зол. Πλέθρων τριάκοντα ἐννέα = 4,910548 hect. = 4,4947 десятины.

его отъ такой безразсудной траты, велѣла все подаренное серебро и золото собрать и показать его Нерону: но послѣдній, увидѣвъ принесенную кучу и узнавъ, что здѣсь всѣ подаренныя деньги, сказалъ: «я не зналъ, что здѣсь такъ мало,— добавьте еще половину». При такихъ безумныхъ тратахъ необходимо было прибѣгнуть къ такимъ мѣрамъ, какъ пониженіе курса монеты и наложеніе новыхъ налоговъ. Въ числѣ новыхъ налоговъ, введенныхъ въ это время, является «fiscus judaicus», выродившійся изъ подати на храмъ іерусалимскій, которую собственно должны были вносить лишь первородные, но въ дѣйствительности вносили всѣ евреи. Какъ бы въ насмѣшку надъ религіей евреевъ, ихъ заставили вносить эту подать (дидрахму = 50,2888 коп. зол.) на храмъ Юпитера Капитолійскаго. Чтобы избавиться отъ этой подати, многіе отказывались отъ іудейства, хотя и были обрѣзаны. Во избѣжаніе такихъ, невыгодныхъ для императора затрудненій, предписано было подвергать заподозрѣнныхъ въ іудействѣ медицинскому осмотру съ цѣлью выясненія: былъ ли обрѣзанъ онъ, или нѣтъ. Многіе, вовсе не имѣвшіе близкихъ отношеній къ іудейству, вносили подать, лишь только были заподозрѣны въ іудействѣ, лишь бы избавиться отъ осмотра. Такой порядокъ взысканія сдѣлалъ эту подать ненавистною не только для іудеевъ, но и для всего римскаго народа, такъ что, по смерти Домиціана, въ честь преемника его Нервы, благодарный сенатъ выбилъ монету съ надписью: «За отмѣну клеветы изъ-за іудейскаго фиска» (fisci judaici calumnia sublata).

Въ интересахъ пополненія государственной казны, Домиціанъ и обратился къ преслѣдованію вообще тѣхъ, которые держались іудейской религіи безъ заявленія о томъ (improfessi judaicam viverent vitam. Sueton. Domit. 12). Такимъ образомъ, преслѣдованіе не имѣло религіознаго характера. Хотя съ паденіемъ Іерусалима самый фондъ для существованія іудейской религіи пересталъ существовать, однако правительство не предпринимало религіознаго преслѣдованія противъ іудеевъ. Оно преслѣдовало лишь тѣхъ, которые сбивались (ἐξοκέλλοντες, по Діону Кассію) въ іудейство, не сдѣлавъ о томъ предварительнаго заявленія (improfessi). По всей вѣроятности подъ этими «improfessi» разумѣлись не одни только іудеи (по происхожденію), но и христіане, смѣшиваемые съ іудеями, такъ что весьма возможно, что непріятная фискальная мѣра затрогивала постоянно и христіанъ. Тѣ же, которые

открыто признавали себя іудеями и безпрекословно соглашались дѣлать взносы въ храмъ Юпитера Капитолійскаго.—эти не подвергались преслѣдованіямъ со стороны правительства. Такимъ образомъ, правительству нужно было разыскать лишь такихъ, которые вели іудейскій образъ жизни, не заявляя о томъ. Іудейскій фискъ взыскивался съ обрѣзанія. Христіане, какъ не принадлежащіе къ обрѣзаннымъ, понятно, отказывались платить, вслѣдствіе чего, естественно, на нихъ было обращено вниманіе. Когда на слѣдствіи было выяснено, что многіе изъ христіанъ были не семитическаго происхожденія, что христіанство жило не естественнымъ ходомъ, но поддерживалось посредствомъ прозелитизма, они подвергались преслѣдованію.

Такимъ образомъ, если при Домиціанѣ христіане и были преслѣдуемы, то наравнѣ съ іудеями. При этомъ можно говорить о гоненіи на христіанъ при Домиціанѣ только въ послѣдніе 8 мѣсяцевъ его царствованія.

Одно случайное обстоятельство сдѣлало это гоненіе предметомъ особеннаго вниманія ученыхъ новѣйшаго времени. У языческаго греческаго историка Діона Кассія въ отдѣлѣ о гоненіяхъ Домиціана, не сохранившемся до насъ, но дошедшемъ въ позднѣйшемъ пересказѣ Іоанна Ксифилина, говорится, что при Домиціанѣ, въ самомъ началѣ 96 г. былъ казненъ консулъ прошедшаго 95-го года Титъ Флавій Климентъ, родственникъ императора, по обвиненію въ «ἀθεότης». По Светонію, онъ казненъ за величайшую небрежность при исполненіи своихъ обязанностей (contemptissima ignavia). Жена же казненнаго, Флавія Домитилла, также родственница императора, была сослана, по однимъ источникамъ, на островъ Пандатерію, по другимъ—на Понтію. Этотъ Титъ Флавій былъ двоюроднымъ братомъ Домиціана, который сына его прочилъ въ наслѣдники престола.

Процессъ противъ Флавія Климента затронулъ и другихъ лицъ, которые приняли іудейскіе обычаи и уклонялись въ іудейскую религію. Одни изъ нихъ были казнены смертію, у другихъ конфисковано имущество, третьи сосланы. Казненъ былъ также Глабріонъ (консулъ 91 г.), по обвиненію, впрочемъ, не имѣющему ничего общаго съ безбожіемъ.

Ученые нашего времени высказываютъ относительно этого Климента очень остроумныя соображенія. Такъ нѣкоторые отожествляютъ его съ Климентомъ, епископомъ римскимъ, отъ котораго осталось извѣстное посланіе къ Коринѳянамъ, пред-

полагая, что христіанское преданіе изъ этого Климента, консула языческаго, сдѣлало древне-римскаго епископа. Но признать, что церковное преданіе сдѣлало это отожествленіе, значитъ допустить слишкомъ большую свободу въ объясненіи фактовъ. Оставивъ въ сторонѣ этихъ ученыхъ, можно спросить, былъ ли этотъ Климентъ христіанскимъ мученикомъ?

Въ положительную сторону при рѣшеніи этого вопроса склоняются многіе авторитетные ученые. Но въ этомъ можно сомнѣваться. Величайшая небрежность (contemptissima ignavia) могла характеризовать и христіанина: въ глазахъ культурнаго язычника христіанинъ могъ представляться inofficiosus (небрежнымъ въ исполненіи своихъ обязанностей). Но заключать отсюда, что Климентъ былъ христіаниномъ, было бы очень смѣло и даже обидно для христіанства. Обвиненіе въ безбожіи — ἀθεότης, crimen sacrilegii, могло быть возводимо и на какого-нибудь язычника, въ особенности при такомъ императорѣ, который называлъ себя не только Dominus, но и Deus. Достаточно было опустить титулъ «бога», увлекаясь привилегированнымъ положеніемъ и родственными связями съ императоромъ, чтобы быть обвиненнымъ въ ἀθεότης. Затѣмъ, не видно, чтобы казненный Климентъ обвинялся въ іудейскихъ обычаяхъ. Такимъ образомъ, Титъ Флавій Климентъ не былъ христіаниномъ. Если бы онъ былъ христіанинъ, то преданіе не забыло бы его. Правда, церковное преданіе не сохранило именъ многихъ мучениковъ. Но иное дѣло забыть какого-нибудь раба, дровосѣка, иное — вѣрующаго изъ дома кесарева. Допустить это, значитъ предположить очень странную забывчивость въ христіанахъ первыхъ вѣковъ. Если бы Флавій Климентъ былъ христіаниномъ, то едва ли были бы возможны слова Тертулліана, что и «императоры сдѣлались бы христіанами, если бы могли быть христіанами». Да и Евсевій не былъ такимъ непроницательнымъ ученымъ, чтобы не отмѣтить такого факта. Но онъ не дѣлаетъ ни малѣйшаго намека на христіанство Климента. Напротивъ, онъ положительно говоритъ о христіанствѣ Домитиллы, ссылаясь на свидѣтельство до насъ не дошедшаго языческаго писателя Бруттія или Бреттія (III вѣка). Очевидно, что Евсевій не нашелъ текстуальнаго свидѣтельства о христіанствѣ Климента. Въ такомъ положеніи нужно оставить этотъ вопросъ и въ настоящее время. Извѣстіе о христіанствѣ Домитиллы является для насъ тѣмъ болѣе достовѣрнымъ, что христіанство вообще проникало въ высшія сферы скорѣе черезъ женскую половину.

Съ гоненіемъ Домиціана церковное преданіе ставитъ въ связь ссылку на островъ Патмосъ Іоанна Богослова. Объ этомъ говорится уже у Евсевія (III, 18), который ссылается въ данномъ случаѣ на Иринея (Adv. haer. V, 30, 3). Преданіе о томъ, что предварительно апостолъ Іоаннъ при Неронѣ былъ вызванъ въ Римъ и брошенный здѣсь въ котелъ съ кипящимъ масломъ, остался невредимымъ, читается у Тертулліана (De praescr. 36).

Періодъ второй.

Христіанство какъ religio illicita.

Вѣкъ Антониновъ.

18 сентября 96 г. Домиціанъ палъ жертвою заговора, вызваннаго, между прочимъ, казнію консуляра Флавія Климента. Преемникомъ его былъ императоръ Кокцей Нерва, престарѣлый сенаторъ, правившій всего годъ и нѣсколько мѣсяцевъ (96—98). Домиціанъ оставилъ ему, повидимому, множество дѣлъ, возбужденныхъ имъ противъ подозрительныхъ личностей. Но новый благородный императоръ отдалъ приказъ о прекращеніи всякаго слѣдствія по обвиненію въ ἀσέβεια и совращеніи въ іудейскіе обычаи. Точно также политическихъ изгнанниковъ царствованія Домиціана онъ возвратилъ въ Римъ. Въ первый же 96 г. своего правленія онъ отмѣнилъ «іудейскій фискъ», чѣмъ заслужилъ особенную признательность сената, выбившаго въ честь этого факта монету.

Нерва открываетъ своимъ царствованіемъ одну изъ самыхъ блистательныхъ эпохъ въ исторіи римской имперіи. Всѣ пять императоровъ этой эпохи (Нерва, Траянъ, Адріанъ, Антонинъ, Маркъ Аврелій) оставили по себѣ память, какъ самые лучшіе императоры, optimi imperatores, какъ цвѣтъ кесарей. Они высоко стояли и какъ нравственные характеры. То случайное обстоятельство, что четыре первые императора не имѣли потомства, побудило ихъ ввести систему усыновленія «достойнѣйшихъ». Въ общемъ выборъ императоровъ былъ чрезвычайно удаченъ. Хорошъ уже былъ престарѣлый Нерва, но выше его оказался его преемникъ Траянъ (98—117).

Человѣкъ, уже прежде прославившійся военными подвигами, онъ своими гражданскими качествами превзошелъ свою

военную славу. Его отличала необыкновенная ровность характера (inusitatae civilitatis), не измѣнявшая ему ни въ столицѣ, ни въ провинціи. Онъ былъ образцовымъ блюстителемъ старыхъ римскихъ правъ и установителемъ новыхъ правъ. Любимъ народомъ онъ былъ необычайно; его боготворили еще при жизни. Три начала были положены имъ въ основу своего правленія: 1) добрый римскій консерватизмъ, поддержка древнихъ учрежденій, не исключая и остатковъ римской свободы и вліянія сената; 2) въ связи съ этимъ забота о реставраціи прародительской римской религіи, къ которой Траянъ относился съ добросовѣстностью и строгою внимательностью; и наконецъ, 3) гуманность, отвѣчавшая природному характеру Траяна; онъ заявилъ ее, между прочимъ, и въ томъ, что серьезно поддерживалъ благотворительныя заведенія Нервы, основалъ пріютъ для призрѣнія дѣтей (alimentatio). Въ этомъ отношеніи характеристично сохранившееся до насъ изображеніе Траяна, на которомъ онъ представленъ окруженнымъ дѣтьми, призрѣваемыми его alimentatio. Для характеристики одушевлявшаго его чувства права можно указать на слова которыя онъ сказалъ, вручая въ первый разъ государственный мечъ префекту преторіи: «употребляй этотъ мечъ въ мою защиту, если я буду царствовать хорошо, и противъ меня, если я буду дурнымъ государемъ». Вообще, Траянъ оставилъ по себѣ славу столь правосуднаго и добраго государя, что до самаго IV вѣка народъ, привѣтствуя новопоставленнаго императора, обыкновенно восклицалъ: «будь счастливѣе Августа и добрѣе Траяна» (felicior Augusto, melior Trajano)!

Преемникомъ Траяна былъ усыновленный имъ Адріанъ (117—138). Какъ характеръ, онъ нравился римлянамъ гораздо менѣе своего предшественника. Находили, что въ немъ было слишкомъ много искусственнаго. Народъ инстинктивно чувствовалъ въ его чертахъ недостатокъ чего-то исконно римскаго и называлъ его Graeculus. Въ самомъ дѣлѣ Адріанъ обнаруживаетъ въ чертахъ своего характера много такого, что заставляетъ подозрѣвать, не былъ ли онъ предрасположенъ къ помѣшательству. Можетъ быть въ связи съ этимъ находятся жестокія казни знатныхъ римлянъ, омрачившія послѣдніе годы его правленія. Поэтому, онъ далеко не пользовался тою любовію, какою пользовался Траянъ, и его апотеоза прошла не безъ сопротивленія и состоялась только благодаря усиліямъ Антонина Пія.

Но за то правленіе этого послѣдняго составляетъ кульмина-

ціонный пунктъ всей этой эпохи, которая поэтому и называется эпохою Антониновъ. Антонину (138—161) усвоено названіе Pius, что значитъ не столько благочестивый въ религіозномъ смыслѣ, сколько деликатно нѣжный, человѣчный въ отношеніи къ людямъ. Какъ характеръ, Антонинъ Пій представляется историками несравненнымъ и почти безупречнымъ. Все, что онъ дѣлалъ, запечатлѣно необыкновенною мягкостью. Кровь въ его царствованіе мало лилась и внутри имперіи и даже на границахъ. Поэтому и правленіе его запечатлѣно характеромъ необыкновеннаго мира и процвѣтанія всѣхъ провинцій. Гуманность его была такова, что онъ дѣйствительно возвышался даже до идеала «человѣка на тронѣ», и своими подданными онъ любимъ былъ необыкновенно, такъ что хотя умеръ болѣе чѣмъ 70-лѣтнимъ старцемъ, однако смерть его была встрѣчена съ такимъ горемъ, какъ если бы онъ скончался молодымъ юношею. Его апотеоза прошла безъ малѣйшаго затрудненія, потому что всѣ наперерывъ (certatim) принялись боготворить его.

Преемникъ Антонина Маркъ Аврелій (161—180), какъ характеръ, ниже Антонина. Ему недоставало той естественности и общедоступности, которая отличала его предшественника; но и Маркъ у историковъ оставилъ славу возвышеннаго характера: находили въ немъ «coeleste ingenium». Это былъ человѣкъ высокаго образованія, преданный занятіямъ философіею до такой степени, что современники считали его однимъ изъ наиболѣе серьезныхъ философовъ своего времени, и когда нужно было выступить въ походъ противъ германцевъ, то приближенные просили императора на всякій случай обнародовать свои философскія сочиненія, чтобы они не погибли, если случится какое-нибудь несчастіе. Держалъ и онъ себя, несмотря на нѣкоторую шероховатость характера, настолько доступно, что всѣ подданные считали его близкимъ себѣ каждый по своему возрасту,—молодые признавали его отцомъ, равные по лѣтамъ братомъ, а старшіе по лѣтамъ сыномъ. Его политическіе соперники считали его порокомъ, что онъ занимается философіею слишкомъ много для императора, и обзывали его anicula philosopha (старушонка-философесса), и признавали, что хотя самъ онъ лично совершенно безупреченъ (Marcus homo sane optimus), но, занимаясь философіею, слишкомъ плохо смотритъ за тѣмъ, что творятъ въ провинціяхъ поставленные имъ praesides, и не обращаетъ вниманія на то, что какой-нибудь нищій сегодня, сдѣлавшись сановникомъ, вдругъ собиралъ огром-

ныя богатства. Тѣмъ не менѣе Маркъ Аврелій пользовался такою любовью народа, что почти всякій подданный имѣлъ его изображеніе въ числѣ домашнихъ боговъ, и считалось почти за sacrilegium (sacrilegus judicatus est), если кто либо, обладавшій средствами для пріобрѣтенія изображенія императора, тѣмъ не менѣе не имѣлъ его.

Такимъ образомъ, со стороны лицъ, восходившихъ по преемству на престолъ, царствованіе Антониновъ прошло блистательно. Въ сознаніи своихъ отдаленныхъ потомковъ эти императоры остались представителями счастливой эпохи римской имперіи и, можетъ быть, это сознаніе послѣдующихъ поколѣній лучше всего характеризуетъ значительность этой эпохи въ исторіи. Оказывается, что имя «Антонинъ» было любимо необычайно. Многимъ представлялось оно божественнымъ именемъ, такъ что считали почти невозможнымъ придумать въ латинскомъ языкѣ имя болѣе священное, чѣмъ Антонинъ. Въ усвоеніи послѣдующими императорами этого имени видѣли нѣчто большее, чѣмъ блестящую политическую программу: находили въ этомъ, такъ сказать, палладіумъ процвѣтанія римской имперіи подъ державою государя, который называется Антониномъ. Когда сынъ Марка Аврелія, Коммодъ, положившій конецъ блестящей эпохѣ Антониновъ, вздумалъ усвоить себѣ имя Геркулеса, то его современники признали просто смѣшнымъ, что онъ, нося имя Антонина, хочетъ принять еще другое божественное имя, и въ Римѣ появилась эпиграмма на Коммода, который полагаетъ, будто славнѣе быть богомъ (clarius esse deum), чѣмъ государемъ съ такимъ блистательнымъ именемъ, какъ Антонинъ. Избранный въ 217 г. императоръ Опилій Макринъ счелъ нужнымъ подкрѣпить свое положеніе на престолѣ обаятельнымъ именемъ Антонина. Онъ чувствовалъ свое положеніе непрочнымъ, пока въ его фамиліи не будетъ преемника въ лицѣ Антонина. Поэтому, онъ рѣшился своему молодому сыну Діадумену дать имя «Антонинъ». Когда его сынъ былъ признанъ войскомъ императора Антониномъ, то отецъ отъ радости отправилъ своей женѣ такое письмо: «Счастіе, которое выпало намъ на долю, не поддается никакому описанію. Ты, можетъ быть, подумаешь, что я говорю о томъ, что я сдѣлался императоромъ: не велико это счастіе; вѣдь слѣпая судьба иногда возводила на престолъ и людей недостойныхъ. Нѣтъ, я говорю о другомъ: я сталъ отцомъ Антонина, ты стала матерью Антонина» (Antonini pater factus sum,

Antonini mater es facta). И когда войско привѣтствовало молодого императора этимъ именемъ (характерный возгласъ: «tu scis, Jupiter, Antoninus vinci non potest, Antoninum habemus, omnia habemus»), то его отецъ воскликнулъ: «commilitones! За то, что вы признали моего сына императоромъ, на каждаго дарю по 3 червонца, а за имя Антонина—по 5 червонцевъ и производство въ чинахъ вдвое!» Для довершенія характеристики этого уваженія къ имени Антонина можно указать еще на то, что когда въ 222 г. вступилъ на престолъ Александръ Северъ, усвоивший себѣ въ качествѣ императора имя Авреліи, то войско и граждане просили его усвоить имя Антонина на томъ основаніи, что какъ онъ называется Авреліемъ, такъ долженъ называться Антониномъ. Новый императоръ долженъ былъ выдержать необычайную борьбу съ этимъ желаніемъ народа, отказываясь единственно потому, что считалъ себя неспособнымъ носить такое божественное имя (Antoninorum nomen, vel jam numen).

Вотъ какая славная эпоха открывается въ римской имперіи со смертію Домиціана. Но для христіанъ это была эпоха, въ которой ихъ положеніе смѣнилось къ худшему. Именно, въ этотъ періодъ снимается тѣнь іудейской религіи, прикрывавшая доселѣ христіанство въ глазахъ правительства. Подъ какими вліяніями совершилась эта перемѣна, вызвавшая новое отношеніе къ христіанству, для разъясненія этого въ исторіи нѣтъ прямыхъ данныхъ. Но можно догадываться, что перемѣна произошла не безъ вліянія двухъ фактовъ: съ одной стороны, паденія Іерусалима въ 70 г. и прекращенія національной и государственной самостоятельности іудеевъ, съ другой—болѣе широкаго распространенія христіанства. Не только народъ, но и само правительство признаетъ теперь христіанство подъ его собственнымъ именемъ, отличаетъ его отъ іудейства съ его сектами.

Паденіе Іерусалима для всѣхъ евреевъ, конечно, было событіемъ весьма прискорбнымъ. Между тѣмъ не такъ должны были смотрѣть на этотъ фактъ христіане. Они здѣсь видѣли новое свидѣтельство исторіи о божественномъ происхожденіи христіанства, потому что въ паденіи Іерусалима исполнилось съ точностью предреченіе Спасителя. Такимъ образомъ, христіане и іудеи не могли не заявить о своей разности своимъ различнымъ отношеніемъ къ этому политическому факту. Правительство, быть можетъ, замѣтило, что изъ предполагаемыхъ

іудеевъ одни смотрятъ на это событіе какъ на фактъ прискорбный, а другіе разсматриваютъ его какъ собственную побѣду.

Затѣмъ, первоначально христіанство въ значительной степени распространялось между іудеями. Іудеи разсѣянія были живымъ нервомъ, по которому распространялся первоначально токъ христіанства, и въ средѣ язычниковъ сѣмя христіанства заносимо было, прежде всего, на тѣ мѣста, гдѣ существовали іудейскія колоніи. И здѣсь лица, не особенно близко стоявшія къ еврейству, мало понимали, какого вѣроисповѣдного оттѣнка держатся тѣ или другіе евреи. Первоначально для правительства римскаго уловить различіе между христіанами и іудеями, вѣроятно, было такъ же трудно, какъ трудно въ наше время понять различіе между евреемъ-талмудистомъ и евреемъ-караимомъ. Но впослѣдствіи, въ особенности въ центрѣ римской имперіи, христіане въ преобладающей массѣ были уже не еврейскаго происхожденія. Христіанство распространялось между язычниками все болѣе и болѣе.

Такимъ образомъ, эта новая секта утратила уже въ глазахъ римскаго правительства свой національно-еврейскій отпечатокъ. Въ ней ничего не было іудейскаго и было очень хорошо извѣстно нееврейское происхожденіе ея послѣдователей. И можетъ быть, правленіе Домиціана привнесло свою долю вліянія въ различеніе между іудеями и христіанами. Этотъ императоръ съ особенною строгостью взыскивалъ подать съ іудеевъ (fiscus judaicus). Слѣдовательно, христіане изъ язычниковъ имѣли достаточное основаніе требовать, чтобы съ нихъ, какъ не евреевъ, этой подати не взыскивали, и весьма возможно, что нѣкоторые изъ христіанъ, съ которыхъ хотѣли взять эту подать, отказывались платить ее, ссылаясь на то, что они не іудейской религіи. Такимъ образомъ, правительство мало по малу могло познакомиться съ христіанствомъ, какъ сектой, отличной отъ іудейства.

Рескриптъ Траяна и его значеніе.

Отъ Траяна съ его высокочеловѣчнымъ характеромъ христіане, повидимому, должны бы ожидать только хорошаго. Но по совершенно фатальному стеченію обстоятельствъ, они были заинтересованы въ томъ, чтобы римскій престолъ занимали, напротивъ, люди недостойные. И если Тертулліанъ говоритъ,

что никто не преслѣдовалъ христіанъ, кромѣ изверговъ человѣчества — Нерона и Домиціана, то его выраженіе имѣетъ лишь апологетическій характеръ. Наилучшіе императоры обращали серьезное вниманіе на ходъ государственныхъ дѣлъ, но это-то и отзывалось неблагопріятно на христіанахъ. Послѣдовательно проводимый принципъ регулярности считалъ самое существованіе христіанства недозволеннымъ и создавалъ для христіанъ положеніе: non licet esse vos. Въ царствованіе Траяна, про котораго сложилась легенда объ освобожденіи его изъ ада, положеніе христіанъ, если не измѣнилось къ худшему, то получило такую легальную форму, которая примѣнялась и въ послѣдующія времена. При немъ въ первый разъ изданъ былъ тотъ эдиктъ, который надолго опредѣлилъ неправоспособное положеніе христіанъ въ римской имперіи. Дѣло идетъ о перепискѣ между Каемъ Плиніемъ Секундомъ и Траяномъ.

Подлинность этой переписки не всѣми учеными признается безспорною. Еще въ XVIII вѣкѣ два такихъ выдающихся ученыхъ, какъ Гиббонъ и Земмлеръ, оспаривали ея достовѣрность. Въ новѣйшее время (1875) довольно громко заявлено было сомнѣніе въ подлинности ея французскимъ ученымъ Обэ (Aubé), который, впрочемъ, не доходитъ до прямого отрицанія достовѣрности этихъ памятниковъ и послѣ нѣкотораго колебанія пользуется ими, какъ надежными историческими источниками. Большинство ученыхъ однако не считаетъ возможнымъ заподозрить историческую достовѣрность этихъ документовъ и признаетъ ихъ подлинными. Не говоря о разныхъ другихъ ученыхъ, которые въ давнее и недавнее время касались этого вопроса, слѣдуетъ упомянуть объ этюдѣ по исторіи Плиніева гоненія Арнольда (F. Arnold, Studien zur Geschichte der Plinianischen Christenverfolgung. Königsberg 1887) и о названномъ выше сочиненіи Нейманна о римскомъ государствѣ и церкви. Эти два ученые обслѣдовали вопросъ и подвели итогъ всему, что сдѣлано лучшаго. Всѣ возраженія Обэ противъ подлинности у Арнольда признаны шаткими.

Вѣроятно въ концѣ 111 г. Кай Плиній Секундъ, бывшій консулъ 100 г., личный другъ Траяна, прибылъ въ Виѳинію въ званіи императорскаго намѣстника этой страны (legatus Trajani Augusti pro praetore consularis). Плиній былъ прекрасный юристъ и ораторъ и, кромѣ того, хорошій сельскій хозяинъ. Съ Траяномъ онъ находился въ самыхъ близкихъ, дружественныхъ, можно сказать, отношеніяхъ. Траянъ могъ поло-

житься на него въ чемъ угодно, какъ на такое лицо, которое не могло измѣнить ему. Какъ разъ случилось, что въ его время провинція Виѳинія пришла въ совершенный упадокъ. Виѳинія принадлежала къ императорскимъ провинціямъ. Провинціи дѣлились на сенатскія и императорскія: сенатъ завѣдывалъ давно покоренными и умиротворенными провинціями, въ которыхъ уже не могло быть возстанія; императоръ, какъ главнокомандующій римскихъ войскъ,—пограничными и недавно покоренными. Въ сенатскія провинціи назначались проконсулы, а въ менѣе важныя преторы, а въ императорскія—legati Augusti pro praetore consulares. Виѳинія имѣла несчастіе попадать въ руки дурныхъ правителей. Смѣна ихъ сопровождалась обвиненіемъ ихъ со стороны виѳинцевъ во взяточничествѣ—repetundarum (искаженное слово вмѣсто repetendae). Изъ предшественниковъ Плинія двое оставили по себѣ дурную память: виѳинцы противъ нихъ вели процессъ въ самомъ Римѣ. Естественно было для такого добраго государя, какъ Траянъ, позаботиться дать провинціи достойнаго правителя. И выборъ его палъ на Плинія, человѣка гуманнаго, высоко образованнаго и пользовавшагося довѣріемъ государя. Это былъ человѣкъ безусловной честности и Траянъ не могъ опасаться процессовъ за взяточничество. Богатства его были колоссальны: онъ былъ образцовый хозяинъ и сила его заключалась въ финансовыхъ дарованіяхъ. Вотъ этого-то образцоваго хозяина послалъ императоръ въ провинцію, истощенную взяточничествомъ, экономическія дѣла которой находились въ страшномъ разстройствѣ. Здѣсь и пришлось впервые столкнуться Плинію съ христіанами и христіанскимъ вопросомъ въ такомъ объемѣ, что онъ вступилъ въ переписку съ императоромъ.

Плиній, вѣроятно въ концѣ 112 года, обратился къ Траяну съ письмомъ слѣдующаго содержанія:

«Считаю своимъ священнымъ долгомъ обратиться къ тебѣ, государь, за разъясненіемъ тѣхъ вопросовъ, которые возбуждаютъ во мнѣ недоумѣніе. Я никогда не бывалъ при процессахъ (interegram — собственно въ качествѣ ассесора) противъ христіанъ». Такимъ образомъ, Плиній здѣсь говоритъ, что ему не случалось присутствовать при процессахъ противъ христіанъ въ качествѣ юридическаго ассесора, но самые процессы онъ уже знаетъ и указываетъ на нихъ, какъ на факты. Очевидно, эти процессы уже существовали до вступленія Плинія въ управленіе Виѳиніею, или при Нервѣ, или при Траянѣ. Но

нельзя думать, что здѣсь имѣлись въ виду процессы при Домиціанѣ, потому что ссылаться на этого омерзительнѣйшаго въ глазахъ всѣхъ язычниковъ императора значило бы класть пятно на царствованіе такого гуманнаго государя, какъ Траянъ. «Поэтому я не знаю, о чемъ ихъ обыкновенно допрашиваютъ и за что и въ какой мѣрѣ наказываютъ. Я находился въ немаломъ затрудненіи, признавать ли различіе ихъ по возрасту, или совсѣмъ не слѣдуетъ различать несовершеннолѣтнихъ отъ болѣе крѣпкихъ, давать ли прощеніе за раскаяніе, или тому, кто когда либо былъ христіаниномъ, отреченіе отъ христіанства не приноситъ никакой пользы, казнить ли ихъ за самое имя (nomen ipsum), при отсутствіи другихъ преступленій, или за преступленія (flagitia), стоящія въ связи съ именемъ». Flagitium нужно отличать отъ scelus. Первое обозначаетъ преступленіе гнусное, омерзительное, позорящее лицо, къ которому оно относится, но не устрашающее и не опасное для другихъ, какъ scelus. Это послѣднее преступленіе имѣетъ характеръ жестокости—facinus atrox. Заговоръ Катилины, какъ государственное преступленіе, есть scelus, а не flagitium. Слѣдовательно Плиній, обвиняя христіанъ въ flagitia, разумѣетъ тіэстовскія вечери и эдиповскія смѣшенія. Очевидно, воззрѣнія черни на христіанъ проникли уже въ высшіе слои общества.

«Между тѣмъ съ тѣми, на которыхъ мнѣ доносили, какъ на христіанъ, я поступалъ слѣдующимъ образомъ. Я допрашивалъ ихъ, христіане ли они, и когда они сознавались, то я спрашивалъ ихъ о томъ же второй и третій разъ, пригрозивъ казнію. Тѣхъ, которые упорствовали, я приказывалъ отвести (видимо на смертную казнь, duci jussi). Я не сомнѣвался, что каково бы то ни было то, въ чемъ они сознавались, ихъ упорство и нераскаянность, конечно, заслуживаютъ кары. Но кромѣ казненныхъ, были другіе такіе же безумцы. Но такъ какъ это были римскіе граждане, то я предназначалъ ихъ къ отсылкѣ въ столицу. Но разъ затронутое дѣло пошло дальше; встрѣчались новыя осложненія. Въ поданномъ мнѣ безъименномъ доносѣ значилось въ спискѣ христіанъ много такихъ лицъ, которыя заявили, что они не христіане и даже никогда не были христіанами. Когда они вслѣдъ за мною произнесли воззваніе богамъ и воздали поклоненіе твоему изображенію, которое я велѣлъ принести вмѣстѣ со статуями боговъ, и прокляли Христа (дѣйствительныхъ христіанъ, говорятъ, нельзя

принудить ни къ тому, ни къ другому, ни къ третьему), то я счелъ возможнымъ отпустить ихъ. Другіе, значившіеся въ спискѣ, сознались, что были нѣкогда христіанами, но вышли изъ ихъ общества, одни три года тому назадъ, другіе нѣсколько раньше, а нѣкоторые даже двадцать лѣтъ назадъ. Всѣ они почтили твое изображеніе и статуи боговъ и Христа прокляли. Вся ихъ вина, по ихъ словамъ, состояла въ томъ, что въ извѣстные дни, рано утромъ, они сходились вмѣстѣ и пѣли пѣснь Христу, какъ Богу, что во имя религіи (sacramento) они обязывались не на преступленіе какое-нибудь, но къ тому, чтобы не красть, не грабить, не прелюбодѣйствовать, честно держать свое слово и возвращать ввѣренные залоги, что послѣ этого они расходились и затѣмъ собирались снова для вкушенія пищи, впрочемъ обыкновенной и невинной (видимо слухи о thyestiae epulae и incesti concubitus извѣстны были Плинію). Да и это они перестали дѣлать послѣ того, какъ я по твоему велѣнію запретилъ гетеріи. Тѣмъ не менѣе, счелъ я необходимымъ двухъ рабынь, которыя назывались ministrae (очевидно, греческое αἱ διάκονοι — діакониссы), подвергнуть пыткѣ, чтобы разузнать, что здѣсь справедливаго. Но я ничего другого не нашелъ здѣсь, кромѣ суевѣрія грубаго и безмѣрнаго. Поэтому, отложивъ дальнѣйшее разбирательство, я обращаюсь къ тебѣ за совѣтомъ». Далѣе, какъ на мотивъ, указывается на множество обвиняемыхъ. Христіане распространились съ быстротою заразы. Стали пустѣть даже языческіе храмы. Но принятыя проконсуломъ мѣры уже отозвались на увеличеніи числа жертвъ. Снисходительностью къ обвиняемымъ въ христіанствѣ онъ надѣется возстановить прежніе религіозные порядки.

Отвѣтъ Траяна Плинію слѣдующій: «Въ разбирательствѣ дѣла о тѣхъ, на которыхъ донесли тебѣ, какъ на христіанъ, ты поступилъ, дорогой мой Секундъ, какъ должно, и невозможно въ самомъ дѣлѣ установить какого-нибудь всеобщаго правила, въ смыслѣ опредѣленной и неизмѣнной нормы. Разыскивать ихъ не слѣдуетъ, но если ихъ обвинятъ и уличатъ, то ихъ должно казнить. Однако, тотъ, кто не признаетъ себя христіаниномъ и докажетъ это самымъ дѣломъ, т. е. поклонившись нашимъ богамъ, тотъ получитъ прощеніе за раскаяніе, хотя бы прошедшее его было подозрительно. Но безъименные доносы не должны имѣть мѣста ни въ какомъ процессѣ. Это было бы самымъ худшимъ примѣромъ и недостойно нашего вѣка».

Такимъ образомъ, мы имѣемъ фактъ законномѣрнаго обращенія проконсула къ государю и отвѣтъ на него императора. Отвѣтъ характеристиченъ во многихъ отношеніяхъ. Бываетъ, что человѣку трудно выразить извѣстное положеніе и онъ тогда прибѣгаетъ къ методу остатковъ. Такъ и Траянъ: онъ не указываетъ, какъ нужно поступать, а говоритъ лишь о томъ, чего не должно быть.

Для разъясненія рескрипта сопоставимъ его съ письмомъ Плинія. Прежде всего Плиній А) формулируетъ съ точностію юриста вопросные пункты, прося разрѣшить его недоумѣніе: nescio, quid et quatenus aut puniri soleat aut quaeri. 1) За что (quid) наказывать христіанъ: а) за самое имя, при отсутствіи другихъ преступленій (nomen ipsum, si flagitiis careat), или же б) за преступленія, стоящія въ связи съ именемъ (an flagitia cohaerentia nomini puniantur)? Потомъ 2) въ какомъ объемѣ (quatenus) наказывать: а) дѣлать ли различіе по возрасту (sitne aliquod discrimen aetatum), б) или совсѣмъ не слѣдуетъ различать несовершеннолѣтнихъ отъ болѣе крѣпкихъ (an quamlibet teneri nihil a robustioribus differant), в) давать ли прощеніе за раскаяніе (detur ne poenitentiae venia), или же г) тому, кто когда-либо былъ христіаниномъ отреченіе отъ христіанства не приноситъ никакой пользы (an ei, qui omnino christianus fuit, desisse non prosit)? Затѣмъ Плиній Б) описывалъ общій ходъ процесса и выставлялъ слѣдующія подробности: 1) для удостовѣренія въ томъ, что обвиняемые не принадлежатъ къ христіанству, онъ требовалъ трехъ доказательствъ: а) призыванія боговъ и жертвы предъ ихъ simulacra, б) жертвы предъ изображеніемъ (imago) императора и в) сверхъ того, проклятія Христу (maledicerent Christo); 2) онъ принялъ libellus sine auctore, и на основаніи его 3) самъ началъ (безъ обвинителя) разслѣдованіе дѣла о перечисленныхъ въ подметномъ доносѣ.

Отвѣтъ Траяна А) по вопросу 1) quid нѣсколько глухъ: не разыскивать, но если ихъ обвинятъ и уличатъ, казнить; но общій смыслъ его несомнѣненъ: императоръ высказался за «nomen ipsum». По вопросу 2) quatenus пунктъ аб Траянъ обошелъ молчаніемъ; онъ отнеся къ этому пункту съ гораздо большей холодностью, чѣмъ можно было ожидать отъ гуманнаго государя; eo ipso альтернатива разрѣшалась скорѣе въ смыслѣ б. Но замѣчаніе, что общей для всѣхъ случаевъ нормы дать нельзя, для гуманныхъ проконсуловъ могло быть и здѣсь

дорого. Пунктъ в утвержденъ категорично: veniam ex poenitentia impetret. Государство не хотѣло вѣдаться съ прошлымъ христіанъ и считалось съ ними, какъ съ сакрилегами, только въ настоящемъ. Б) Форма процесса признана правильною. Но императоръ удовольствуется лишь жертвою богамъ (а). Для христіанской совѣсти смыслъ остается тотъ же: но устранялся моментъ impietatis (б). Не настаиваютъ и на послѣднемъ тяжкомъ пунктѣ (в), вѣроятно съ цѣлію облегчить возвратъ къ язычеству. По пункту 2) рѣшительное запрещеніе принимать анонимные доносы. Въ словахъ императора здѣсь слышенъ даже упрекъ. По пункту 3) запрещается разыскивать христіанъ (conquirendi non sunt).

Рескриптъ Траяна имѣетъ, такимъ образомъ, двѣ стороны. Одною стороною онъ ограничивалъ преслѣдованіе христіанъ. Отвѣтъ императора состоялъ въ признаніи, что общей формы въ судѣ надъ христіанами быть не можетъ, что процессъ противъ христіанъ въ общемъ долженъ быть coërcitio, т. е. процессомъ, сообразующимся съ обстоятельствами. Но Траянъ въ тоже время ограничилъ примѣненіе coërcitio тѣмъ, что запретилъ принимать безъименные доносы и разыскивать христіанъ. Этимъ ограничивалась иниціатива президовъ. Указано было на то, что преслѣдованіе должно приближаться къ уголовному судебному процессу, въ которомъ должно быть названо обвиняющее лицо, обвиняемый, его преступленіе. Какъ извѣстно, уголовный процессъ въ то время производился обвинительнымъ порядкомъ. Римское право не знало учрежденія вполнѣ аналогичнаго съ нашимъ прокурорскимъ надзоромъ, который, ex professo, по должности, преслѣдуетъ судомъ извѣстныя преступленія. Лишь въ исключительныхъ случаяхъ (въ преступленіяхъ или слишкомъ важныхъ или слишкомъ возмутительныхъ) обязанность вести обвиненіе возлагалась на должностное государственное лицо. Обыкновенно же дѣло могло начаться только тогда, когда какое-нибудь частное лицо выступало въ качествѣ обвинителя. Иниціатива («возбужденіе») уголовнаго процесса принадлежала тогда не государству, а обществу, именно отдѣльнымъ частнымъ лицамъ. Основное юридическое правило гласило: «accusator ubi non est, ibi non est judex», «гдѣ не выступаетъ обвинитель, тамъ не можетъ быть и судебнаго процесса» [1]). Обвинитель признавался такою

[1]) Законная форма процесса была слѣдующая. 1) Онъ начинался съ nominis et criminis delatio (ср. „si deferantur“ въ рескриптѣ). Частное

необходимостью для процесса, что его нельзя было вести не только по безъименному доносу, но даже по коллективному заявленію толпы, если никто изъ нея не хотѣлъ выставить себя лично въ качествѣ обвинителя. «Innocens creditur cui defuit accusator, cum non defuerit inimicus». Слѣдствія этого положенія ясны. Христіанъ могъ обвинять всякій (не infamis) даже по личной враждѣ къ нимъ, но и всякаго другого могъ обвинять всякій: положеніе предъ закономъ равное. Рискъ обвиненія до извѣстной степени ограничивалъ число обвинителей. Разъ nomen delictum было произнесено, обвинитель ста-

---

лицо являлось предъ трибуналъ презида и заявляло „ad acta“ (съ занесеніемъ въ протоколъ) о своемъ намѣреніи вести обвиненіе. Составлялся актъ въ такой формѣ: Consul et dies. Apud illum praetorem vel proconsulem. Lucius Titius professus est se Maeviam lege Julia de adulteriis deferre quod dicat (слѣдовало показаніе, что преступленіе совершено тогда-то тамъ-то). 2) Президъ производилъ разслѣдованіе, достаточно ли серьезно мотивировано обвиненіе, чтобы начать процессъ, имѣетъ ли право этотъ Люцій Тицій выступать обвинителемъ, не утратилъ ли онъ этого права вслѣдствіе infamia. Если разслѣдованіе было благопріятно для обвинителя, президъ дозволялъ ему вести процессъ (дозволеніе называлось nominis receptio) и назначалъ день судопроизводства. 3) Но съ этого момента „haerebant in tabulis publicis reus et accusator“, принятая послѣднимъ не себя роль могла отразиться неблагопріятно на немъ же самомъ. Онъ не могъ отступиться отъ обвиненія: за такое „tergiversatio“ его ожидалъ штрафъ и infamia (безчестіе съ лишеніемъ права впредь выступать обвинителемъ). Обвинитель могъ не доказать своего обвиненія. Но на судѣ выяснялось, что обвиняя невиннаго, обвинитель добросовѣстно заблуждался. Тогда судья говорилъ ему только: „non probasti“ (недоказано). Для обвинителя это вредныхъ послѣдствій не имѣло. Если же выяснялось, что онъ зналъ о невинности обвиняемаго, но злонамѣренно обвинялъ его, то судья говорилъ обвинителю: „calumniatus es“ (ты оклеветалъ), и на него падала не только infamia, но часто даже talio (т. е. обвинителя подвергали тому же наказанію, которому подвергся бы обвиняемый, если бы онъ былъ дѣйствительно виновенъ). Къ чести римлянъ нужно сказать, что не было порока, который они ненавидѣли бы больше клеветы. Извѣстно презрительное отношеніе Юліана Отступника къ обвиненіямъ. Одинъ городской житель обвинялъ своего сосѣда въ государственномъ преступленіи. Юліанъ, занятый болѣе важными дѣлами, не обратилъ вниманія на доносъ. Но обвинитель не успокоился: онъ продолжалъ безпокоить императора своими непрестанными просьбами разслѣдовать обвиненіе его, такъ что императоръ долженъ былъ рѣшиться въ концѣ концовъ кончить это дѣло. Разслѣдованіе показало, что поводомъ къ обвиненію въ государственномъ преступленіи послужилъ обычай сосѣда носить красную шелковую одежду. Тогда императоръ, обратившись къ своему казначею, приказалъ ему выдать обвиняемому еще кусокъ этой матеріи, дабы онъ могъ сдѣлать себѣ и туфли.

новился доносчикомъ, а эта профессія процвѣтала только при худшихъ государяхъ, послѣ кончины которыхъ, обыкновенно, кричали, привѣтствуя новаго императора: доносчиковъ палкою. Естественно, что выступать доносчикомъ было рискованно. При nominis receptio нѣкоторыхъ могъ отстранить самъ судья. Отъ безъименныхъ доносовъ и «воплей толпы» христіане были (de jure) защищены, потому что поставлены подъ дѣйствіе общихъ законовъ.

Но въ главномъ рескриптъ былъ противъ христіанъ: онъ устанавливалъ гоненіе на нихъ. Христіане подлежали преслѣдованію уже за «самое имя», nomen ipsum, т. е. за одну принадлежность къ христіанскому обществу. Это было авторитетное и категорическое разъясненіе, что христіанская церковь есть collegium illicitum. Благопріятное для христіанъ колебаніе президовъ по этому пункту было съ этого времени невозможно. Обвиняемымъ за христіанство предстоялъ выборъ между отреченіемъ отъ своей вѣры—форму отреченія, жертвоприношеніе богамъ, узаконилъ императоръ—и смертію. Формула процесса противъ христіанъ сокращалась: не нужно было доказывать, что они sacrilegi, impii и т. п., достаточно было ихъ признанія, что они христіане. Правда, что уклониться отъ этого признанія они не могли иначе, какъ доказавъ, что они не sacrilegi. За твердое исповѣданіе христіанства, за «непобѣдимое упорство», можно было осудить на смерть даже ребенка.

Своимъ рескриптомъ Траянъ, очевидно, не ввелъ ничего новаго, а только санкціонировалъ прежнія преслѣдованія и казнь христіанъ; преступности же христіанства онъ не устанавливалъ. Вопросъ о flagitia императоръ прошелъ молчаніемъ; онъ не вмѣнилъ проконсулу въ обязанность разслѣдовать именно этотъ пунктъ, смотрѣть на христіанъ, какъ на подозрѣваемыхъ и въ этихъ преступленіяхъ: народной молвѣ о христіанахъ не дано вѣры. Но во всякомъ случаѣ онъ относился къ христіанамъ не безразлично; процессъ суда надъ ними былъ лишь упрощенъ при немъ. Изъ послѣдующей исторіи видно, что лица, судившія христіанъ, боялись произносить слово «христіанинъ», потому что этимъ процессъ оканчивался, и если употреблялись пытки, то только для того, чтобы вынудить къ отреченію.

Самое важное въ этомъ рескриптѣ то, что иниціатива у президовъ была отнята: они могли возбуждать процессъ только тогда, когда являлся обвинитель. Этотъ послѣдній пунктъ освѣ-

щаетъ всю дальнѣйшую исторію отношеній къ христіанамъ. Поэтому сразу можно видѣть, почему явился рескриптъ Адріана Минуцію Фундану. Серенній Граніанъ спрашивалъ, нельзя ли отмѣнить ту подробность Траянова постановленія, чтобы было сдѣлано delatio. Римское право гласило, что тотъ не можетъ быть подвергнутъ суду, у кого были враги, но не было обвинителя. У христіанъ чрезвычайно много было враговъ. но не оказывалось храбреца, который выступилъ бы обвинителемъ. Серенній и спрашиваетъ, нельзя ли обойтись и безъ обвини теля, нельзя ли президу взять на себя иниціативу преслѣдованія. Адріанъ отвѣтилъ категорически. Онъ говоритъ, что если христіанство и есть преступленіе, то и въ этомъ преступленіи нужно обвинить и доказать обвиненіе. Слѣдовательно необходимъ обвинитель и delatio. Практически этимъ открывалась возможность относительно спокойнаго существованія для христіанъ даже въ эпохи преслѣдованій. Только при этомъ ограниченіи и возможно такое положеніе, что, напримѣръ, praeses тарраконскій Эмиліанъ (259) епископа и діаконовъ отправляетъ на костеръ, а у себя дома терпитъ рабовъ завѣдомо христіанъ. Ихъ никто не обвинялъ и Эмиліанъ ихъ не преслѣдовалъ. Если бы явился обвинитель, praeses отправилъ бы и ихъ на костеръ или ad bestias.

Нѣкоторые выражаютъ сомнѣніе, какимъ образомъ рескриптъ Траяна могъ послужить руководственнымъ началомъ во всей послѣдующей практикѣ. Вѣдь это частный отвѣтъ императора на частный запросъ проконсула. Почему же распространять его на всѣхъ христіанъ?

Но, во-первыхъ, намъ неизвѣстна въ полномъ объемѣ судьба этого письма. Въ концѣ концовъ, отчего не предположить, что съ подобнымъ же вопросомъ къ Траяну могъ обратиться и другой кто-либо, и тогда Траянъ могъ разослать свое письмо въ видѣ циркуляра. Съ другой стороны, отвѣтъ Траяна, какъ отвѣтъ на юридическій вопросъ, этимъ самымъ выдѣлялся изъ ряда обыкновенныхъ писемъ, и притомъ, попавъ въ сборникъ такого юриста, какъ Плиній, онъ тѣмъ болѣе имѣлъ шансовъ получить важное юридическое значеніе. Во всякомъ случаѣ, поводовъ сомнѣваться въ дѣйствительности этого письма нѣтъ никакихъ. Исторія указываетъ отдѣльные частные случаи, въ которыхъ дѣйствіе рескрипта продолжалось до временъ Діоклетіана, не смотря на то, что въ гоненіе Декія уже само правительство брало на себя иниціативу въ дѣлѣ преслѣдованія христіанъ.

Мученики при Траянѣ.

Въ царствованіе Траяна, по свидѣтельству Евсевія кесарійскаго, почили мученическою смертію епископы Игнатій антіохійскій и Симеонъ іерусалимскій, и по преданію, не подтверждаемому Евсевіемъ и болѣе древними авторами, сверхъ того, Климентъ римскій.

Въ опредѣленіи времени мученической кончины Игнатія антіохійскаго [1]) ученые колеблются между 104 и 116 гг., т. е. спорный періодъ обнимаетъ собою большую часть царствованія Траяна, а въ одномъ изъ новѣйшихъ изслѣдованій (A. Harnack, Die Zeit des Ignatius und die Chronologie der antiochenischen Bischöfe. Leipzig 1878) высказана догадка, что Игнатій пострадалъ, быть можетъ, даже не при Траянѣ, а при Адріанѣ (полное имя Адріана—Imperator Caesar divi Trajani parthici filius, divi Nervae nepos, [Publius Aelius] Trajanus Hadrianus Augustus). Но это воззрѣніе не встрѣтило сочувствія среди ученыхъ. Въ данномъ случаѣ споръ относительно времени смерти св. Игнатія вытекаетъ изъ предубѣжденія противъ хроники Евсевія. Гарнакъ былъ пораженъ тѣмъ обстоятельствомъ, что имена антіохійскихъ епископовъ заносятся на четыре года спустя въ сравненіи съ именами римскихъ епископовъ. Онъ старался доказать, что это пикантное однообразіе возможно лишь при подборѣ и корректурѣ годовъ. Но контрапроба Ляйтфута (J. B. Lightfoot, The Apostolic Fathers. Part II. S. Ignatius. S. Polycarp. Vol. I—III. London 1889[2]) показала, что однообразіе цифръ не должно смущать историка: онъ приводитъ въ примѣръ перечень кентерберійскихъ епископовъ, въ которомъ часто фигурируетъ цифра 10. Та же странность замѣчается и въ гражданской исторіи, напр. въ послѣдовательной смѣнѣ правленій во Франціи послѣ революціи (1793, 1804, 1814, 1824). Такимъ образомъ попытка потрясти хронологію антіохійской церкви не привела ни къ какимъ результатамъ. Тѣмъ болѣе странно сомнѣваться въ датахъ Евсевія, что этотъ послѣдній прямо сознается въ своемъ безсиліи, гдѣ онъ не можетъ указать настоящихъ датъ, какъ, напр., относительно іерусалимскаго епископата.

---

[1]) Ср. В. В. Болотовъ, Изъ церковной исторіи Египта. Вып. II. Примѣчанія. Церковно-историческіе очерки и наброски. A. Ignatiana у коптовъ. Христ. Чт. 1886, I, 359—377 (отд. отт. 158—177). *А. Б.*

Подробности мученической кончины Игнатія Богоносца исторически очень смутны. До насъ дошли два подробныхъ сказанія объ его кончинѣ (martyria), существенно различныя другъ отъ друга. По первой редакціи (такъ называемое martyrium Colbertinum: «Ἄρτι διαδεξαμένου»), Игнатій въ самой Антіохіи императоромъ Траяномъ осужденъ былъ на съѣденіе звѣрямъ, и уже осужденный, отправленъ въ Римъ, гдѣ и скончался мученически въ циркѣ въ 107 году 20 декабря. По другой редакціи (martyrium Vaticanum: «Ἐν ἔτει»), напротивъ, предполагается, что почему-то Игнатій отправился въ Римъ еще до процесса надъ нимъ, здѣсь въ Римѣ представленъ на судъ императора, посрамилъ императора и сенатъ, осужденъ и скончался мученически въ римскомъ циркѣ. Обѣ эти редакціи согласно полагаютъ мученическую кончину Игнатія въ Римѣ. Но существуетъ еще третье, смутное, правда, преданіе, записанное въ одной сирійской рукописи и въ хроникѣ Іоанна Малалы, что Игнатій Богоносецъ скончался мученически въ самой же Антіохіи. На сторону этого послѣдняго преданія склоняется и Обэ. Но сохранившееся посланіе Игнатія къ Римлянамъ и тотъ фактъ, что преданіе антіохійской церкви времени Златоуста говоритъ о мученической кончинѣ Игнатія въ Римѣ, отстраняютъ послѣднюю редакцію (въ хроникѣ Малалы). Въ концѣ концовъ приходится склоняться къ тому, что встрѣча Игнатія Богоносца въ Траяномъ произошла не въ Римѣ, а въ Антіохіи. Требуется лишь отыскать, когда Траянъ былъ въ Антіохіи?

То и другое мученичество (Colbertinum и Vaticanum) указываютъ, какъ на время встрѣчи Игнатія съ императоромъ, на 9-й годъ царствованія Траяна, т. е. на 106 г. Отсюда предполагаютъ, что и то и другое мученичество составлены по хроникѣ Евсевія, гдѣ кончина Игнатія отнесена къ 10 или, по нѣкоторымъ спискамъ, къ 9 году. Евсевій, можетъ быть, выбралъ этотъ годъ потому, что онъ представляетъ средину царствованія Траяна. Однако, 9-й годъ, принятый въ martyrium Colbertinum и Vaticanum, не согласенъ съ другими историческими извѣстіями: нѣтъ никакой возможности по существующимъ въ настоящее время историческимъ памятникамъ доказать, что въ 106 или 107 г. Траянъ былъ въ Антіохіи. Присутствіе императора въ Антіохіи несомнѣнно падаетъ на 114 и 115 гг. Въ октябрѣ 113 г. онъ отправился въ парѳянскій походъ и въ Римъ не возвращался, потому что на обратномъ пути въ 117 году скон-

чался. Во время пребыванія въ Антіохіи въ 115 году, въ январѣ или февралѣ, случилось страшное землятресеніе. Одинъ изъ консуловъ этого года, Marcus Vergilianus Pedo, погибъ подъ развалинами какого-то зданія. Самъ императоръ едва спасся въ окно. Такимъ образомъ наступило очень тревожное состояніе умовъ и весьма возможно, что оно и послужило поводомъ къ мученической кончинѣ Игнатія. Ожесточенный бѣдствіемъ народъ могъ потребовать смерти «безбожникамъ», и антіохійская церковь должна была выставить изъ своей среды жертву—своего епископа. Траянъ отдалъ его на растерзаніе звѣрямъ въ Римѣ: причины этого необъяснимы, но такова была воля императора. Во всякомъ случаѣ, если бы Игнатій былъ осужденъ и проконсуломъ въ Антіохіи, то его отправка въ Римъ все-таки не совсѣмъ понятна: нѣтъ никакого основанія думать, что Игнатій принадлежалъ къ числу римскихъ гражданъ, о которыхъ проконсулъ не властенъ былъ произнести окончательное рѣшеніе, какъ это видно изъ письма Плинія. Самъ Игнатій къ императору несомнѣнно не аппеллировалъ. Остается одно возможное предположеніе: не заявилъ ли аппелляціи за Игнатія кто-нибудь другой?

Такимъ образомъ результатъ получается слѣдующій: что антіохійскій епископъ скончался мученически, это несомнѣнный историческій фактъ. Нужно принять за достовѣрное и то, что св. Игнатій скончался именно въ Римѣ, а не въ Антіохіи. Но остальныя подробности осужденія его на смерть остаются темными.

Къ 106—107 году Chronicon Eusebii относитъ и мученическую кончину епископа іерусалимскаго Симеона, 120-лѣтняго старца. Онъ обвиненъ былъ предъ проконсуломъ Аттикомъ какъ христіанинъ и какъ давидитъ, т. е. претендентъ на іудейскій престолъ. Что онъ послѣ долгихъ истязаній былъ распятъ на крестѣ, въ этомъ нѣтъ ничего невѣроятнаго. Но больше основаній предполагать, что временемъ преслѣдованія его были послѣдніе годы (115—117) Траяна, когда вспыхнуло возстаніе іудеевъ, и не только въ Палестинѣ, но и въ Египтѣ, Киренѣ, Кипрѣ. Въ эту тревожную эпоху политическая подозрительность вполнѣ понятна и происхожденіе отъ Давида должно было сильно отягчить положеніе престарѣлаго епископа, принадлежавшаго къ христіанскому (недозволенному) обществу. Но нужно относить къ разряду миѳовъ переписку между президомъ первой Палестины Тиберіаномъ и императоромъ Траяномъ. Первый указывалъ на малочисленность христіанъ и без-

вредность ихъ для общества и императоръ отвѣтилъ ему запрещеніемъ казнить ихъ. Самыми своими техническими выраженіями эта переписка доказываетъ, что она сочинена послѣ Юліана. Палестина является здѣсь раздѣленною на двѣ провинціи: христіане называются галилеянами.

Третье мученичество, которое относится къ времени Траяна, есть мученичество Климента римскаго. Преданіе о Климентѣ, епископѣ римскомъ, какъ мученикѣ или исповѣдникѣ, одно изъ темныхъ. Martyrium Clementis—поздняго происхожденія (comes officiorum, упоминаемый уже тамъ, въ дѣйствительности является впервые лишь при Юліанѣ). Преданіе о мученичествѣ Климента засвидѣтельствовано въ первый разъ въ 398 г.: Руфинъ называетъ его «martyr». Іеронимъ говоритъ, что въ Римѣ была ecclesia sancti Clementis. Въ 417 г. папа Зосимъ въ посланіи Аврелію карѳагенскому говоритъ, что соборъ, разсматривавшій дѣло пресвитера Целестія, засѣдалъ «in sancti Clementis basilica, qui [Petri apostoli disciplinas] etiam martyrio consecraret». Но съ другой стороны Евсевій въ исторіи говоритъ только, что Климентъ въ третій годъ Траяна скончался, и въ хроникѣ Евсевія о мученичествѣ его также не упоминается. Въ особенности важно молчаніе св. Иринея ліонскаго, который, перечисляя римскихъ епископовъ (III, 3, 3), лишь объ одномъ Телесфорѣ († 135—137) замѣчаетъ: «ὃς καὶ ἐνδόξως ἐμαρτύρησεν», «который славно засвидѣтельствовалъ» (мученичествомъ свою вѣру), и не упоминаетъ о мученичествѣ Климента, тогда какъ это былъ бы первый мученикъ на римской каѳедрѣ. Чтобы устранить молчаніе Иринея, дѣлаютъ особенное удареніе на словѣ «ἐνδόξως», чѣмъ предполагается, что пострадали и другіе, но не такъ славно, какъ Телесфоръ. Очевидно, это объясненіе отзывается искусственностью.

Въ виду такого состоянія историческихъ данныхъ не только протестантскіе, но и католическіе ученые по вопросу о Климентѣ колеблются. Протестанты иногда ставятъ вопросъ весьма круто и предполагаютъ, что или преданіе о Климентѣ епископѣ римскомъ образовалось изъ преданія о Климентѣ консулѣ, который казненъ при Домиціанѣ, или Климентъ консулъ явился изъ Климента, епископа римскаго. Но такая радикальная постановка вопроса несправедлива въ виду того, что съ одной стороны, консулъ Климентъ былъ личностью слишкомъ замѣтною, такъ что о немъ осталось свидѣтельство въ языческой исторіи, и все же черты христіанства его недостаточно

ясны, чтобы передѣлать его въ епископа, а съ другой, и Климентъ епископъ засвидѣтельствованъ весьма твердо, извѣстно и его посланіе къ коринѳской церкви. Поэтому рѣчь можетъ быть лишь о томъ, ссылка епископа Климента «въ Понтъ» не есть ли передѣлка (по недоразумѣнію) извѣстія о ссылкѣ Флавіи Домитиллы на островъ Понтію.

Судя по древнимъ календарямъ, нѣтъ никакихъ основаній предполагать, чтобы въ Римѣ чествовали память Климента мученика. Въ карѳагенскомъ календарѣ упоминается мученикъ Климентъ, но онъ не называется епископомъ, что дѣлается относительно Сикста, Кипріана и др. Болѣе древнее «Depositio martyrum» упоминаетъ также о мученикѣ Климентѣ, но подъ другимъ числомъ (въ ноябрѣ мѣсяцѣ)и снова безъ слова «епископъ». Въ римскомъ «Liber pontificalis» говорится, что Климентъ скончался въ Греціи въ мартѣ. Въ виду всего этого, естественно, что вопросъ о мѣстѣ мученической кончины Климента приходится считать темнымъ и неразрѣшимымъ на основаніи древнихъ историческихъ памятниковъ. Что касается того, что первоучители славянскіе нашли въ Крыму мощи Климента и его ученика, то это безъ сомнѣнія было для того времени, въ которое они жили, фактомъ. Но сами по себѣ нетлѣнныя мощи не удостовѣряютъ исторической личности, если не сохранилось другихъ преданій, и фактъ принесенія мощей изъ Крыма св. Константиномъ нисколько не устраняетъ сомнѣній, возникающихъ изъ отсутствія нужныхъ свидѣтельствъ въ древней христіанской литературѣ. Исторія Крыма совсѣмъ не такова, чтобы преданія могли здѣсь храниться неповрежденными; это могли быть мощи какого-нибудь другого Климента, пострадавшаго здѣсь съ ученикомъ своимъ и отожествленнаго съ Климентомъ римскимъ. Что мѣстные жители называютъ его «римскимъ» епископомъ, въ этомъ нѣтъ ничего удивительнаго. Это могло тѣмъ скорѣе случиться здѣсь съ другимъ лицомъ, что крымскій полуостровъ былъ заселенъ различными народностями. Прочно съ римской имперіей жители его не были связаны; естественно, что присланнаго сюда иностранца мученика они назвали «римскимъ». Также и то, что и въ Римѣ встрѣчаютъ его, какъ епископа, неудивительно: историческая эрудиція папы Николая I была очень невысокой пробы, даже касательно событій ближайшаго времени, а тѣмъ болѣе касательно древнихъ преданій.

Рескрипты съ именами Адріана, Антонина Пія и Марка Аврелія.

Дальнѣйшимъ вопросомъ, который приходится разрѣшать въ исторіи гоненій, является вопросъ о подлинности нѣкоторыхъ рескриптовъ императоровъ въ пользу христіанъ, которые сохранились до нашего времени.

Положеніе христіанъ, установленное при Траянѣ, весьма долго не подвергалось перемѣнамъ. Непосредственные преемники Траяна шли въ своей политикѣ въ отношеніи христіанъ по тому же пути. На римскомъ престолѣ находились императоры вообще лучшіе, какихъ только знаетъ исторія этихъ вѣковъ. Всѣ, повидимому, чувствовали себя какъ нельзя болѣе довольными ихъ правленіемъ. Между тѣмъ христіане подвергались гоненію, и гоненію за одну только принадлежность къ обществу, которое не было признано правительствомъ. Образованные христіане постарались измѣнить такое юридическое положеніе своей церкви и начали прямо обращаться къ императорамъ съ своими апологіями. Такъ сдѣлали Кодратъ, Аристидъ, Мелитонъ, Іустинъ Философъ. Но ихъ апологіи, какъ извѣстно, не произвели для христіанъ благопріятнаго дѣйствія, т. е. указъ Траяна и установившаяся практика не были отмѣнены. Положеніе христіанъ представлялось до того искусственнымъ, что истинное представленіе о немъ затемнилоєь у христіанскихъ писателей.

Уже Тертулліанъ, подвергавшій такой острой критикѣ непослѣдовательность Траяна, даетъ такое тенденціозное освѣщеніе исторіи христіанъ. Онъ говоритъ, что для христіанъ весьма лестно, что ихъ гонителями выступаютъ такіе люди, какъ Неронъ или Домиціанъ. Неронъ былъ государемъ до такой степени дурнымъ, что нѣтъ сомнѣнія, что онъ могъ преслѣдовать только весьма хорошее. Между тѣмъ лучшіе императоры нисколько не считали христіанъ вредными для общества. Напр. Траянъ до такой степени убѣжденъ былъ въ невинности христіанъ, что запрещаетъ даже разыскивать ихъ. И при послѣдующихъ императорахъ положеніе христіанъ нисколько не измѣнилось къ худшему; напротивъ они стараются облегчить ихъ положеніе: такъ Маркъ Аврелій строжайшимъ образомъ запретилъ обвинять христіанъ только за христіанство.

Послѣдующіе христіанскіе писатели понимали дѣло не болѣе этого. Напр. Евсевій, знавшій о рескриптѣ Траяна Пли-

нію, въ такихъ чертахъ представляетъ положеніе дѣлъ. Первоначально Траянъ издалъ эдиктъ о повсемѣстномъ преслѣдованіи христіанъ. Но потомъ, когда изъ донесенія Плинія узналъ, что христіане являются предъ трибуналомъ во множествѣ, и убѣдился, что они безвредны, запретилъ разыскивать христіанъ, и однако приказалъ казнить ихъ, если только они попадутся. Martyrium Ignatii Vaticanum извращаетъ эти слова Евсевія и утверждаетъ, что Траянъ приказалъ разыскивать христіанъ, но запретилъ ихъ казнить. Наконецъ, Метафрастъ идетъ еще далѣе въ этомъ направленіи: христіанъ всюду разыскиваютъ, но разыскиваютъ не для того, чтобы подвергать ихъ казни, а для того, чтобы познакомить съ ними самихъ язычниковъ; христіанамъ было только запрещено занимать государственныя должности.

При такомъ положеніи дѣла, христіане, естественно, относились довѣрчиво къ слухамъ о томъ, что императоры издаютъ ограждающіе христіанъ отъ преслѣдованія черти эдикты. Такихъ эдиктовъ до нашего времени сохранилось три: Адріана (у Евсевія и Руфина IV, 9 и въ первой апологіи Іустина с. 68), Антонина Пія (у Евсевія и Руфина IV, 13 и въ приложеніи къ апологіямъ Іустина) и Марка Аврелія (въ приложеніи къ первой апологіи Іустина). Степень исторической достовѣрности этихъ эдиктовъ различна.

Рескриптъ Марка Аврелія несомнѣнно подложенъ. Императоръ здѣсь разсказываетъ сенату, что во время его похода противъ квадовъ въ 174 г. вся римская армія во время бездождія подвергалась смертельной жаждѣ. Но по молитвѣ христіанъ къ Богу пошелъ дождь. Въ благодарность за это, императоръ запрещаетъ вовсе преслѣдованіе противъ христіанъ и приказываетъ сожигать живыми тѣхъ, которые станутъ обвинять христіанъ за то только, что они христіане

Вопросъ, возбуждаемый этимъ эдиктомъ Марка Аврелія въ пользу христіанъ, имѣетъ двѣ стороны. Рѣчь можетъ идти 1) о фактѣ, которымъ этотъ эдиктъ будто бы вызванъ, и 2) о содержаніи самого эдикта. Что касается факта, то о немъ исторически можно сказать только то, что во время войны съ квадами въ 174 году Маркъ Аврелій съ войскомъ дѣйствительно подвергался опасности отъ жажды, но во время пошедшій дождь избавилъ римлянъ отъ бѣдствія. Но императоръ-философъ далеко не былъ расположенъ приписывать такой счастливый исходъ дѣла христіанамъ; напротивъ, существуютъ даже

два варіанта языческаго предапія объ этомъ фактѣ, и по одному изъ нихъ дождь пошелъ вслѣдствіе заклинаній египетскаго мага Арнуфиса, его молитвъ къ воздушному богу Гермесу, а другой варіантъ приписываетъ этотъ дождь дѣйствію молитвы самого императора Марка Аврелія. Невѣроятно и то, чтобы христіанъ было такъ много въ войскѣ Марка Аврелія, что они не только могли составить цѣлый легіонъ, но и дѣйствительно всѣ состояли въ одномъ легіонѣ. Одинъ изъ самыхъ древнихъ свидѣтелей объ этомъ происшествіи, Аполлинарій іерапольскій, говоритъ, что въ честь этого событія легіонъ получилъ названіе «молніеноснаго». Ученые, занимавшіеся римскою военною исторіею, выяснили, что дѣйствительно двѣнадцатый легіонъ носилъ это названіе (legio duodecima fulminata); но это былъ одинъ изъ девятнадцати легіоновъ, существовавшихъ еще при Августѣ. Такое названіе онъ носилъ уже давно, несомнѣнно при Нервѣ и Траянѣ (вообще римскіе легіоны, кромѣ цифры, носили еще какое-нибудь прозваніе, напр. legio VI victrix, legio V alauda (жаворонокъ), legio VII Claudia). Этотъ легіонъ въ 68 г. находился въ Сиріи, принималъ участіе въ завоеваніи Іерусалима при Веспасіанѣ, при Траянѣ стоялъ въ Каппадокіи. Изъ словъ Аполлинарія можно заключить, что въ его время этотъ легіонъ стоялъ въ городѣ Мелитинѣ, т. е. въ Каппадокіи же (буквально Аполлинарій говоритъ лишь, что κεραυνοβόλος λεγεὼν назывался прежде Μελιτηνή, Eus. V, 5). При Александрѣ Северѣ legio XII fulminata стоялъ все еще въ Азіи. Что онъ въ 174 г. былъ вызываемъ на Дунай, серьезныхъ доказательствъ не представлено.

Такимъ образомъ, Маркъ Аврелій не видѣлъ повода издавать эдиктъ въ пользу христіанъ. Затѣмъ содержаніе эдикта выходитъ изъ границъ правдоподобія: доносчиковъ на христіанъ предписано сжигать живыми, начальникамъ провинцій запрещено лишать христіанъ свободы, отвращать отъ вѣры, обращать къ прежней (языческой) вѣрѣ,—и это въ эдиктѣ выставленномъ на форумѣ въ Римѣ! Такой документъ не могъ бы исчезнуть безслѣдно, не отозваться на положеніи христіанъ; гоненіе въ Галліи въ 177 г. было бы во всякомъ случаѣ невозможно.

Заглавіе предшествующаго этому рескрипта сохранилось въ поврежденномъ видѣ, такъ что вопросъ, какому изъ двухъ императоровъ этотъ документъ приписывается, остается спорнымъ. Одни читаютъ имя Марка Аврелія и находятъ, что

выраженіе: «вы гоните христіанъ до смерти», характеризуетъ именно царствованіе Марка Аврелія: другіе (большинство) относятъ рескриптъ къ Антонину Пію, потому что проще поправить ошибку въ датѣ на 158 годъ. Этотъ рескриптъ представляетъ нѣсколько болѣе тонкую работу, чѣмъ разсмотрѣнный выше. Евсевій принимаетъ его какъ подлинный. Но нетрудно подмѣтить въ немъ христіанскую руку, и неудивительно, что еще въ 1781 году (Haffner) основательно доказана его подложность. Впрочемъ нѣкоторые ученые (напр. Wieseler) и въ настоящее время отстаиваютъ его подлинность. Спасти подлинность этого документа пытался въ недавнее время А. Гарнакъ (Texte und Untersuchungen. XIII, 4. 1895), но, по моему мнѣнію, недостаточно основательно. Онъ предполагаетъ, что въ основѣ этого документа лежитъ дѣйствительная подкладка, искаженная христіанскою рукою. Но изъ всякаго подложнаго документа такимъ способомъ можно выжать подлинное содержаніе, если уничтожить въ немъ всѣ подѣлки.

Рескриптъ адресованъ πρὸς τὸ κοινὸν τῆς Ἀσίας, т. е. къ народному сейму или собранію муниципальныхъ представителей передней Азіи, собиравшемуся въ Ефесѣ, и выставленъ былъ будто бы въ этомъ городѣ. Текстъ рескрипта, какъ онъ читается послѣ апологій Іустина, представляетъ позднѣйшія характерныя интерполяціи въ сравненіи съ текстомъ въ исторіи Евсевія (ниже онѣ отмѣчены чрезъ add.). Содержаніе рескрипта слѣдующее:

«Я увѣренъ, что сами боги заботятся о томъ, чтобы христіане всѣмъ сдѣлались извѣстными, и сами боги скорѣе васъ наказали бы тѣхъ, которые не хотятъ имъ поклоняться [add.: наказали бы еслибы могли]. Вы безпокоите христіанъ, обвиняете ихъ въ безбожіи [add.: и въ нѣкоторыхъ другихъ преступленіяхъ, которыхъ не можете доказать] и своими преслѣдованіями только укрѣпляете ихъ въ ихъ религіозныхъ убѣжденіяхъ. Ибо, что можетъ быть для нихъ почетнѣе сознанія, что ихъ обвиняютъ за то, что они готовы скорѣе пожертвовать жизнію, чѣмъ жить отрекшись отъ своего Бога? Поэтому то они одерживаютъ надъ вами верхъ, скорѣе соглашаясь пожертвовать своею жизнію, чѣмъ послушаться васъ. Что касается землетрясенія, то вамъ слѣдовало бы поучиться у христіанъ надеждѣ на Бога. Вы забываете боговъ, не радѣете о нихъ и даже до смерти преслѣдуете тѣхъ, которые чтутъ Бога. Объ этомъ писали многіе президы мнѣ и моему отцу. И онъ пред-

писалъ имъ, чтобы они нисколько не безпокоили этихъ лицъ, если только не окажется, что они что-нибудь затѣваютъ противъ римской имперіи. Писали и мнѣ и я отвѣтилъ имъ въ томъ же смыслѣ. Итакъ, если кто-нибудь вздумаетъ привлекать ихъ къ отвѣтственности именно за ихъ религіозныя убѣжденія, то человѣкъ, привлекаемый къ суду, долженъ быть освобожденъ отъ суда, если бы даже оказалось, что онъ дѣйствительно христіанинъ, а тотъ, кто доносилъ на него, долженъ подлежать наказанію».

Такимъ образомъ, авторъ рескрипта читаетъ проповѣдь самимъ язычникамъ. Христіане поставляются имъ въ примѣръ по своей надеждѣ на Бога, по крѣпости религіознаго убѣжденія; доказывается самымъ основательнымъ образомъ, что гоненія только укрѣпляютъ христіанъ въ ихъ религіозномъ убѣжденіи, и дѣлается ссылка на цѣлую серію эдиктовъ, въ которыхъ запрещается преслѣдовать христіанъ за ихъ религію. Такимъ образомъ этотъ эдиктъ даетъ щедрою рукою то, чего напрасно домогались всѣ апологеты, жившіе во II и даже въ III вѣкѣ.

Въ отличіе отъ этихъ двухъ разсмотрѣнныхъ рескриптовъ, подлиннымъ нужно признать третій изъ названныхъ выше документовъ, рескриптъ Адріана, хотя и его подлинность подвергается подозрѣніямъ. Адресованъ онъ на имя проконсула Каппадокіи Минуція Фундана. Онъ сохранился въ двухъ редакціяхъ, которыя въ нѣкоторыхъ пунктахъ между собою разнятся: въ греческомъ переводѣ у Евсевія и на латинскомъ языкѣ у Руфина. Этотъ латинскій текстъ, по мнѣнію однихъ, есть только обратный не совсѣмъ точный переводъ изъ Евсевія, по мнѣнію другихъ—подлинникъ рескрипта, каково бы ни было его происхожденіе. Содержаніе этого рескрипта слѣдующее:

«Минуцію Фундану».

«Я получилъ посланіе свѣтлѣйшаго Сереннія Граніана, твоего предшественника, и не считаю возможнымъ оставить этотъ докладъ безъ отвѣта [Евс.: безъ разслѣдованія], чтобы и людей [Руф.: и невинныхъ людей] не подвергать тревогѣ, и клеветникамъ не дать повода грабить [Евс.: дѣлать зло]. Если жители провинціи желаютъ открыто вести дѣло противъ христіанъ и въ состояніи будутъ на судѣ уличить ихъ въ чемъ-нибудь, я этого не воспрещаю имъ. Но только просьбы и только вопли не дозволяются. Во всякомъ случаѣ, если кто

пожелаетъ обвинить ихъ, то гораздо справедливѣе тебѣ разслѣдовать взводимыя на нихъ обвиненія. Такимъ образомъ, если кто-нибудь обвинитъ вышеупомянутыхъ людей и докажетъ, что они дѣлаютъ что-нибудь противозаконное, то ты наложишь наказаніе смотря по силѣ преступленія. Но если кто-нибудь обвинитъ кого-нибудь изъ нихъ и окажется клеветникомъ, то, клянусь Геркулесомъ, ты обязанъ строго наказать его за такое негодное дѣло».

Прежніе ученые не сомнѣвались въ подлинности этого рескрипта. [Въ новое время сторонниками подлинности являются Wieseler, Funk 1879, Lightfoot, Uhlhorn, Mommsen 1890, Ramsay 1893, Harnack 1895, Schultze 1899]. Впервые высказалъ сомнѣніе въ 1856 г. Keim и остался до конца жизни защитникомъ этого мнѣнія. На его сторону стали Baur, Lipsius, Hausrath, особенно Overbeck (1875), молча примкнули къ нимъ Hase, Herzog; [не признаютъ рескрипта подлиннымъ также Veil 1894, Schubert 1897]. Весьма подробно критикуетъ рескриптъ Aubé (Histoire des persécutions de l'église. Paris 1875), и свое мнѣніе формулируетъ такъ: «въ концѣ концовъ мы сильно сомнѣваемся въ подлинности рескрипта». Основаніемъ для сомнѣнія служатъ:

1) Форма, въ которой рескриптъ сохранился. Онъ начинается прямо: «Минуцію Фундану». Императоры не писали такъ безцеремонно: они ставили и свой титулъ и титулъ проконсула.—Имена обоихъ проконсуловъ не совсѣмъ вѣрны. Serennius Granianus, consul suffectus въ маѣ 106 г., въ дѣйствительности назывался Q. Licinius Q. f. Silvanus Granianus Quadronius Proculus; a Minucius Fundanus, consul suffectus въ маѣ 107 г., носилъ имя C. Minicius Fundanus.

2) Поводъ, по которому рескриптъ изданъ. Relatio Граніана, азійскаго проконсула въ 123—4 г. до насъ не сохранилась, но, судя по рескрипту, проконсулъ спрашивалъ: дозволять ли народу безъ всякой судебной процедуры требовать христіанъ на смерть? «Какъ! возражаетъ Обэ:—съ вопросомъ объ этомъ проконсулъ обращается къ тому императору, который въ своемъ edictum perpetuum полагаетъ кару тѣмъ, кто подбиваетъ толпу къ чему-нибудь преступному, т. е. возбуждаетъ ее воплями кого-нибудь обвинять или просить кому-нибудь помилованія»! Самъ Адріанъ былъ противъ уступокъ воплямъ этого imperitum vulgus: онъ, чтобы не вторгаться въ права собственности другого, не согласился освободить, по желанію народа, одного раба—ис-

куспаго возницу. А проконсулъ спрашиваетъ, можно ли, по простому капризу толпы, бросить нѣсколько человѣкъ на съѣденіе львамъ или на костеръ! Исконное римское правовое воззрѣніе всегда было то, что vanae voces populi non sunt audiendae, что на основаніи этихъ воплей нельзя ни виновнаго освободить отъ суда, ни осудить невиннаго. И христіанскіе императоры отъ языческой эпохи заимствовали тотъ превосходный принципъ, что нужно признавать невиннымъ того, противъ кого есть враги, но нѣтъ обвинителя.

3) Содержаніе рескрипта. Въ немъ проводится то воззрѣніе, что христіанство само по себѣ не есть подлежащее карѣ преступленіе, что, вопреки рескрипту Траяна, наказуется не nomen ipsum, а только flagitia cohaerentia nomini, по размѣру которыхъ и назначается наказаніе. Между тѣмъ Траянъ полагаетъ за одно только твердое исповѣданіе христіанства смертную казнь.

Всѣ эти доводы однако недостаточно сильны, чтобы на основаніи ихъ признать рескриптъ неподлиннымъ.

1) Нѣтъ никакой необходимости отстаивать, что рескриптъ у Евсевія и Руфина сохранился дипломатически точно. Какъ изъ Minicius явился Minucius, такъ Silvanus могло быть испорчено въ Serennius. Но возможно и то, что въ рескриптѣ изъ нѣсколькихъ именъ Граніана выбрано не то, подъ которымъ онъ былъ болѣе извѣстенъ. Въ эту пору римляне носили по множеству именъ, такъ что не легко составить ихъ полный списокъ. Напримѣръ, consul ordinarius 169 года носилъ 38 именъ: 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 онъ назывался Q. Pompeius Senecio Sosius Priscus, или Q. Sosius Priscus Senecio, или Q. Sosius Priscus, наконецъ просто Priscus. Ошибка въ выборѣ имени болѣе употребительнаго при такомъ количествѣ ихъ легко понятна.

2) Жизнь нерѣдко представляетъ уклоненія въ сторону отъ юридическихъ принциповъ даже самыхъ ясныхъ. Уже одно то, что законъ противъ vanae voces populi не разъ возобновлялся, говоритъ о томъ, что imperitum vulgus часто заставлялъ дѣ-

лать себѣ уступки въ этомъ пунктѣ [1]). Граніанъ, вѣроятно, находился въ томъ положеніи, высшая степень котораго описана въ Мато. XXVII, 23—26, и въ своемъ докладѣ испрашивалъ позволеніе въ подобныхъ случаяхъ для предотвращенія общественныхъ безпорядковъ казнить виновныхъ безъ соблюденія судебныхъ формальностей.

3) Послѣднее возраженіе наиболѣе сильное: но оно даетъ такое толкованіе рескрипту, котораго нельзя назвать ни безспорнымъ, ни единственнымъ. Императоръ требуетъ лишь, чтобы христіанъ судили и осуждали съ соблюденіемъ законныхъ формальностей. Совсѣмъ не такъ ясно, что nomen ipsum уже не считается преступленіемъ, что быть христіаниномъ не значитъ еще для Адріана поступать противозаконно. Слово «christiani» въ рескриптѣ можетъ означать просто «обвиняемые въ принадлежности къ христіанскому обществу». Градація наказаній по степени преступности не невозможна и на почвѣ рескрипта Траяна: принадлежность къ христіанству могла быть осложнена отягчающими обстоятельствами (христіанина могли обвинять еще въ одномъ изъ flagitia). Такимъ образомъ текстъ рескрипта допускаетъ толкованіе, какое даютъ ему оспаривающіе его подлинность: опровергнуть такое пониманіе невозможно, но его можно отстранить, потому что оно не есть единственно возможное, и тогда этотъ рескриптъ можно принять какъ подлинный.

Въ концѣ концовъ выводы ясны. Серенній Граніанъ былъ поставленъ въ такое положеніе, что противъ христіанъ являлось много враговъ, но не было доносчиковъ. Въ такъ называемыхъ

---

[1]) При оффиціальномъ появленіи императора и сановниковъ народъ привѣтствовалъ ихъ своими благожеланіями (acclamationes, вмѣсто нашего „ура!“). Къ благожеланіямъ часто присоединялись и заявленія желаній самого народа (preces), которыя могли переходить и въ угрожающіе вопли. Для примѣра—привѣтствіе Александру Северу въ 222 г.: „Alexander imperator, di te servent, di te nobis dederunt, di conservent“! Или отрывки изъ возгласовъ въ Римѣ 31 декабря 192 г. по смерти Коммода и при избраніи Пертинакса. Acclamationes: „Iuppiter optime maxime, serva nobis Pertinacem!.. Exercitibus romanis, feliciter! Pietati senatus, feliciter“! Preces: „Rogamus, Auguste, parricida trahatur! Exaudi, Caesar, delatores ad leonem! Gladiatoris statuae undique! Delatores de senatu, delatoribus fustem! Parricidae cadaver uncо trahatur! Gladiatoris cadaver uncо trahatur! Omnes censemus uncо trahendum! Omnia scis, omnia emenda“! (требовали поруганій надъ трупомъ Коммода, низверженія всѣхъ его статуй, исключенія изъ сената доносчиковъ, казни доносчикамъ).

mandata principis, т. е. въ инструкціяхъ, которыя давали государи правителямъ отдѣльныхъ провинцій—проконсуламъ, президамъ, повелѣвалось наряду съ latrones преслѣдовать motu proprio и сакрилеговъ. Положеніе должностныхъ лицъ было довольно затруднительное: на вопли толпы, чтобы противъ христіанъ принимались мѣры строгости, они, за отсутствіемъ доносчиковъ, не должны были въ силу указа Траяна обращать вниманія, хотя бы сами принципіально были убѣждены, что крикъ противъ безбожниковъ не есть преступленіе. Поэтому они обратились къ императору, чтобы онъ измѣнилъ практику Траяна и разрѣшилъ имъ motu proprio преслѣдовать христіанъ. Но Адріанъ не желаетъ отступить отъ практики своего предшественника, не дозволяетъ coercitio въ смыслѣ права иниціативы самого правителя въ преслѣдованіи христіанъ, но настаиваетъ на формальномъ, судебномъ разборѣ дѣла. Само собою разумѣется, что съ точки зрѣнія императоровъ само христіанство есть преступленіе; но разъ разслѣдованіе велось судебнымъ порядкомъ, то проконсулъ соблюденіемъ различныхъ формальностей могъ затормозить дѣло. Рескрипта Траяна Адріанъ не отмѣняетъ, а подтверждаетъ лишь тотъ его пунктъ, который предписываетъ и христіанъ судить не иначе, какъ по законамъ. Что рескриптъ Траяна отмѣненъ не былъ, это безспорно: его дѣйствіе не трудно прослѣдить въ исторіи послѣдующихъ гоненій.

Мученики при Адріанѣ, Антонинѣ Піѣ и Маркѣ Авреліи.

О гоненіи при Адріанѣ есть лишь одно достовѣрное извѣстіе: епископъ римскій Телесфоръ въ 135 или 137 г., по словамъ Иринея, скончался мученически. Иринеи есть единственный свидѣтель объ этомъ, и ничего болѣе о мученичествѣ Телесфора неизвѣстно.

На царствованіе Антонина Пія (10 іюля 138—7 марта 161 г.) падаютъ два мученичества: епископа Поликарпа въ Смирнѣ и нѣсколькихъ мучениковъ въ Римѣ.

Дата мученической кончины св. Поликарпа весьма спорная. Это мученичество, собственно говоря, составляетъ крестъ для хронологовъ: по этому вопросу исписано очень много бумаги и, однако, его нельзя считать подвинутымъ къ окончательному рѣшенію. По Eus. hist. eccl. IV, 15, св. Поликарпъ пострадалъ при Маркѣ Авреліи (7 марта 161—17 марта 180),

но годъ царствованія не опредѣляется. По Eus.-Hieron. Chron., мученическая кончина его была въ 7 годъ. М. Аврелія (167—168). Прежніе ученые относили это мученичество приблизительно къ 166 году. Но въ 1867 г. вышло сочиненіе французскаго ученаго Ваддингтона (Waddington, Mémoire sur la chronologie de la vie du rhéteur Aelius Aristide), которое произвело переворотъ въ наукѣ: кончину св. Поликарпа стали относить къ 155—156 г. Въ настоящее время замѣчается отливъ въ сторону прежняго мнѣнія. Къ Ваддингтону примкнули: Renan, Aubé, Lipsius, Hilgenfeld, Gebhardt, Harnack. Противъ Ваддингтона: Keim (1878), Wieseler, Langen, Reville, Uhlhorn, А. П. Лебедевъ. Образовалась цѣлая литература по вопросу объ этой спорной датѣ. Взглядъ Кейма, очевидно, можно назвать традиціоннымъ: его противники полагаютъ, что свидѣтельство Евсевія не можетъ имѣть рѣшающаго значенія.

Св. Поликарпъ пострадалъ или α) около 155 (A. Harnack, J. B. Lightfoot: 23 февраля [суббота] 155 [при врунѣ-лѣто ϡ F]), или β) около 166—167 г. (Chronicon Paschale: 26 марта, въ великую субботу, 163 г.: но въ 163 году врунѣ-лѣто ϡ C, 26 марта было въ пятницу).

Вопросъ о днѣ и годѣ мученичества св. Поликарпа есть прежде всего матеріальный вопросъ о нашихъ хронологическихъ источникахъ. Μαρτύριον св. Поликарпа (посланіе смирнской церкви къ церкви филомилійской во Фригіи) состоитъ α) изъ текста, который почти сполна принятъ въ церковную исторію Евсевія (IV, 5), и β) изъ хронологическаго приложенія (appendix: «Μαρτυρεῖ δέ»), котораго Евсевій въ церковной исторіи не приводитъ. Сторонники Кейма эту прибавку или прямо отказываются принимать, какъ позднѣйшую, или не придаютъ ей полнаго значенія. Сторонники Ваддингтона признаютъ свидѣтельство этой прибавки надежнымъ и заслуживающимъ полнаго вниманія.

α) Если достовѣренъ только *текстъ* мученичества, то мы знаемъ, что св. Поликарпъ пострадалъ

1) при неназванномъ по имени proconsul Asiae,

2) при асіархѣ Филиппѣ,

3) ὄντος σαββάτου μεγάλου [NB: безъ члена].

β) Если же достовѣренъ также и *appendix*, то мы знаемъ, сверхъ того, что св. Поликарпъ пострадалъ

1) при проконсулѣ Статіи Квадратѣ (Στατίου Κοδράτου),

2) при архіереѣ Филиппѣ Тралліанѣ,

3) σαββάτῳ μεγάλῳ,

4) 2-го ксанѳика (μηνὸς ξανθικοῦ δευτέρᾳ ἱσταμένου),

5) 23-го февраля (πρὸ ἑπτὰ καλανδῶν μαρτίων).

Авторитетные ученые рѣшаютъ, что достовѣренъ и appendix. Въ самомъ дѣлѣ, изъ написей видно, что Γ[άϊος] Ἰούλιος Φίλιππος Τραλλιανὸς былъ ἀσιάρχης ὀλυμπιάδι ΣΛΒ (слѣд. въ 149—153 гг.); онъ же въ надписяхъ называется и ἀρχιερεύς.

Спрашивается: насколько рѣшеніе перваго вопроса (матеріальнаго) въ смыслѣ альтернативы β подвигаетъ насъ въ рѣшеніи вопроса о годѣ мученической кончины св. Поликарпа? Это ставитъ насъ лицомъ къ лицу съ вопросомъ экзегетическимъ.

1) По точнымъ словамъ св. Иринея, Поликарпъ самъ говорилъ, что онъ «обращался съ Іоанномъ и прочими (τῶν λοιπῶν) видѣвшими Господа». Самъ Ириней пишетъ: «Поликарпъ не только бывшій ученикомъ апостол*овъ* (ὑπὸ ἀποστόλων μαθητευθείς) и обращавшійся со многими (πολλῶν), видѣвшими Христа, но и отъ апостол*овъ* поставленный (ὑπὸ ἀποστόλων καταστὰθείς) въ Асію епископомъ (ἐπίσκοπος) въ смирнской церкви» (III, 3, 4).

2) Самъ св. Поликарпъ (въ *текстѣ* мученичества) говоритъ: «восемьдесятъ шесть лѣтъ я служу Христу». ὀγδοήκοντα καὶ ἓξ ἔτη δουλεύω αὐτῷ. Это значитъ—

ааа) или: «мнѣ 86 лѣтъ отъ рожденія»,

ббб) или (вѣроятнѣе): «уже 86 лѣтъ, какъ я христіанинъ».

I. Если Поликарпъ пострадалъ въ 155 году, то въ 69 году онъ (ааа) родился и около 100 года могъ быть поставленнымъ апостол*ами* епископамъ въ Смирнѣ. Еще проще дѣло, если онъ въ 69 году обратился въ христіанство (ббб).

II. Но если онъ пострадалъ въ 166 году, то лишь въ 80 году онъ (ббб) принялъ христіанство, а можетъ быть только еще родился (ааа) и лишь около 110 года сталъ епископомъ. Quaeritur: αα) могъ ли въ 110 году онъ быть поставленъ апостол*ами*? ββ) родившись въ 80 году, могъ ли онъ обращаться (допустимъ съ 92—95 г.) со *многими* видѣвшими (60 лѣтъ тому назадъ) Господа? Слѣдовательно—

III. уже *текстъ* предрѣшаетъ вопросъ скорѣе въ пользу 155 года.

IV. Асіархатъ—архіерейство Филиппа Тралліана благопріятствуютъ датѣ около 155 года.

V. *Повидимому*, этому же году благопріятно и проконсульство Статія Квадрата. Въ 1867 г. французскій академикъ Waddington въ изслѣдованіи «о жизни ритора Элія Аристида», на основаніи данныхъ въ ἱεροὶ λόγοι этого ритора сдѣлалъ выводъ, что «Статій Квадратъ былъ проконсуломъ Асіи въ маѣ 154 или 155 г. (самое раннее: 153 г.)». Но въ *дѣйствительности*, какъ показалъ W. Schmid въ статьѣ объ Аристидѣ въ Rheinisches Museum B. 48 (1893), вся хронологія у Вадингтона не тверда (Аристидъ родился, вѣроятно, въ 129, не въ 117 году) и въ ἱεροὶ λόγοι Аристида имя Статія Квадрата *вовсе не названо*. Слѣдовательно, повѣрье ученыхъ, будто ἱεροὶ λόγοι какъ либо «освѣщаютъ» вопросъ о годѣ кончины св. Поликарпа, не основано ни на чемъ. Но и допуская, что вычисленія Вадингтона не вполнѣ точны нужно отдать предпочтеніе болѣе ранней датѣ (ок. 155 г.). Извѣстно, что Lucius Statius Quadratus былъ consul ordinarius еще въ 142 году. Въ то время каждый годъ смѣнялось по три пары консуловъ. Естественно при такомъ количествѣ не всѣ консуляры могли получить мѣсто проконсуловъ, поэтому провинціи давались имъ по жребію. Но во всякомъ случаѣ легче допустить, что Ст. Квадратъ получилъ провинцію черезъ 12 лѣтъ послѣ своего консульства, чѣмъ предполагать, что онъ ждалъ очереди около 25 лѣтъ. Слѣдовательно годъ проконсульства Статія Квадрата устанавливается на основаніи appendix'a, не наоборотъ: не годъ кончины св. Поликарпа на основаніи проконсульства Статія Квадрата.

На основаніи всѣхъ этихъ данныхъ, можно признать, что св. Поликарпъ пострадалъ или *въ 155*, или *около 155 года*.

Остается еще вопросъ о днѣ его кончины.

То совершенно безспорно, что

ааа) 2 ксаноика по обще-асійскому календарю соотвѣтствуетъ 23 февраля = ante diem septimum kalendas martias. Но я считаю (въ виду того, что въ текстѣ мученичества проходитъ ясное сопоставленіе кончины Поликарпа съ крестною смертью Христа) безспорнымъ же, что

ббб) «великая суббота» была *15 нисана*, т. е. день *пасхи* (не забудемъ, что св. Поликарпъ былъ «четыренадесятникъ»). А слѣдовательно, св. Поликарпъ пострадалъ

ввв) уже потому *не 23 февраля* (въ субботу) 155 года, что въ 155 году полнолуніе (и даже лунное затменіе, видимое въ Смирнѣ!) приходилось лишь на ночь съ 6 на 7 марта:

а слѣдовательно, 23 февраля приходилось, вѣроятно, на третій день луннаго мѣсяца, не на 15-й. И притомъ, какъ бы іудеи ни заблуждались въ своихъ календарныхъ разсчетахъ, я считаю совершенно невѣроятнымъ, чтобы

ггг) іудейское 15 нисана во II вѣкѣ когда-либо могло пасть на 23 февраля, т. е. на цѣлый мѣсяцъ раньше весенняго равноденствія.

Выходъ, вѣроятно, заключается въ слѣдующемъ: св. Поликарпъ пострадалъ 15-го нисана 2-го ксанѳика, но *не* по *обще-асійскому* календарю, а по мѣстному *смирнскому*. Уже одно соотвѣтствіе 2 ксанѳика съ 15 нисана доказываетъ, что въ Смирнѣ тогда считали не по луннымъ, а по солнечнымъ мѣсяцамъ. Но какому юліанскому числу соотвѣтствуетъ смирнское 2-е ксанѳика, это неизвѣстно никому изъ ученыхъ (разумѣется, πρὸ ἑπτὰ καλανδῶν μαρτίων я считаю *позднѣйшею* вставкою въ appendix). Слѣдуетъ лишь не забывать, что въ Антіохіи 1-е македонскаго мѣсяца Δῖος (которое по асійскому календарю искусственно подогнано къ 23 сентября) приходилось на 1-е ноября и 1-е ксанѳика на 1-е апрѣля. Въ Смирнѣ могли македонскіе лунные мѣсяцы (при переходѣ къ солнечному году) сблизить съ римскими такъ же, какъ уравняли ихъ въ Антіохіи. Все дѣло здѣсь зависѣло отъ постановки интеркаляціоннаго мѣсяца, ἐμβόλιμος μήν. Если въ Смирнѣ эмволимическимъ мѣсяцемъ былъ Δύστρος, то 1-е число слѣдующаго за нимъ ксанѳика должно было колебаться въ предѣлахъ 29 дней, и легко могло случиться, что въ годъ, когда въ Смирнѣ ввели солнечный календарь, 1-е ксанѳика пришлось на 1-е апрѣля. Не невозможно поэтому, что св. Поликарпъ пострадалъ *въ субботу 2 апрѣля*, 15 нисана (астрономическое полнолуніе), *155 года*. Но это одна изъ многихъ возможностей, и хронологическій вопросъ *о днѣ* кончины св. Поликарпа пока слѣдуетъ считать научно неразрѣшеннымъ и неразрѣшимымъ [1]).

Мученичество св. Поликарпа первое въ исторіи, о кото-

[1]) Въ новѣйшее время E. Schwartz, Christliche und jüdische Ostertafeln. Berlin 1905 (Abhandlungen der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philol.-historische Klasse. Neue Folge, VIII, 6), S. 125—138, выступилъ съ попыткой обосновать предположеніе, что св. Поликарпъ пострадалъ 22 февраля 156 года. Ср. его же, De Pionio et Polycarpo. Gottingae 1905. *А. Б.*

ромъ имѣются надежныя свѣдѣнія. Поэтому на немъ слѣдуетъ остановиться съ особымъ вниманіемъ.

Въ Смирнѣ были отданы звѣрямъ 12 христіанъ изъ Филадельфіи. Одинъ изъ нихъ, Квинтъ, самъ явившійся предъ трибуналъ, увидѣвъ звѣрей, испугался и отрекся отъ Христа. Но другой, Германикъ, обратилъ на себя общее вниманіе своимъ мужествомъ. Геройская смерть Германика только возбудила ярость толпы. Послышались голоса: «смерть безбожнымъ (αἶρε τοὺς ἀθέους)! ищите Поликарпа»! За Поликарпомъ отправлены были сыщики. Смирнскій епископъ хотѣлъ было остаться въ своемъ домѣ въ Смирнѣ. Но его приближенные убѣдили его уклониться отъ опасности и онъ удалился въ одно помѣстье, лежавшее недалеко отъ Смирны. Сыщики между тѣмъ дѣйствовали. По убѣжденію тѣхъ же друзей Поликарпъ рѣшился перейти въ другое помѣстье. Но тогда полиціи удалось захватить двухъ рабовъ, ихъ подвергли пыткѣ и они открыли мѣстопребываніе Поликарпа. Съ значительнымъ отрядомъ солдатъ, вооруженные, явились сыщики въ то мѣсто, гдѣ находился Поликарпъ. Онъ оставался въ верхней горницѣ и могъ бы и на этотъ разъ избѣгнуть ихъ рукъ. Но онъ предпочелъ остаться на мѣстѣ, и сказавъ: «воля Господня да будетъ», вышелъ на встрѣчу сыщикамъ. Когда тѣ увидѣли достопочтеннаго старца, имъ стало стыдно за свое собственное оружіе, которымъ они запаслись, выступая какъ бы противъ разбойника. Епископъ предложилъ имъ ужинъ, — это было въ пятницу въ поздній часъ, а самъ попросилъ позволенія помолиться. Два часа онъ молился за всѣхъ христіанъ, за всю вселенскую церковь. Наступило уже утро, когда явившіеся арестовать его повезли (на ослѣ) въ Смирну. На дорогѣ они встрѣтили коляску, въ которой ѣхалъ одинъ изъ муниципальныхъ начальниковъ смирнскихъ, такъ называемый ирнархъ, вмѣстѣ съ отцомъ. Они попросили епископа сѣсть въ коляску и начали убѣждать его уклониться отъ угрожающей опасности: «что худого сказать: κύριε καῖσαρ, принести жертву и тѣмъ спасти жизнь»? Епископъ отвѣтилъ: «я не сдѣлаю того, что вы мнѣ совѣтуете». Отъ убѣжденій эти муниципальные сановники перешли къ угрозамъ и ругательству и, наконецъ, вытолкнули Поликарпа изъ кареты. Преклонный старецъ повредилъ ногу, но спокойно продолжалъ идти по направленію къ городу.

Въ великую субботу Поликарпа привели на стадію. По всей толпѣ пронеслась вѣсть: «Поликарпа арестовали». Под-

нялся такой шумъ, что невозможно было разслышать ясно ни одного слова. Поликарпъ предсталъ предъ лицо находившагося здѣсь проконсула. Онъ началъ допросъ: «ты ли Поликарпъ»? Когда епископъ призналъ себя Поликарпомъ, проконсулъ обратился къ нему съ обыкновенными словами: «пожалѣй твой почтенный возрастъ и не доводи дѣло до своей погибели; поклянись геніемъ кесаря, одумайся, скажи: смерть безбожнымъ». Поликарпъ грустно и строго осмотрѣлъ сидѣвшую въ циркѣ бушующую толпу, указалъ на нее рукою и произнесъ, обращая глаза къ небу: «αἶρε τοὺς ἀθέους». «Поклянись геніемъ кесаря, продолжалъ проконсулъ, и похули Христа». Поликарпъ отвѣтилъ: «86 лѣтъ служу я Ему и никакой обиды не потерпѣлъ отъ Него; какъ же я могу похулить Царя моего, который спасъ меня»? Проконсулъ продолжалъ склонять Поликарпа къ отреченію: «поклянись же геніемъ кесаря и я отпущу тебя». Тогда Поликарпъ замѣтилъ: «напрасно ты дѣлаешь видъ, что не понимаешь меня, предлагая поклясться геніемъ кесаря. Если ты не хочешь понять меня, я скажу тебѣ ясно; слушай: я христіанинъ. А если желаешь узнать, что такое христіанинъ, то назначь особый день и выслушай меня». Проконсулъ взглянулъ на сидѣвшую въ циркѣ толпу и сказалъ: «убѣди народъ». «Лишь тебѣ, отвѣтилъ епископъ, оказываю я честь говорить съ тобою, уважая въ тебѣ представителя Богомъ поставленной власти, а этихъ я не считаю достойными, чтобы я сталъ оправдываться передъ ними». «У меня есть звѣри, сказалъ проконсулъ, я имъ отдамъ тебя, если не отречешься. А если звѣрей не боишься, то я сожгу тебя». Поликарпъ отвѣтилъ, что огонь временный, который черезъ нѣсколько часовъ погаснетъ, не страшенъ по сравненію съ огнемъ вѣчнымъ. «Что ты медлишь? дѣлай, что тебѣ угодно». Тогда проконсулъ приказалъ объявить чрезъ глашатая: «Поликарпъ призналъ себя христіаниномъ». Услышавъ это толпа разразилась криками ярости: «Поликарпъ—учитель нечестія, отецъ христіанъ; онъ отвергаетъ нашихъ боговъ». Къ язычникамъ присоединились и іудеи, находившіеся въ тотъ праздничный день въ циркѣ.

Народъ требовалъ, чтобы на Поликарпа выпустили льва. Но для игръ въ циркѣ постановка льва обходилась дорого. Поэтому асіархъ Филиппъ отвѣтилъ, что игры, назначенныя для предшествующаго праздника, кончены, и что потому львамъ Поликарпъ отданъ не будетъ. Тогда народъ закричалъ,

что Поликарпа слѣдуетъ сжечь. Въ этомъ смыслѣ и состоялся приговоръ проконсула. Язычники и іудеи стали носить горючіе матеріалы и складывать ихъ въ костеръ. Скоро костеръ былъ готовъ. Для христіанъ было трогательно видѣть, что престарѣлый епископъ, раздѣвшись, самъ сталъ снимать и обувь (прежде разували его вѣрующіе). Когда онъ раздѣлся, его хотѣли пригвоздить къ столбу. Но Поликарпъ, отклонивъ это, сказалъ: «оставьте меня такъ. Тотъ, кто даетъ мнѣ силу терпѣть огонь, дастъ мнѣ силу и безъ гвоздей остаться на кострѣ неподвижнымъ». Затѣмъ онъ произнесъ краткую благодарственную молитву за то, что Господь удостоилъ его чести мученичества. По окончаніи молитвы зажгли огонь. Но пламя образовало дугу вокругъ Поликарпа и не касалось тѣла мученика. Тогда по приказанію проконсула confector закололъ Поликарпа мечемъ. Тѣло его рѣшились не отдавать христіанамъ и сожгли на кострѣ, такъ что вѣрные могли собрать лишь нѣкоторые драгоцѣнные останки своего уважаемаго епископа.

Св. епископъ отъ начала до конца остается высокимъ образцомъ нравственной силы. Каждое дѣйствіе его отмѣчено замѣчательнымъ спокойствіемъ. Въ его отношеніи ко власти не имѣется ничего вызывающаго или раздражающаго. Онъ не хочетъ напрашиваться на мученичество и, насколько это возможно въ предѣлахъ христіанской совѣсти, старается отклонить опасность. Составители мученическихъ актовъ Поликарпа воспользовались его мученическою кончиною для того, чтобы дать въ ней урокъ противъ того возбужденія умовъ, которое было вызвано монтанизмомъ. Замѣчательно и то священное благородство, съ которымъ онъ отказывается защищаться предъ такимъ трибуналомъ, который не имѣетъ надъ нимъ законной власти и не расположенъ выслушать справедливую защиту.

Представитель власти держится вообще нейтральнаго положенія и скорѣе сдерживаетъ толпу, чѣмъ поощряетъ ее. Проконсулъ, предлагая Поликарпу убѣдить народъ, кажется, хочетъ дать понять, что самъ лично онъ ничего не имѣетъ противъ его освобожденія; можно сказать даже, что и мѣстныя муниципальныя власти и самый проконсулъ съ уваженіемъ относятся къ личности маститаго старца. Поликарпъ, съ точки зрѣнія основоположенія римскаго права, осужденъ невинно: у него были враги, но не было обвинителя; а такой человѣкъ объявляется по римскому праву невиннымъ, innocens. Про-

цессъ противъ Поликарпа имѣетъ тотъ неправильный видъ, о которомъ, вѣроятно, говорилось въ донесеніи Серенія Граніана императору Адріану. Не имѣя налицо обвинителей, власть подъ давленіемъ воплей толпы сама принимаетъ на себя инициативу процесса. Это противъ положенія рескрипта Траяна, гдѣ говорится, что христіанъ не должно разыскивать, хотя съ другой стороны, это не противъ болѣе общаго заключенія, по которому на обязанности проконсула лежало sacrilegos conquirere. Поликарпъ тонко даетъ понять, что проконсулъ поступилъ не по закону, если отдалъ дѣло на судъ народа.

Дальнѣйшая процедура имѣла характеръ закономѣрнаго процесса и управляющею линіею является извѣстный рескриптъ Траяна. Начинается дѣло строго оффиціальнымъ обязательнымъ вопросомъ: «ты ли Поликарпъ»? Далѣе поставлено было обвиненіе въ нарушеніи религіозныхъ законовъ, crimen sacrilegii, можетъ быть потому, что такъ было законнѣе, потому что въ силу рескрипта Траяна процессъ противъ христіанъ должно начинать только тогда, когда есть обвинитель на лицо. Что Поликарпъ—христіанинъ, это выясняется уже въ дальнѣйшемъ развитіи процесса. Проконсулъ даже избѣгаетъ формулировать этотъ обвинительный пунктъ, который долженъ былъ приблизить процессъ къ его роковой развязкѣ. Онъ какъ будто намѣренно предлагаетъ наиболѣе мягкую форму отреченія отъ христіанства. Онъ требуетъ отъ Поликарпа не жертвы богамъ, а лишь клятвы геніемъ кесаря, въ которой муниципальные представители не видѣли ничего худого. Вмѣсто поклоненія богамъ для очищенія отъ подозрѣнія въ безбожіи, проконсулъ предлагаетъ лишь сказать: «смерть безбожнымъ», т. е. предлагаетъ такую формулу, какую въ своемъ смыслѣ могъ повторить и Поликарпъ. Я даже склоненъ думать, что martyrium Поликарпа не совсѣмъ точно передаетъ ходъ его процесса и требованіе: «похули Христа», было высказано проконсуломъ лишь тогда, когда самъ Поликарпъ разъяснилъ, что онъ христіанинъ. Здѣсь можно усмотрѣть всѣ почти моменты того процесса, который установилъ Плиній, кромѣ развѣ одного жертвоприношенія. Здѣсь есть предложеніе одуматься, поклясться геніемъ кесаря и похулить Христа; есть и угроза. Сознаніе Поликарпа въ томъ, что онъ христіанинъ, здѣсь замѣняетъ самый смертный приговоръ; о немъ объявляется толпѣ чрезъ герольда. Такимъ образомъ, проконсулъ опасается констатировать фактъ, но когда онъ обнаружился, то осужденіе

признано неизбѣжнымъ. Nomen ipsum punitur: о flagitia здѣсь нѣтъ рѣчи. Самая, можетъ быть, достопочтенная личность маститаго епископа дѣлала немыслимымъ обвиненія въ столь грязныхъ преступленіяхъ, или власти Рима достаточно убѣдились со временъ Плинія въ томъ, что слухи подобнаго рода лишены всякаго основанія, или, можетъ быть, авторитетное молчаніе Траянова рескрипта слагало съ властей обязанность производить слѣдствіе по подобному подозрѣнію. Такимъ образомъ, Поликарпъ осужденъ вслѣдствіе такого юридическаго процесса, который прямо предполагаетъ дѣйствіе рескрипта Траяна, или, если угодно, такого процесса, которымъ былъ вызванъ рескриптъ Адріана.

На предпослѣдній годъ царствованія императора Антонина падаетъ новое мученичество въ самомъ Римѣ. Дѣло происходитъ въ послѣдній мѣсяцъ 160 года или въ первые два мѣсяца 161 г. Объ этомъ процессѣ разсказывается во второй апологіи Іустина Философа, потому что этотъ процессъ далъ поводъ къ написанію ея. Этотъ процессъ интересенъ въ томъ смыслѣ, что онъ выясняетъ, какъ столкновенія личныя могли приводить христіанъ къ мученичеству.

Одна знатная римлянка, еще будучи язычницею, вышла замужъ за чрезвычайно развратнаго человѣка и нѣкоторое время была достойною его парою. Но послѣ обращенія въ христіанство она раскаялась, измѣнила свое поведеніе и выразила недовольство поведеніемъ мужа, прося его измѣнить образъ жизни. Ея просьбы оказались безуспѣшными и она рѣшилась требовать развода. Оскорбленный этимъ мужъ выдвинулъ противъ нея обвиненіе, что она христіанка. Обвиняемая, прежде чѣмъ отвѣчать на это обвиненіе, обратилась къ императору съ прошеніемъ о дозволеніи ей устроить предварительно свои домашнія дѣла. Разрѣшеніе это послѣдовало. Потерпѣвъ и здѣсь, по крайней мѣрѣ, временную неудачу, мужъ въ раздраженіи повелъ обвиненіе въ христіанствѣ противъ учителя своей жены, Птолемея. Послѣдній немедленно заключенъ былъ въ темницу и послѣ довольно продолжительнаго заключенія представленъ на судъ префекту столицы Квинту Лоллію Урбику, который только спросилъ его, христіанинъ ли онъ, и когда тотъ призналъ себя христіаниномъ, осудилъ его на смертную казнь. Присутствовавшій при этомъ судопроизводствѣ христіанинъ Лукій сейчасъ же обратился къ префекту съ протестомъ: «ты поступаешь недостойно нашихъ импера-

торовъ, одного благочестиваго, другого—философа; ты осудилъ на казнь человѣка, котораго ни въ какомъ преступленіи не обвиняютъ, ни въ грабежѣ, ни въ убійствѣ, осудилъ только за то, что онъ призналъ себя христіаниномъ». Префектъ въ отвѣтъ на это только спросилъ: «мнѣ кажется, что и ты христіанинъ», и когда тотъ призналъ себя христіаниномъ, осудилъ на смертную казнь и его. Выступилъ третій, признавшій себя христіаниномъ, и тоже былъ казненъ.

Такимъ образомъ выясняется, какъ формула Траяна, обрекавшая на казнь за nomen ipsum, примѣнялась при процессахъ противъ христіанъ. Само правительство, видимо, ни въ какомъ особомъ преступленіи христіанъ не подозрѣваетъ, потому что этимъ только можно объяснить ту высочайшую милость, которая предоставлена была христіанкѣ отсрочкою для нея судебнаго процесса для устройства ея домашнихъ дѣлъ. Однако признаніе въ христіанствѣ считается совершенно достаточнымъ для окончанія процесса.

На первые годы царствованія императора Марка Аврелія, именно 163—167, вѣроятно на 165 г., падаетъ мученическая кончина самаго Іустина Философа и 6 его учениковъ. Слѣдствіе надъ ними производитъ префектъ столицы Квинтъ Юній Рустикъ, одинъ изъ образованнѣйшихъ людей своего времени, учитель Марка Аврелія. И можетъ быть его философскими склонностями объясняется и то, что онъ, видимо, интересуется христіанствомъ, ставитъ обвиняемымъ вопросы, выходящіе изъ тѣсныхъ юридическихъ границъ, намѣченныхъ Траяномъ (вопросы: гдѣ христіане собираются? къ какой философской школѣ Іустинъ принадлежитъ? въ чемъ состоитъ ученіе христіанъ?). Но какъ самъ Іустинъ, такъ и всѣ его ученики осуждены на смерть за то, что исповѣдали себя христіанами. Такимъ образомъ, и ихъ martyrium представляетъ собою примѣненіе рескрипта Траяна противъ nomen ipsum.

Первые годы Марка Аврелія не представляютъ въ положеніи христіанъ никакой перемѣны. Дѣйствуетъ видимо только рескриптъ Траяна. Но послѣдніе годы правленія Марка Аврелія отмѣчены какими-то не дошедшими до насъ распоряженіями, которыя произвели существенную перемѣну въ состояніи христіанства. Апологеты христіанства (напр. Мелитонъ) жалуются на какой-то новый указъ, которымъ христіане подвергнуты гоненію и отданы на жертву всѣмъ проходимцамъ и клеветникамъ, которые пользуются процессами противъ хри-

стіанъ, чтобы нажиться насчетъ ихъ имущества, и гоненіе имѣетъ повсемѣстный характеръ. Оно затрогиваетъ переднюю Азію и Галлію. Кельсъ, живший въ то время, прямо говоритъ, что христіанъ разыскиваютъ всюду, чтобы отдавать ихъ на смерть. О положеніи христіанъ въ то время мы почерпаемъ особенно обстоятельныя свѣдѣнія изъ посланія галльскихъ церквей—ліонской и віеннской къ церквамъ асійскимъ и фригійскимъ (Eus. V, 1). Процессы противъ христіанъ падаютъ на лѣтніе мѣсяцы 177 года (17 годъ правленія Марка Аврелія).

Христіане объявлены были въ этихъ галльскихъ городахъ лишенными всѣхъ гражданскихъ правъ. Для нихъ были закрыты дома, бани и общественные рынки: запрещено имъ даже показываться на улицахъ. Гдѣ только они ни появлялись, въ нихъ бросали камнями, ихъ грабили и подвергали всевозможнымъ притѣсненіямъ. За отсутствіемъ презида въ Ліонѣ, когда всѣ общественные порядки были нарушены, комендантъ города и муниципальныя власти, наконецъ, рѣшились принять на себя формальное вмѣшательство въ дѣло христіанъ, чтобы положить конецъ анархіи. Въ ожиданіи проконсула начались аресты въ громадномъ количествѣ. Гонители христіанъ, не различая гражданскаго ихъ положенія, забирали рабовъ и свободныхъ, знатныхъ и незнатныхъ; послѣ предварительнаго допроса съ пытками христіанъ заключили въ темницы. Наконецъ praeses прибылъ. Опять начались пытки.

Между христіанами особенно обращалъ на себя вниманіе Санктъ, діаконъ віеннской церкви, и Атталъ, происходившій изъ Азіи, но считавшійся однимъ изъ столповъ ліонской церкви. Во время истязаній, которымъ подвергали христіанъ, одинъ молодой человѣкъ, хорошо образованный, Веттій Эпагаѳъ, предложилъ выступить защитителемъ христіанъ и доказать, что они не дѣлаютъ ничего худого, что въ безбожіи, непочитаніи къ государю обвиняютъ ихъ совершенно напрасно (μηδὲν ἄθεον μηδὲ ἀσεβὲς ἐστιν ἐν ἡμῖν.). Но praeses въ отвѣтъ на это предложеніе спросилъ его: «не христіанинъ ли и ты»? И когда Веттій отвѣчалъ утвердительно, причислили къ мученикамъ и его. Вслѣдствіе весьма жестокихъ истязаній весьма многіе умерли исповѣдниками, но оказалось и до 10 человѣкъ отпадшихъ. Но что особенно характерно для даннаго времени, отпадшіе не были освобождены, какъ того требуетъ рескриптъ

Траяна, но заключены въ тѣ же темницы, въ которыя были посажены и твердые въ христіанствѣ. Это совмѣстное заключеніе для многихъ отпадшихъ послужило поводомъ къ раскаянію и обращенію въ христіанство. Это, повидимому, объясняется тѣмъ, что въ это время въ Ліонѣ особенно сильно было подозрѣніе, что на собраніяхъ христіанъ творятся всевозможныя беззаконія (thyestiae epulae et incesti concubitus); поэтому отрекшихся отъ христіанства всетаки пытали, чтобы добиться отъ нихъ обвиненія противъ христіанъ въ этихъ flagitia. Такъ какъ вмѣстѣ съ христіанами захватили рабовъ, не имѣвшихъ ничего общаго съ христіанами, то они, избѣгая пытки, просто напросто повторяли слова, которыя диктовали имъ солдаты, и такимъ образомъ, формальное основаніе для обвиненія христіанъ въ подобныхъ преступленіяхъ уже было.

Вмѣстѣ съ многими христіанами былъ взятъ и престарѣлый епископъ ліонскій Поѳинъ. Когда его допрашивалъ проконсулъ и когда онъ объявилъ себя чтителемъ христіанскаго Бога, то проконсулъ спросилъ: «кто такой Богъ христіанскій»? По личному ли характеру, менѣе мягкому, чѣмъ характеръ Поликарпа, или, можетъ быть, вслѣдствіе измѣнившихся отношеній гражданской власти къ самому христіанству, Поѳинъ далъ отвѣтъ не столько благосклонный, какъ Поликарпъ. Онъ сказалъ: «узнаешь, если будешь достоинъ». Это привело грубаго солдата, какимъ былъ президъ, въ дикую ярость и онъ отдалъ Поѳина живымъ на поруганіе черни. Находившіеся здѣсь солдаты подвергли Поѳина различнымъ истязаніямъ, а тѣ, которые стояли вдали, бросали въ него черепками, осыпали всевозможными ругательствами. Отведенный послѣ того въ душную темницу, черезъ два дня послѣ мученій Поѳинъ скончался.

Но здѣсь христіане наблюдали то замѣчательное явленіе, что отъ духоты въ темницахъ умирали лица, въ первый разъ заключенныя, которыя, какъ не испытанныя, подвергались большей опасности отречься отъ христіанства во время истязаній. Напротивъ, тѣ, которые возвращались съ растерзанными членами, оказывались выносливѣе. Напр. Санктъ во время самыхъ безчеловѣчныхъ и продолжительныхъ пытокъ (онъ на всѣ вопросы объ имени и о происхожденіи не говорилъ ничего, кромѣ двухъ словъ: christianus sum) былъ растерзанъ и обезображенъ такъ, что не походилъ на человѣка, но когда черезъ

нѣсколько дней его представили снова для истязаній, онъ оказался какъ будто здоровымъ. Въ средѣ христіанъ особенное опасеніе возбуждала христіанка раба Бландина, за которую опасались, что она по молодости не выдержитъ жестокихъ истязаній. Но она въ продолженіе цѣлаго дня выдерживала цѣлый арсеналъ пытокъ, такъ что утомленные палачи объявили, что она одолѣла ихъ. Во время самыхъ жестокихъ истязаній она ничего не говорила кромѣ словъ: «я христіанка и у насъ ничего не дѣлаютъ худого» (видимо въ отвѣтъ на извѣстныя подозрѣнія).

Атталъ выдержалъ всѣ истязанія геройски. Но такъ какъ онъ заявилъ, что онъ римскій гражданинъ, то президъ не счелъ себя вправѣ осудить его на казнь и обратился къ императору съ двумя вопросами: какъ поступать съ римскими гражданами и какъ поступать съ тѣми, которые отпали отъ христіанства и которые оставались вѣрными своему вѣроисповѣданію? Императоръ отвѣтилъ: твердыхъ въ христіанствѣ казнить, римскихъ гражданъ мечемъ, прочихъ отправить ad bestias, а отступниковъ отпустить на свободу. Этотъ рескриптъ и былъ приведенъ въ исполненіе, съ тѣмъ исключеніемъ, что самого Аттала въ угоду народу президъ всетаки отдалъ звѣрямъ. Пятнадцатилѣтній братъ Бландины Понтикъ и прочіе мученики скончались въ амфитеатрѣ. Ихъ останки были сожжены и брошены въ Рону.

Отвѣтъ Марка Аврелія былъ совершенно въ духѣ рескрипта Траяна. Это показываетъ, что Траяновъ рескриптъ имѣлъ и въ это время значеніе основного закона: новый эдиктъ Марка Аврелія (которымъ открылось гоненіе) не отмѣнялъ его, а лишь дополнялъ и видоизмѣнялъ. Въ отвѣтъ президу ліонскому Маркъ Аврелій отмѣнилъ свое временное распоряженіе и рескриптъ Траяна остался по прежнему во всей силѣ.

Положеніе христіанъ при Коммодѣ.

Со смертію Марка Аврелія въ 180 году въ положеніи христіанъ наступила перемѣна къ лучшему. На римскій престолъ вступилъ сынъ императора философа Коммодъ Антонинъ (180—192), положившій конецъ блестящей эпохѣ Антониновъ. Коммодъ былъ однимъ изъ самыхъ недостойныхъ кесарей, человѣкъ, который по капризу судьбы вмѣсто того, чтобы родиться гладіаторомъ, родился императоромъ. Онъ дѣйствительно

считалъ самыми славными своими дѣяніями свои подвиги въ циркѣ. Одаренный отъ природы исполинской силою, онъ выходилъ въ одиночку на льва и копьемъ пробивалъ насквозь слона. Однимъ изъ главныхъ занятій сената при Коммодѣ была запись въ государственные акты цирковыхъ подвиговъ императора. Въ обращеніи его съ людьми тоже сильно выступаетъ черта жестокости. Въ особенности онъ показалъ себя страшнымъ для жрецовъ языческихъ религій, которые обязаны были, по обрядамъ своихъ культовъ, подвергать себя истязаніямъ; на дѣлѣ они позволяли себѣ въ этомъ нѣкоторыя послабленія. Но Коммодъ распорядился, чтобы жрецы Беллоны серьезно обрубали себѣ руки, а жрецы Исиды били себя въ грудь до смерти.

Несмотря на такой характеръ Коммода, положеніе христіанъ при немъ оказалось болѣе сноснымъ, чѣмъ въ предшествующее время. До извѣстной степени это зависѣло отъ того, что онъ не обращалъ вниманія на государственныя дѣла и еще менѣе заботился о римской религіи. Притомъ въ послѣдніе годы на него пріобрѣла большое вліяніе конкубина его, христіанка Маркія (φιλόθεος παλλακή, какъ называетъ ее Ипполитъ). Конкубинатъ имѣлъ тогда особенное соціальное значеніе: это былъ, такъ сказать, бракъ съ лѣвой руки, теперешній морганатическій. Многія лица находили для себя неудобнымъ законный бракъ, нѣкоторымъ сословіямъ онъ былъ запрещенъ, напр. солдатамъ. Даже и такой государь, какъ Маркъ Аврелій, въ нравственности котораго не можетъ быть сомнѣнія, когда овдовѣлъ, несмотря на то, что недостатка въ невѣстахъ не было, счелъ для себя неприличнымъ жениться вновь и дать своимъ дѣтямъ мачиху и предпочелъ конкубинатъ. Веспасіанъ имѣлъ конкубину, а не супругу. Положеніе такихъ конкубинъ было настолько почетно, что онѣ получали званіе императрицъ и пользовались большимъ вліяніемъ. Слѣдовательно, положеніе Маркіи ничего скандальнаго для христіанства не представляло, явленіе это было тогда даже нормальнымъ и неизбѣжнымъ. Эта Маркія благопріятно вліяла на императора для судьбы христіанъ. Она изъ полудикаго императора дѣлала все, что хотѣла, и потому при ней совершилось рѣдкое явленіе: христіане, сосланные за вѣру въ рудники, получили освобожденіе. Отъ римскаго епископа Виктора (189—198) потребованъ былъ списокъ этихъ христіанскихъ исповѣдниковъ и всѣ значившіеся въ немъ были возвращены изъ мѣста ссылки.

Такимъ образомъ, благодаря тому, что дѣла имперіи ухудшились, положеніе христіанъ улучшилось. Но царствованіе Коммода показало, что одно дѣло—общее теченіе, а другое—единичные факты. Ни Маркія, ни императоръ не могли измѣнить положеніе христіанъ радикально. Были случаи и кроваваго гоненія на христіанъ. Рескриптъ Траяна оставался въ силѣ и при Коммодѣ; поэтому и въ его царствованіе были случаи мученичества. Благосклонное отношеніе центральнаго правительства отражалось на провинціяхъ лишь тѣмъ, что президы не видѣли поощренія къ преслѣдованію христіанъ; но рескриптъ Траяна открывалъ полную юридическую возможность этого гоненія для президовъ, если они хотѣли преслѣдовать христіанъ; а въ нѣкоторыхъ случаяхъ президы и не могли освободить христіанъ отъ суда и казни.

Въ первый же годъ царствованія Коммода (17 іюля 180) пострадали въ Карѳагенѣ исхлинскіе мученики, изъ мѣстечка въ Нумидіи съ финикійскимъ названіемъ Ἴσχλη, по латыни Scili, martyres scilitani. Этотъ процессъ, къ сожалѣнію, сохранился въ актахъ только въ окончательной стадіи, такъ какъ мученики предстали предъ карѳагенскимъ трибуналомъ только въ исходѣ его, чтобы получить осужденіе. Отъ нихъ требовали клятвы геніемъ кесаря, приглашали одуматься и давали для этого срокъ въ 30 дней. Но мученики всѣ отказались воспользоваться этой отсрочкою, твердо исповѣдали себя христіанами и были за это осуждены на смерть. O flagitia ихъ не допрашивали. Проконсулъ только спросилъ Сперата: что̀ за книги найдены у нихъ въ шкафѣ? Особенную остроту вопросу объ актахъ этихъ мучениковъ и придаетъ въ наукѣ то обстоятельство, что вмѣстѣ съ мучениками были захвачены и священныя книги, относительно которыхъ христіане дали неясныя указанія. Протестантская критика строитъ цѣлыя вавилонскія башни на этомъ фактѣ о состояніи священнаго канона въ 180 году [1]).

Въ самомъ Римѣ при Коммодѣ пострадалъ высокообразованный христіанинъ, видимо, сенаторскаго сословія, Аполлоній, по Іерониму—вслѣдствіе доноса раба (a servo [alia lectio: a Severo] proditus). Предъ префектомъ преторіи Перенніемъ (Perennis 183—186 г.), который замѣчателенъ тѣмъ, что

[1]) Ср. В. В. Болотовъ, Къ вопросу объ Acta Martyrum Scilitanorum „Христ. Чт.“ I, 882—894, II, 60—76. *А. В.*

при полудикомъ Коммодѣ дѣлать для благоденствія государства все, что возможно для перваго министра, Аполлонія обвинили въ томъ, что онъ христіанинъ. Аполлоній призналъ это. Перенній передалъ судъ надъ нимъ, какъ надъ сенаторомъ, сенату. Здѣсь Аполлоній сказалъ блестящую рѣчь въ защиту христіанства. Если прежніе законы въ извѣстной степени могли быть примѣняемы къ христіанамъ, какъ темнымъ личностямъ, нуждающимся въ опекѣ, то когда выступилъ человѣкъ образованный, съ положеніемъ сенатора, представился вопросъ: не слѣдуетъ ли ему предоставить свободу въ дѣлѣ сужденія о религіи, тѣмъ болѣе, что римляне въ это время не были сторонниками репрессій въ отношеніи религіозныхъ убѣжденій. Но было рѣшено, что принадлежность къ христіанству должна быть разсматриваема какъ преступленіе даже и въ отношеніи къ сенатору, и Аполлоній былъ осужденъ. Сенатъ остался на почвѣ «древнихъ законовъ» (рескрипта Траяна). Но, прибавляетъ Евсевій (V, 25), казненъ былъ по закону, запрещавшему такіе доносы, и самъ обвинитель: ему, по приговору Перенніа, переломлены были голени.

Въ этой прибавкѣ кроется какое-то недоразумѣніе. Нѣкоторые ученые полагали, что доносчикъ казненъ по закону Нервы, запрещавшему рабамъ доносить на своихъ господъ. Но уже Гизелеръ показалъ несостоятельность этого объясненія. Неизвѣстно, былъ ли доносчикъ рабъ (servus), или его только звали Северомъ. Затѣмъ, по закону Нервы, можно было или казнить доносчика, и тогда не могло быть и рѣчи о казни обвиняемаго, или признать доносъ раба (это дозволялось въ causa majestatis), и тогда, если доносъ оказался (какъ здѣсь) справедливымъ и казненъ обвиняемый, не могло быть и рѣчи о казни обвинителя. Другіе ученые (Keim) предполагаютъ, что Евсевій введенъ былъ въ заблужденіе подложнымъ эдиктомъ Марка Аврелія сенату, въ которомъ доносы на христіанъ запрещались подъ страхомъ смертной казни.

На мученичество Аполлонія особое вниманіе обращено лишь въ недавнее время, хотя давно уже были изданы эти мученическіе акты въ армянскомъ переводѣ. Но къ армянскому языку можетъ быть приложено изреченіе: Graeca sunt, non leguntur, съ измѣненіемъ: Armeniaca sunt, non leguntur. Поэтому, когда англійскій ученый Конибиръ (F. C. Cony-

beare, The apologie and acts of Apollonius. London 1894) перевелъ эти акты, то о нихъ заговорили всѣ, хотя много свѣта на исторію они не пролили. Кѣмъ Аполлоній былъ преданъ на смерть,—армянскіе источники не разъясняютъ.

Въ провинціяхъ положеніе христіанъ зависѣло весьма часто отъ личнаго произвола президовъ. У Тертулліана собрано нѣсколько примѣровъ, что проконсулы Африки нерѣдко ограждали христіанъ отъ ярости черни. Одинъ изъ этихъ проконсуловъ (Cincius Severus) сообщилъ христіанамъ формулу, какъ должны были отвѣчать обвиняемые предъ его трибуналомъ христіане, чтобы быть освобожденными. Другой (Vespronius Candidus) отказался удовлетворить желаніе народа, требовавшаго на казнь одного христіанина, и мотивировалъ свой отказъ тѣмъ, что удовлетворить подобное требованіе значитъ только поддерживать общественные безпорядки. Третій (Asper 197 г.), когда къ нему представленъ былъ одинъ обвиняемый христіанинъ, ограничился лишь тѣмъ, что подвергъ его легкой пыткѣ, и не доводя дѣло до смерти и жертвоприношенія, освободилъ его, заявивъ своимъ ассесорамъ, что для него крайне непріятно ввязываться въ подобные процессы. Наконецъ, о четвертомъ (Pudens) разсказывается, что къ нему, проконсулу и пропретору, поступило для окончательнаго рѣшенія дѣло объ одномъ христіанинѣ. Онъ уже признался въ принадлежности къ христіанству и документъ объ этомъ поступилъ къ этому судьѣ. Проконсулъ произвелъ второе дознаніе, послѣ чего выяснилось, что обвиненію христіанина предшествовало concussio, т. е. вымогательство къ этому, что считалось безчестнымъ съ точки зрѣнія тогдашней этики. Тогда проконсулъ разорвалъ этотъ документъ, заявивъ, что не станетъ судить человѣка при отсутствіи обвинителя, и на этомъ основаніи освободилъ обвиняемаго христіанина.

Всѣ эти факты доказываютъ, что правительство могло сдѣлать для христіанъ довольно много. Такое покровительство христіанамъ, какъ бы оно ни было ограниченно, во всякомъ случаѣ приходится цѣнить въ виду особеннаго положенія христіанской церкви въ Африкѣ, потому что ярость народа тамъ давала себя знать, кажется, сильнѣе, чѣмъ въ другихъ мѣстахъ, и крики: «christianos ad leones», раздавались тамъ чаще, чѣмъ гдѣ-нибудь. Самаго ничтожнаго повода было достаточно для возбужденія ярости черни противъ христіанъ. Такъ, тотъ же Тертулліанъ передаетъ, что по случаю торжества императора

Севера надъ своими соперниками Альбиномъ и Песценніемъ въ Карѳагенѣ давались гладіаторскія игры. Несмотря на то, что христіане свое вѣрноподданничество заявили полнѣе, чѣмъ язычники, потому что въ Карѳагенѣ можно было насчитать болѣе язычниковъ, чѣмъ христіанъ, не украсившихъ своихъ дверей лавровыми вѣнками и свѣчами, однако за отказъ христіанъ участвовать въ зрѣлищѣ толпа стала кричать, что они «hostes populi romani, irreligiosi in caesares». Такимъ образомъ, отъ произвола проконсуловъ и даже низшихъ должностныхъ лицъ зависѣло и начать гоненіе и прекратить его. Нѣкоторые шли предупредительно по отношенію къ требованіямъ народа или даже возбуждали народъ. Напр., префектъ Цецилій Капелла, сторонникъ Песценнія Нигра, въ осажденной войсками Севера Византіи жестоко преслѣдовалъ христіанъ, вѣроятно, имъ приписывая свои военныя неудачи, и когда Византія въ 196 г. должна была отворить ворота войскамъ побѣдителя, Капелла воскликнулъ: «ну, ваше счастье, христіане (christiani, gaudete)!» Отъ произвола проконсуловъ зависѣлъ и родъ казни христіанъ. Напр. проконсулъ Скапула въ Африкѣ проконсульской осуждалъ христіанъ на сожженіе, между тѣмъ какъ въ это же время президъ Мавританіи только обезглавливалъ ихъ.

Положеніе христіанъ при императорахъ восточнаго происхожденія и ихъ преемникахъ до гоненія при Деціи.

Послѣ смерти императора Коммода въ короткое время смѣнились два императора. Затѣмъ (съ 13 апрѣля 193 г.) императорская корона перешла къ Септимію Северу (193—211), который одержалъ верхъ надъ своими противниками. Это былъ тоже optimus imperator, одинъ изъ лучшихъ, какихъ только знала римская имперія, человѣкъ чрезвычайно дѣятельный, справедливый. Происхожденія Северъ не римскаго: это былъ чистокровный пуніецъ, родомъ изъ Триполя (причислявшагося къ латинской Африкѣ). Его сестра, пріѣзжавшая къ брату императору въ Римъ, до такой степени плохо знала латинскій языкъ, что императору становилось за нее стыдно. Жена его была тоже сирійскаго происхожденія. Подобнаго рода положеніе представляетъ ту опасность, что характеры слабые, попадая въ него, стараются нерѣдко разыгрывать роль дворянина и могутъ надѣлать много такого, что заставило бы

забыть ихъ плебейское происхожденіе. Но Септимій Северъ былъ человѣкъ съ твердыми нравственными устами. Такъ какъ этотъ государь былъ тѣснымъ образомъ связанъ съ востокомъ, то естественно не долженъ былъ имѣть того предразсудка въ пользу римской религіи, какого держались императоры чистокровные римляне. Можетъ быть еще до полученія императорскаго престола, какъ правитель Африки (но по Uhlhorn'у уже въ Римѣ), Северъ доказалъ свою справедливость въ отношеніи къ христіанамъ тѣмъ, что освободилъ нѣсколькихъ высокопоставленныхъ лицъ сенаторскаго званія (clarissimas feminas et clarissimos viros), признавшихся въ христіанствѣ, и не обратилъ вниманія на яростные вопли черни, требовавшей ихъ казни.

Относительно положенія христіанъ въ первыя 10 лѣтъ его царствованія ничего опредѣленнаго неизвѣстно. Тертулліанъ увѣряетъ, что Септимій Северъ былъ благосклоненъ къ христіанамъ потому, что одинъ христіанинъ, вѣроятно рабъ, Прокулъ, исцѣлилъ его елеемъ отъ болѣзни. Но 10-й годъ его правленія отмѣченъ поворотомъ въ его политикѣ въ отношеніи къ христіанамъ. Въ этотъ годъ Септимій Северъ издалъ законъ, не сохранившійся до насъ, о которомъ извѣстно только то, что онъ, подъ страхомъ тяжкаго наказанія, воспрещалъ принимать какъ іудейскую, такъ и христіанскую религію (judaeos fieri sub gravi poena vetuit, idem etiam de christianis sanxit). Такимъ образомъ, христіане здѣсь могли быть замѣшаны въ чужой исторіи. Если іудеи могли заявлять себя успѣшною пропагандой и этимъ обращать на себя общественное вниманіе, то репрессія дѣлалась необходимой и самъ собою выдвигался тотъ принципъ, что каждый долженъ слѣдовать отечественной вѣрѣ, а не мѣнять ее по произволу. Этотъ принципъ долженъ былъ распространить свое дѣйствіе и на христіанъ, для которыхъ проповѣдь евангелія являлась священнымъ долгомъ. Можетъ быть одновременно съ этимъ же закономъ Септимій Северъ издалъ предписаніе о томъ, что обвиненія противъ лицъ, принадлежащихъ къ недозволеннымъ коллегіямъ (collegia illicita), должны поступать въ Римѣ на разсмотрѣніе префекта столицы. Дѣйствіе этого закона, или совмѣстно обоихъ, повидимому, не было особенно широко. Но во всякомъ случаѣ оно затронуло нѣсколько мѣстностей и въ Европѣ, и въ Азіи, и въ Африкѣ. Ударъ этотъ для христіанъ былъ такъ внезапенъ и происшед-

шее гоненіе показалось современникамъ до такой степени жестокимъ, что одинъ изъ церковныхъ писателей (Іуда), объяснявшій въ то время седьмины Даніила, полагалъ, что наступило пришествіе антихриста.

Для Александріи это, сколько извѣстно, было первое гоненіе, въ которое александрійская церковь выставила изъ своей среды мучениковъ. Изъ лицъ, пострадавшихъ въ то время, можно упомянуть съ одной стороны Леонида, извѣстнаго тѣмъ, что онъ былъ отецъ знаменитаго Оригена, и затѣмъ христіанскую дѣвственницу Потаміену, которая медленно облита была кипящею смолою отъ самой подошвы до головы.

Это гоненіе отразилось довольно сильно и на Африкѣ, гдѣ былъ проконсуломъ Скапула. 7 марта (вѣроятно) 203 г. въ Карѳагенѣ пострадали нѣсколько мучениковъ, вѣроятно вслѣдствіе указа Севера противъ христіанской пропаганды, такъ какъ эти мученики были изъ числа оглашенныхъ. Акты этихъ мучениковъ (Passio Perpetuae et Felicitatis cum sociis) вполнѣ достовѣрны; первая часть ихъ—запись самой мученицы Перпетуи, вторая—запись очевидцевъ кончины ихъ. Характерно здѣсь то, что большая часть мучениковъ была захвачена въ состояніи оглашенія, такъ что крещены они были уже въ темницѣ проникшими туда пресвитерами. Въ общемъ эти мученики производятъ такое высокое впечатлѣніе, что могутъ быть поставлены въ уровень съ Поликарпомъ и галльскими мучениками.

Между этими мучениками особенно выдаются женщины, прежде всего свободная, хорошо образованная матрона Перпетуя, и молодая раба Фелицитата. Запись Перпетуи знакомитъ насъ съ ея духовнымъ настроеніемъ: она прежде своей казни выдержала тяжкую внутреннюю борьбу со своими семейными привязанностями. Когда всѣ эти христіане были взяты, еще до допроса явился къ Перпетуѣ отецъ ея—язычникъ и умолялъ ее не признавать себя христіанкою. Но Перпетуя отклонила этотъ совѣтъ чрезвычайно просто. Она указала отцу на стоявшій вблизи какой-то кувшинъ (urceolus) и спросила: «отецъ! можно ли эту вещь называть иначе, чѣмъ urceolus?» Тотъ отвѣчалъ: «нѣтъ». Тогда Перпетуя сказала: «и я точно также не могу сказать о себѣ ничего другого кромѣ того, что я христіанка». Этотъ рѣшительный отказъ до того взбѣсилъ отца, что онъ готовъ былъ выцарапать ей

глаза, и онъ рѣшился подвергнуть дочь одному изъ самыхъ утонченныхъ нравственныхъ мученій: она была замужемъ и еще кормила грудью сына: отецъ рѣшился не давать ей ребенка. И въ темничномъ заключеніи, непривычномъ для женщины благороднаго происхожденія и своею духотою и тѣснотою, самою тяжкою пыткою для нея была именно мысль, что сынъ ея остается въ то время голоднымъ. Когда, наконецъ, благодаря посредству христіанскихъ діаконовъ, которые давали денежные подарки стражѣ, мученики были выведены на тюремный дворъ подышать свѣжимъ воздухомъ и былъ принесенъ младенецъ, то Перпетуя обрадовалась до того, что забыла всю тяжесть своего положенія, а когда ей дозволили взять его въ темницу, то этотъ мрачный острогъ вдругъ превратился для нея въ самый роскошный изъ дворцовъ.

Она и взятые съ съ нею подъ арестъ находились еще въ предварительномъ состояніи до окончательнаго допроса. Передъ допросомъ опять посѣтилъ Перпетую ея отецъ, но уже чрезвычайно смягченный и растроганный. Онъ теперь думалъ не угрожать, а умолять свою дочь. Старикъ плакалъ, умолялъ пощадить свои собственныя сѣдины и положеніе всей семьи, которая не перенесетъ такого позора, что изъ ихъ рода будетъ человѣкъ, казненный какъ уголовный преступникъ. Онъ умолялъ вспомнить о сынѣ, который можетъ жить только ею. Онъ бросался къ ногамъ дочери, обливалъ ихъ слезами и цѣловалъ ея руки, называя ее не дочерью, а госпожею (domina). Но Перпетуя стояла твердо, и на всѣ увѣщанія отвѣчала: «воля Господня да будетъ, когда я буду находиться на катастѣ» (catasta—мѣсто допроса, нѣчто въ родѣ скамьи подсудимыхъ).

Наконецъ допросъ состоялся: отецъ присутствовалъ здѣсь. Онъ сначала показывалъ сына и умолялъ сжалиться надъ нимъ. И самъ судья (procurator) убѣждалъ Перпетую пожалѣть отца и младенца и совершить жертвоприношеніе во здравіе императора. Но Перпетуя сказала: «non facio». «Ты христіанка?» спросилъ тогда прокураторъ. Она отвѣтила: «christiana sum». Такимъ образомъ, участь Перпетуи и всѣхъ съ нею взятыхъ была рѣшена. Уже въ тюрьмѣ всѣ эти оглашенные удостоены были святого крещенія, потому что предстоятели христіанской церкви находили возможность проникать даже чрезъ тюремные запоры.

Всѣ мученики осуждены были на борьбу со звѣрями въ день торжества по случаю рожденія сына императора. Раба

Фелицитата въ то время была беременна и однимъ изъ самыхъ тяжкихъ ея мученій было опасеніе, что, по закону, казнь ея, какъ беременной уже 8 мѣсяцевъ, будетъ отложена и ей не придется пострадать вмѣстѣ съ прочими. Но къ ея счастію это положеніе разрѣшилось ея преждевременными родами. Эти роды были чрезвычайно трудны, такъ что присутствовавшіе тутъ солдаты сжалились надъ нею и говорили: «если теперь ты такъ страдаешь, то что же будетъ съ тобою, когда отдадутъ тебя звѣрямъ»? Она отвѣчала: «въ настоящее время я страдаю потому, что терплю за себя, а тогда я буду страдать за другого и этотъ другой будетъ во мнѣ и будетъ страдать за меня». Младенецъ Фелицитаты былъ взятъ на воспитаніе христіанами.

Съ наступленіемъ дня торжества всѣ мученики, оставшіеся въ живыхъ, должны были быть отведены въ циркъ. По существовавшему тогда обычаю мужчинъ хотѣли одѣть въ костюмы жрецовъ Сатурна, а женщинъ въ костюмы жрицъ Цереры. Но мученики протестовали противъ этого. Они сказали: «мы явились сюда добровольно, мы рѣшились пожертвовать жизнію, чтобы только не дѣлать ничего подобнаго, сохраните же намъ нашу свободу». Эта просьба была уважена. Присутствовавшіе христіане отмѣчаютъ какъ особую милость, что каждый изъ мучениковъ былъ избавленъ отъ того рода смерти, который былъ имъ особенно непріятенъ. Такъ напр. Сатуръ готовъ былъ подвергнуться когтямъ всякаго звѣря, но для него не было ничего омерзительнѣе медвѣдя. Несмотря на то, послѣ того, какъ онъ побывалъ безъ вреда въ когтяхъ леопарда, приказано было выпустить на него медвѣдя. Но случилось, что медвѣдя никакъ не могли выгнать изъ берлоги. Перпетуя вмѣстѣ съ Фелицитатой были отданы на растерзаніе свирѣпой коровѣ (ferocissima vacca), и здѣсь христіанская мученица заявила въ себѣ необыкновенную идеальную чистоту женщины. Перпетуя умирала съ тѣмъ достоинствомъ, съ какимъ умирали самые высокіе женскіе образы классической поэзіи. Эта корова бросала нѣсколько времени Перпетую рогами, и, наконецъ, она упала на арену. Но хотя она была ранена и обливалась кровью, ея первая мысль была о томъ, что рога коровы разорвали ея тунику и обнажили ея тѣло, и потому съ необыкновенными усиліями воли она оправила разорванную одежду и прикрылась. Затѣмъ она вспомнила еще, что у нея растрепались волосы. Такъ какъ растрепанные волосы

были символомъ траура, а она считала мученическую кончину особенно радостною, то она собрала настолько силы, что поправила свои волосы и приколола ихъ булавкою. Затѣмъ, когда она могла подняться, то подошла къ Фелицитатѣ и подавъ ей руку, помогла встать.

Всѣ мученики звѣрями были ранены, но не до смерти. Поэтому, по требованію народа, приказано было съ ними «покончить». Для этого существовалъ особый гладіаторъ, назвавшійся «confector»; существовало для этого и особое мѣсто. Но кровожадная толпа закричала, чтобы съ ними покончили на срединѣ, чтобы смерть ихъ была всѣмъ видна. Мученики дали другъ другу послѣднее «лобзаніе мира». Сатуръ съ необыкновенной твердостью первый взошелъ на мѣсто смерти. Еще молодой и неопытный гладіаторъ, на котораго выпало покончить съ мучениками, дрожащею рукою нанесъ Перпетуѣ нѣсколько ранъ и, наконецъ, она сама собралась съ силами, чтобы направить ножъ въ свое горло.

Гоненіе въ царствованіе Септимія Севера продолжалось, вѣроятно, до самаго конца его царствованія, и мѣстами отзывалось еще при сынѣ его Антонинѣ Каракаллѣ (211—217). Самъ Каракалла въ своемъ дѣтствѣ былъ настолько близокъ съ іудействомъ и вѣроятно съ христіанствомъ, что историки упоминаютъ объ одномъ товарищѣ его дѣтскихъ игръ, который былъ наказанъ розгами за принадлежность къ іудейству. Отъ этого императора лично, вовсе не принадлежавшаго къ числу достойныхъ носителей римской короны, христіане не подвергались никакому преслѣдованію. Въ такомъ же положеніи они оставались при его преемникахъ Макринѣ (217—218) и Антонинѣ Геліогабалѣ (218—222).

Этотъ послѣдній носилъ имя Геліогабала (вѣрнѣе Elagabal) потому, что, родившись, вѣроятно, на востокѣ, онъ былъ жрецомъ въ Эмесѣ въ храмѣ бога Эль-габала (подъ этимъ именемъ у финикіянъ извѣстенъ былъ богъ солнца, хотя самое это имя значитъ «горный богъ»). Солдатамъ римскимъ, находившимся на востокѣ въ походѣ, этотъ Геліогабалъ понравился своею стройною фигурою и его родство съ домомъ Севера открыло ему дорогу къ престолу. Въ лицѣ Геліогабала вступилъ на римскій престолъ одинъ изъ самыхъ деморализированныхъ императоровъ, какихъ только знала исторія. Въ этомъ отношеніи онъ не только не уступалъ своимъ предшественникамъ Каракаллѣ и Коммоду, но превзошелъ ихъ. Различіе его

натуры отъ природы Коммода заключалось лишь въ томъ, что послѣдній отличался чертами гладіатора, а Геліогабалъ напоминалъ собою только скомороха. Коммодъ губилъ людей жестоко и свирѣпо (напр. онъ хотѣлъ сенаторовъ одѣть въ костюмы съ крыльями и затѣмъ перестрѣлять ихъ, какъ стимфальскихъ птицъ). Напротивъ Геліогабалъ губилъ приближенныхъ развѣ въ шутку. Напримѣръ говорятъ, что на паразитовъ, которыхъ онъ удостоивалъ чести раздѣлить царскую трапезу, вдругъ по его приказу сыпался дождь цвѣтовъ и они задыхались отъ ихъ аромата. Или: иногда своихъ товарищей оргій онъ оставлялъ во дворцѣ ночевать, запиралъ въ комнатѣ и вдругъ ночью выпускалъ на нихъ львовъ, леопардовъ, медвѣдей; нѣкоторые изъ нихъ умирали со страху, не подозрѣвая, что звѣри были ручные.

Подобный императоръ, какъ правитель, не былъ опасенъ для христіанъ чѣмъ-нибудь, хотя онъ хорошо зналъ объ ихъ существованіи и пропагандѣ. Но въ головѣ Геліогабала была одна серьезная идея, которую онъ и выполнялъ въ продолженіе своего царствованія. Онъ хотѣлъ уничтожить не только римскую религію, къ предметамъ культа которой относился чрезвычайно небрежно и оскорбительно, но даже во всемъ свѣтѣ ввести почитаніе своего бога Эль-габала. Онъ хотѣлъ объединить всѣ религіи подъ верховнымъ главенствомъ Эль-габала. Языческія святыни изъ восточныхъ храмовъ привозили въ Римъ въ храмъ Эль-габала. На евреевъ, самарянъ и христіанъ Геліогабалъ особенно разсчитывалъ: id agens, ne quis Romae deus nisi Heliogabalus coleretur; dicebat praeterea, judaeorum et samaritanorum religiones et christianam devotionem illuc transferendam, ut omnium culturarum secretum Helogabali sacerdotium teneret. Такимъ образомъ, если бы этотъ императоръ царствовалъ дольше и окончательно утвердился въ своей мысли заставить и іудеевъ и христіанъ исповѣдывать тотъ монотеизмъ, котораго онъ былъ представителемъ, то, конечно, положеніе христіанъ въ его царствованіе измѣнилось бы къ самому худшему. Этотъ императоръ, губившій людей даже въ шутку, поднялъ бы такое жестокое гоненіе, на которое неспособенъ былъ ни одинъ изъ лучшихъ императоровъ Рима.

Когда этотъ позорный императоръ былъ убитъ, престолъ перешелъ къ его двоюродному брату Аврелію Александру Северу (222—235). Это былъ человѣкъ восточнаго, вѣроятно сирійскаго происхожденія. Мать его Юлія Маммея также ро-

домъ была съ востока. Александръ Северъ по своимъ убѣжденіямъ былъ также эклектикъ, но болѣе благороднаго типа, чѣмъ его двоюродный братъ. Онъ вовсе не мечталъ о какой-либо насильственной ассимиляціи всѣхъ культовъ подъ главенствомъ одного божества и не представлялъ другихъ боговъ то кубикуляріями, то рабами, то спутниками своего бога. Поэтому первымъ актомъ его царствованія было возвращеніе по своимъ мѣстамъ тѣхъ предметовъ культа, которые были свезены въ Римъ Геліогабаломъ. Римская религія выглянула въ его царствованіе значительно очищенною отъ этой посторонней примѣси.

Тотъ религіозный синкретизмъ, которому былъ преданъ этотъ императоръ, походилъ на такъ называемый культъ геніевъ. Признавая вообще божество, онъ не отвергалъ предметовъ ни одного культа. Въ его собственной домашней молельнѣ находились бюсты не только боговъ, но и тѣхъ замѣчательныхъ представителей человѣчества, которые начинали собою какую-нибудь важнѣйшую эпоху въ религіозной исторіи. Такъ, напримѣръ, въ его молельнѣ, наряду съ бюстами Аполлонія тіанскаго и Орфея, находился, говорятъ, и бюстъ Христа и бюстъ Авраама. Христа Александръ Северъ думалъ принять въ пантеонъ языческихъ римскихъ боговъ, руководствуясь тою же мыслію, какую будто бы имѣлъ въ виду Адріанъ (Адріанъ, строя храмы, въ нѣкоторыхъ не ставилъ изображеній боговъ, и впослѣдствіи сложилась молва, что онъ намѣревался посвятить эти храмы христіанскому Богу). Но это языческое обожествленіе Христа Александромъ Северомъ не состоялось изъ опасенія, будто бы, что тогда всѣ примутъ христіанство. Его вліятельная мать, дававшая чувствовать свой авторитетъ надъ сыномъ вездѣ и всюду, даже болѣе, чѣмъ было бы желательно для имперіи, можетъ считаться рѣшительною покровительницею христіанства. Во время своего пребыванія въ Антіохіи, вѣроятно въ 226 г., она слушала христіанскія бесѣды знаменитаго Оригена.

При Александрѣ Северѣ христіане могли выступать и въ Римѣ довольно открыто. Его біографъ передаетъ, что онъ чрезвычайно любилъ одно общее и христіанской и іудейской религіи изреченіе: чего не желаешь себѣ, того не дѣлай и другому. Этотъ девизъ выставленъ былъ на многихъ общественныхъ зданіяхъ. Христіанъ онъ рекомендовалъ римскимъ избирателямъ на общественныя должности въ примѣръ того,

что нужно выбирать на подобныя общественныя мѣста лицъ наиболѣе достойныхъ. Когда въ его царствованіе въ Римѣ поднялся споръ изъ-за права владѣнія какимъ-то участкомъ въ Римѣ между христіанами и представителями различныхъ общественныхъ харчевенъ (popinarii), то императоръ, до котораго доведенъ былъ этотъ споръ, рѣшилъ дѣло въ пользу христіанъ, говоря, что лучше, чтобы здѣсь находилось мѣсто для почитанія какого бы то ни было бога, чѣмъ харчевня. Такимъ образомъ, этотъ императоръ былъ рѣшительнымъ покровителемъ христіанъ, хотя въ то же время не издавалъ никакого закона, который бы легализировалъ ихъ положеніе въ римской имперіи. Поэтому всѣ его дѣйствія имѣли характеръ лишь временныхъ распоряженій правительства, а не какихъ-либо органическихъ постановленій, обязательныхъ для всей римской имперіи.

Въ сущности, благопріятное для христіанъ царствованіе Александра Севера явилось для нихъ предвѣстникомъ будущаго неудобнаго положенія. Язычники все болѣе и болѣе знакомились съ христіанами. Это, съ одной стороны, было благопріятно для нихъ,—такъ какъ различныя предубѣжденія противъ нихъ постепенно падали. Но, съ другой стороны, неблагопріятно было то, что язычники узнавали внутренній строй христіанской церкви и могли, поэтому, нанести ей самый существенный вредъ. Распоряженіе Септимія Севера, произведшее на христіанъ такое впечатлѣніе, что его приняли даже за антихриста, было страшно тѣмъ, что оно ударяло въ самую сущность христіанства. Если прежде дѣйствовалъ только законъ «non licet esse vos», то теперь правительство поняло, что христіане, несмотря на это, «дѣлаются» (fieri), что христіанство органически живущее существо. Въ виду этого и сталъ возможенъ ударъ, о которомъ прежде не думали; это являлось серьезнымъ препятствіемъ противъ распространенія христіанства. Прежде маленькій человѣкъ, переходя въ христіанство, разсчитывалъ, что его не скоро замѣтятъ, а теперь стало ясно, что правительство различаетъ классы христіанъ. Септимій Северъ направилъ гоненіе противъ менѣе твердыхъ элементовъ—новообращенныхъ, хотя послѣдніе наиболѣе могли быть воодушевлены религіозною идеею. Подобною чертою отличается и гоненіе Максимина Ѳракіянина.

Александръ Северъ 19 марта 235 г. убитъ былъ лицомъ, имъ облагодѣтельствованнымъ, именно главнокомандующимъ

всѣми войсками Максиминомъ (235—238), родомъ изъ Оракіи, человѣкомъ отличившимся многими воинскими подвигами. Этотъ грубый преемникъ престола Александра Севера съ особенною ненавистью относился ко всему, что напоминало ему объ его предшественникѣ. Такъ какъ Александръ Северъ относился къ христіанамъ благосклонно, то Максиминъ обнаружилъ противъ христіанъ особенную ненависть, какъ лицъ, стоявшихъ на сторонѣ ненавидимаго имъ его предшественника. Нужно впрочемъ отдать справедливость, что это гоненіе противъ мнимыхъ или дѣйствительныхъ приверженцевъ Александра Севера обратилось не на однихъ только христіанъ, но и на самихъ язычниковъ. Всѣ сторонники прежняго режима подвергнуты были жестокому преслѣдованію, многіе казнены, другіе лишены всего имущества. Гоненіе Максимина замѣчательно тѣмъ, что отъ него пришлось спасаться бѣгствомъ знаменитому Оригену, который особенно подвергался въ это время опасности въ виду своей близости ко двору Александра Севера, вслѣдствіе сношеній съ его матерью. Впрочемъ гоненіе это имѣло только мѣстный характеръ, такъ что даже въ Каппадокіи, гдѣ оно было тѣмъ опаснѣе, что совпадало съ движеніемъ народа противъ христіанъ вслѣдствіе землетрясеній, христіане могли всетаки спасаться, потому что преслѣдованіе не велось во всѣхъ мѣстахъ одновременно. Императоръ Максиминъ царствовалъ очень недолго (убитъ въ маѣ 238 г.).

Въ мотивѣ, по которому Максиминъ поднялъ гоненіе противъ христіанъ, было очень мало религіознаго. Какъ иностранецъ родомъ, онъ не былъ преданъ римской государственной религіи и ознаменовалъ свое царствованіе систематическимъ грабежомъ римскихъ капищъ. Все, что было въ нихъ драгоцѣннаго, отбираемо было въ казну и переплавляемо въ монету. Но одна подробность изъ его гоненія поневолѣ останавливаетъ на себѣ вниманіе изслѣдователей: этотъ императоръ отдалъ распоряженіе, чтобы преслѣдовали преимущественно τοὺς τῶν ἐκκλησιῶν ἄρχοντας (Eus. VI, 28). Нѣтъ основаній полагать, что оно было направлено исключительно противъ предстоятелей церквей, но вообще противъ выдающихся лицъ въ христіанскомъ обществѣ. Несмотря на то, что во всю эту эпоху мы встрѣчаемъ мученичества на основаніи эдикта Траяна, распоряженія Септимія Севера и Максимина обнаруживаютъ все большее и большее знакомство съ христіанствомъ. Если эдиктъ Септимія Севера ударяетъ на ту сторону, которая со-

ставляетъ жизненную силу христіанства, именно на его пропаганду. то Максиминъ обнаруживаетъ знакомство съ устройствомъ христіанской церкви, правительство уже умѣетъ отличать христіанъ новыхъ отъ христіанъ прежнихъ, христіанскую іерархію отъ обыкновенныхъ мірянъ. Гоненіе Максимина по этой чертѣ и имѣетъ значеніе какъ предвѣстіе приближающагося шторма: но по самому выполненію оно имѣло спорадическій характеръ и затронуло далеко не всѣхъ христіанъ, а потому для многихъ мѣстъ время Максимина было лишь продолженіемъ той сравнительно мирной эры, которая наступила для христіанъ со смертію Септимія Севера.

Тоже самое положеніе дѣла продолжалось при двухъ преемникахъ Максимина—Гордіанѣ (238—244) и Филиппѣ (244—249). Этотъ послѣдній былъ аравійскаго происхожденія и къ христіанамъ настолько былъ благосклоненъ, что существовала легенда, что онъ самъ былъ христіанинъ. Но тѣмъ ужаснѣе былъ переворотъ въ положеніи христіанъ, когда корона перешла въ концѣ 249 г. къ Декію.

Періодъ третій.

Христіанская церковь какъ общество, гонимое самимъ правительствомъ.

Гоненіе Декія.

Декій (249—251) оставилъ по себѣ славу хорошаго государя. Но черты его не совсѣмъ ясны, потому что онъ не имѣетъ спеціальнаго біографа между scriptores historiae augustae. Во всякомъ случаѣ съ значительною вѣроятностью можно признать, что онъ былъ по характеру романтикъ и задавался мыслію вернуть къ жизни невозвратное прошлое, возстановить силу и славу древнеримскихъ учрежденій и, такимъ образомъ, положить прочное основаніе римскому могуществу. О томъ, насколько онъ былъ преданъ римской религіи, ничего достовѣрно неизвѣстно. Но несомнѣнно этотъ государь заботился какъ немногіе о возстановленіи древней римской чистоты нравовъ. О его собственной чистотѣ свидѣтельствуетъ одна монета съ надписью: «pudicitiae Augusti» (цѣломудрію Августа). Точно также эту черту онъ чрезвычайно цѣнилъ и въ другихъ. Человѣкъ, жившій уже въ ту эпоху, когда принципатъ успѣлъ

пустить крѣпкіе историческіе корни. онъ тѣмъ не менѣе думалъ поддерживать во всемъ значеніи такое республиканско-аристократическое учрежденіе, какъ сенатъ. Онъ хотѣлъ даже возстановить цензуру со всѣми ея широкими древне-римскими правами, для надзора за нравственностью римлянъ. Аристократическій сенатъ отнесся къ этой мысли сочувственно. Выборъ сената палъ на одного безупречнаго сенатора, Валеріана, но этотъ послѣдній самъ отказался принять на себя эту должность, находя, что права, съ нею соединенныя, превышаютъ компетенцію частнаго человѣка и время настолько уклонилось отъ древней старины, что не благопріятствуетъ возобновленію подобной должности. Это во всякомъ случаѣ показываетъ, что Декія можно по праву характеризовать какъ императора древне-римскаго типа, и въ этомъ отношеніи имѣетъ свою цѣнность одно краткое замѣчаніе историка (Vopiscus), что Декій съ своимъ сыномъ жилъ и умеръ какъ древній римлянинъ. Царствованіе его было кратковременно. Оно началось съ конца 249 г. и въ концѣ 251 г. онъ погибъ во время похода. Но все оно почти наполнено гоненіемъ на христіанъ.

Вѣроятно въ концѣ 249 г. и во всякомъ случаѣ въ самыхъ первыхъ числахъ января 250 г. изданъ былъ эдиктъ противъ христіанъ. Дѣйствіе его на христіанъ было тѣмъ болѣе ужасно, что это былъ первый эдиктъ, предписывавшій повсемѣстное по всей римской имперіи гоненіе на непочитающихъ римской религіи. Преслѣдованіе христіанъ вмѣнялось въ обязанность президамъ провинцій. Правительство, такимъ образомъ, теперь рѣшительно выступило на путь преслѣдованія непризнанной религіи, само взяло на себя инициативу гоненія. Текстъ самого эдикта до насъ не сохранился. Но изъ подробностей гоненія можно понять, что въ то время прежде всего подвергались опасности предстоятели церквей, и затѣмъ всѣмъ держащимся христіанства вмѣнено было въ обязанность явно отречься отъ него и доказать свое отреченіе жертвоприношеніемъ богамъ. Для этого въ различныхъ городахъ государственнымъ начальствомъ назначены были выборныя лица, до 5 человѣкъ, которыя должны были завѣдывать приведеніемъ христіанъ къ жертвоприношенію. Назначенъ былъ опредѣленный день, въ который всѣ, исповѣдывавшіе христіанство, должны были явиться и заявить о томъ, остаются ли они при своей вѣрѣ, или желаютъ возвратиться къ римской религіи. Въ первомъ случаѣ они подвергались всей тяжести эдикта;

тому же они подвергались, если бы не явились предъ общественною властію. Въ послѣднемъ случаѣ они должны были доказать свое отреченіе рѣшительно. Правительство теперь не довольствовалось однимъ заявленіемъ объ отреченіи отъ христіанства. Принимаемы были всѣ мѣры къ тому, чтобы христіане, по меньшей мѣрѣ особенно выдающіеся, непремѣнно были приводимы къ жертвеннику для принесенія жертвы богамъ.

Дѣйствіе этой мѣры на христіанъ было самое подавляющее. Долговременная эпоха мира въ значительной степени ослабила то нравственное напряженіе, подъ которымъ жили христіане первой эпохи гоненій. Съ своимъ положеніемъ многіе изъ христіанъ до того свыклись, что не предвидѣли для себя никакой опасности. Усыпленіе нравственности, почти совершенный сонъ религіи характеризовалъ многихъ христіанъ того времени. Но слѣдуетъ прибавить и то, что христіанская церковь въ то время значительно увеличилась въ составѣ своихъ членовъ, потому что христіанство въ мирную эпоху расположены были принимать и такіе, у которыхъ не достало бы мужества примкнуть къ этой религіи въ эпоху преслѣдованія. Поэтому гоненіе Декія отмѣчено было въ нѣкоторыхъ церквахъ множествомъ падшихъ. Въ особенности это извѣстно о Карѳагенѣ и Александріи. Въ первомъ мѣстѣ состояніе вѣрующихъ описано епископомъ Кипріаномъ, во второмъ—епископомъ Діонисіемъ. Кипріанъ разсказываетъ, что многіе пали во время этого гоненія еще до сраженія. Съ позорною поспѣшностью въ назначенный день многіе изъ христіанъ спѣшили къ жертвеннику. Одни шли совершенно добровольно и съ напускною наглостью заявили, что никогда даже и не были христіанами. Другіе, состоявшіе въ какой-нибудь гражданской должности, вынуждены были явиться предъ трибуналомъ по самому своему званію. Наконецъ, третьихъ почти насильно тащили друзья и родственники, вынуждая ихъ отречься. Разсказываютъ, что одинъ мужъ насильно привлекъ свою жену къ жертвеннику и принесъ за нее жертву, хотя она кричала: «не я сдѣлала это, а ты». Нѣкоторые приносили даже своихъ грудныхъ дѣтей и имъ давали капли жертвеннаго вина. Многіе приступали къ жертвеннику съ такою трусостью, что возбуждали насмѣшки въ язычникахъ. Нѣкоторые, наконецъ, храбро выдержали первый ударъ гоненія и были взяты въ темницу, но не выдержали тюремнаго заключенія и отреклись отъ христіанства.

Итакъ мы видимъ, что правительство измѣнило свою тактику по отношенію къ христіанамъ. Прежде оно не желало, чтобы христіане попадались на глаза и не отыскивало ихъ, а теперь оно занялось обращеніемъ христіанъ къ язычеству, не казнило ихъ, но принуждало къ отреченію посредствомъ всевозможныхъ пытокъ. Этимъ объясняется фактъ многихъ отпаденій.

Послѣ этого гоненія явилась особая классификація самихъ отступниковъ, такъ называемыхъ падшихъ. Когда по утишеніи этого гоненія предстоятели церквей поставили вопросъ о церковной дисциплинѣ касательно падшихъ, то смотря по виновности падшихъ они установили такія категоріи ихъ. Наиболѣе виновными были признаны тѣ, которые отреклись отъ христіанства безъ всякаго принужденія, не претерпѣвъ даже никакой угрозы, отреклись, слѣдовательно, добровольно; менѣе виновными—тѣ, которые отреклись по немощи человѣческой, не выдержавъ пытокъ до конца. Затѣмъ обращали вниманіе на самую форму отреченія. Самую высшую степень паденія представляли а) thurificati et sacrificati, т. е. тѣ, которые собственною рукою приносили жертвы, закалали жертвенныхъ животныхъ или сожигали на алтарѣ онміамъ. б) Но нѣкоторые пошли на компромиссъ между жестокимъ требованіемъ закона и своею собственною совѣстію: они жертвъ сами не приносили, но только получали отъ завѣдывающаго этимъ дѣломъ чиновника особые виды, такъ называемые libelli, которые удостовѣряли, что предъявители ихъ жертвы римскимъ богамъ принесли и потому отъ преслѣдованія должны быть свободны (libellatici). в) Наконецъ, падшіе третьяго класса сдѣлали еще меньше. Они не выправляли даже этихъ фальшивыхъ свидѣтельствъ, но посредствомъ подарковъ или вліятельныхъ связей добивались того, что ихъ имена въ ихъ отсутствіе вносились въ списки тѣхъ, которые совершили жертвоприношеніе. Это были такъ называемые acta facientes. На всѣхъ ихъ были наложены различныя степени церковнаго наказанія.

Въ настоящее время мы имѣемъ точныя представленія о тѣхъ libelli, какіе были выдаваемы во время Декіева гоненія отрекавшимся отъ христіанства лицамъ. Въ Египтѣ найдены на ряду съ разными другими документами, писанными на папирусѣ, и экземпляры этихъ libelli на греческомъ языкѣ (изъ Фаюма и Оксиринха). Форма ихъ слѣдующая:

«Избраннымъ ради жертвъ деревни Александрова острова, отъ Аврелія Діогена, сына Сатавута, изъ деревни Александрова острова, 72 лѣтъ отъ роду, надъ правою бровью рубецъ. Я и всегда приносилъ жертвы богамъ и теперь въ вашемъ присутствіи, согласно съ эдиктомъ (κατὰ τὰ προτεταγμένα), я принесъ жертву и совершилъ возліяніе и вкусилъ жертвенныхъ мясъ. Прошу васъ подписаться. Желаю благополучія. Аврелій Діогенъ подалъ прошеніе. *Аврелій Сиръ свидѣтельствую въ качествѣ участника [въ жертвоприношеніи], что Діогенъ принесъ жертву вмѣстѣ съ нами.* Въ первый годъ Самодержца Кесаря Гаія Мессія Траяна Декія благочестиваго благополучнаго Августа. Епифи 2 [=іюня 25]».

Отсюда мы видимъ, что эдиктъ былъ самый строгій: приняты были мѣры, чтобы не пользовались чужими libelli: указывается здѣсь и полное имя, и лѣта, и внѣшнія примѣты. Всѣ libelli были одинаковаго типа; въ канцеляріяхъ заготовлялось неимовѣрное количество ихъ по извѣстной формѣ. Прекраснымъ канцелярскимъ почеркомъ написаны общія мѣста формы, собственный же почеркъ предъявителя уже не такъ красивъ. Кромѣ libelli отдѣльнымъ лицамъ, выдавались libelli коллективные; форма ихъ та же самая съ соотвѣтствующею замѣною «я» на «мы». «Избраннымъ ради жертвъ деревни Филадельфіи, отъ Аврелієвъ Сира и Пасвія, брата его, и Димитріи и Сараніады, женъ нашихъ, загородныхъ (ἐξωπολειτῶν). Мы и всегда приносили жертвы богамъ» и т. д. [1]).

Въ западной литературѣ существуетъ мнѣніе, что эти libelli выдавались только христіанамъ, но лучше думать, что ихъ получали и всѣ язычники, потому что въ сущности не было никакихъ наружныхъ признаковъ, по которымъ можно было бы отличить христіанина отъ язычника, и въ устахъ

[1]) Частое употребленіе въ этихъ документахъ имени „Аврелія“ объясняется тѣмъ, что въ 212 г. издана была constitutio Antonina, по которой всѣмъ безъ исключенія, даже не состоявшимъ на государственной службѣ, усвоялось это имя, подобно тому, какъ въ послѣдующія времена, послѣ Константина В., лица, состоявшія на государственной службѣ, и сами императоры носили названіе „Флавія“. Эти имена въ исторической критикѣ имѣютъ важное значеніе при оцѣнкѣ подлинности различныхъ историческихъ документовъ. Такъ, напр., позднѣйшіе сочинители мученическихъ актовъ, не будучи въ состояніи отрѣшиться отъ обычнаго современнаго имъ имени Флавія, примѣняютъ его и къ императорамъ періода гоненій, чѣмъ явно изобличается позднѣйшее происхожденіе этихъ актовъ.

язычника заявленіе, что онъ «и всегда приносилъ жертвы богамъ» звучало совершенно искренно. Этимъ объясняется многочисленность libelli. Христіане, желая получить libelli, прибѣгали иногда къ подкупамъ чиновниковъ [1]).

Историки признаютъ, что гоненіе Декія дало христіанской церкви сравнительно болѣе исповѣдниковъ, чѣмъ мучениковъ. Далеко не столь повсемѣстное гоненіе при Северѣ, можетъ быть, дало болѣе мучениковъ, чѣмъ формально поднятое и строго проводимое преслѣдованіе при Декіи. Это объясняется тѣмъ, что правительство было теперь убѣждено, что христіанъ, какъ такихъ, нужно считать добрыми гражданами, и что губить ихъ нѣтъ побужденій. Вмѣстѣ съ тѣмъ долговременный опытъ предшествующей эпохи показалъ, что невозможно остановить развитіе христіанства путемъ пассивнаго сопротивленія ему, осуждая на казнь по рескрипту Траяна только тѣхъ, которые попадутся сами или будутъ уличены въ христіанствѣ. Поэтому, взявъ на себя инициативу преслѣдованія христіанъ, правительство заботилось не о томъ, чтобы какъ можно болѣе истребить христіанъ, а о томъ, чтобы заставить ихъ отречься отъ христіанства. Въ выборѣ средствъ для этого не стѣснялись: пущены были въ ходъ въ громадныхъ размѣрахъ пытки и нѣкоторые правители областей въ своей собственной жестокости пошли дальше непосредственныхъ предписаній

---

[1]) Первый приведенный въ текстѣ libellus издалъ впервые, по папирусу Берлинскаго музея, F. Krebs, въ Sitzungsberichte der königl. preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Phil.-hist. Classe. XLVIII, 1893; второй, по папирусу собранія эрцгерцога Райнера (въ Вѣнѣ)— C. Wessely въ Anzeigen der kais. Akademie der Wissenschaften zu Wien. Philos.-hist. Classe. XXXI, 1894. Оба напечатаны напр. въ O. v. Gebhardt, Acta martyrum selecta. Berlin 1902. Къ этимъ двумъ происходящимъ изъ Фаюма документамъ присоединили новый третій libellus, изъ Оксиринха, Grenfell and Hunt въ Oxyrhynchus Papyri, IV (Egypt Exporation Fund, Graeco-Roman branch) London 1904. Въ 1907 году C. Wessely въ 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), кромѣ этихъ трехъ libelli (первый съ пополненіями нѣкоторыхъ пробѣловъ прежняго изданія) напечаталъ еще новый фаюмскій libellus изъ принадлежащаго самому издателю собранія папирусовъ. Пятый libellus (тоже изъ Фаюма, для жрицы бога Петесуха, въ Александрійскомъ греко-римскомъ музеѣ), по сообщенію Wessely, подготовляетъ къ изданію Breccia. Съ трехъ фаюмскихъ libelli къ изданію Wessely приложены снимки.

А. Б.

императорскаго эдикта. Во всякомъ случаѣ въ различныхъ мѣстахъ, видимо, представители власти соревновали другъ другу въ томъ, чтобы принуждать христіанъ къ отреченію и не доводить дѣло до мученической смерти.

Въ Римѣ, правда, было не такъ: тамъ 20 января 250 г. епископъ Фабіанъ скончался мученически и его смерть произвела такое ужасающее впечатлѣніе на христіанъ, что его каѳедра оставалась незамѣщенною болѣе года. Но въ другихъ областяхъ даже тѣ епископы, на которыхъ выпала честь сдѣлаться исповѣдниками Христа, умирали въ темницахъ. Такъ, напримѣръ, Александръ, епископъ іерусалимскій, послѣ доблестнаго исповѣданія скончался, послѣ того какъ отосланъ былъ въ темницу. Съ Вавилою, епископомъ антіохійскимъ, было то же самое. Въ это время и знаменитый Оригенъ, находившійся въ Тирѣ, подвергнутъ былъ пыткѣ. Но тѣмъ не менѣе praeses позаботился о томъ, чтобы не дѣлать изъ него мученика; поэтому, онъ, уже старикъ, измученный страданіями, отосланъ былъ въ темницу. Но и въ самомъ Римѣ вообще держались той же самой системы: напримѣръ, пресвитеръ римскій Целеринъ не разъ былъ исповѣдникомъ Христа въ присутствіи самого императора и его подвергали пыткамъ, мучительнымъ, но не опаснымъ для жизни. Въ продолженіи 19 дней онъ находился въ темницѣ, растянутый на различныхъ орудіяхъ пытки; но дѣло кончилось тѣмъ, что его отпустили на свѣтъ живымъ. О другомъ римскомъ пресвитерѣ Моисеѣ извѣстно, что въ продолженіи 11 мѣсяцевъ и 11 дней находясь въ темницѣ, онъ подвергался различнымъ истязаніямъ. Вслѣдствіе продолжительныхъ мученій этотъ пресвитеръ скончался. Въ самомъ Римѣ гоненіе, вѣроятно, уже въ концѣ 250 г. затихло и ослабѣло, въ особенности, когда императору пришлось выступить въ походъ. Въ это время Целеринъ несомнѣнно былъ на свободѣ и между клиромъ римской церкви и карѳагенской завязались довольно частыя сношенія.

Въ Карѳагенѣ держались той же системы утомленія живыхъ христіанъ продолжительными мученіями. Такъ, напримѣръ, одинъ, находившійся въ темницѣ, исповѣдникъ Лукіанъ пишетъ: «по указу императора насъ велѣно морить голодомъ и жаждою: 8 дней тому назадъ намъ въ послѣдній разъ дали, тоже послѣ 5 дней совершеннаго поста, немного хлѣба и мѣрку воды». Эта сторона гоненія Декія въ Карѳа-

генѣ довольно значительно увеличила количество отпадшихъ. При пылкомъ африканскомъ темпераментѣ нѣкоторые изъ христіанъ держались по отношенію къ язычникамъ вызывающимъ образомъ, надѣясь на скорую казнь за исповѣданіе имени Христова, но продолжительныхъ пытокъ не выдерживали и отрекались.

Что касается Александріи, то этотъ городъ перенесъ гоненіе Декія, повидимому, съ большей доблестью, хотя отпаденія и здѣсь были. Нужно признать, что христіане въ Александріи были подготовлены къ этому въ особенности происшедшими въ городѣ безпорядками. Еще за годъ до объявленія эдикта Декія о преслѣдованіи христіанъ, явился въ Александріи какой-то поэтъ и волхвъ, который возбуждалъ народъ, и чернь вздумала принуждать христіанъ къ отреченію отъ христіанства. Сначала ихъ заставляли произносить какую-то священную языческую формулу и отказывавшихся подвергали самымъ жестокимъ истязаніямъ: ихъ влачили по всему городу, по дорогѣ, устланной камнями, били палками и, наконецъ, заваливали камнями. Въ это время многіе принуждены были бѣжать. Дома христіанъ были подвергнуты разграбленію; опасно было показываться на улицахъ. Въ Александріи возникали другіе частые политическіе безпорядки, отъ которыхъ христіанамъ также приходилось терпѣть. Такимъ образомъ вниманіе христіанъ было уже напряжено до извѣстной степени. Поэтому, когда при префектѣ Сабинѣ эдиктъ Декія стали приводить въ исполненіе, здѣсь выступило достаточно христіанъ, заявившихъ себя твердыми исповѣдниками. Между ними особенно обращаютъ на себя вниманіе 4 женщины, изъ которыхъ одна претерпѣла самыя жестокія пытки, а остальныя 3 по приказанію Сабина были казнены безъ всякихъ предварительныхъ мученій. 15-лѣтній отрокъ Діоскоръ заявилъ себя точно также твердымъ исповѣдникомъ христіанства, несмотря на угрозы и мученія остался вѣрнымъ христіанству, но самъ Сабинъ, принимая во вниманіе его слишкомъ молодой возрастъ, оставилъ его въ живыхъ.

Кипріанъ, епископъ карѳагенскій, счелъ благоразумнымъ скрыться отъ ярости язычниковъ и удалившись въ какое-то неизвѣстное мѣсто, продолжалъ управлять своею церковью. Точно также, впрочемъ почти поневолѣ, долженъ былъ скрыться и Діонисій, епископъ александрійскій. Онъ, точно описывая обстоятельства своего, такъ называемаго, бѣгства, сообщаетъ

намъ одну драгоцѣнную черту, изъ которой видно, что въ данную пору гонителями христіанъ являются лишь оффиціальные представители власти. Напротивъ, народъ, еще такъ недавно враждовавшій противъ христіанъ подъ вліяніемъ случайнаго возбужденія, уже помирился, такъ сказать, съ ихъ существованіемъ.

Какъ епископу, Діонисію предстояла наибольшая опасность. Сабинъ немедленно по полученіи предписанія императора поручилъ какому-то сыщику (frumentarius) отыскать Діонисія. Къ удивленію, этотъ сыщикъ искалъ Діонисія всюду, кромѣ того мѣста, гдѣ его можно было найти: именно, Діонисій цѣлые три дня оставался въ своемъ домѣ, тогда какъ его искали по всѣмъ дорогамъ. Наконецъ на четвертый день Діонисію представилась возможность удалиться изъ Александріи. Онъ скрылся въ пригородное селеніе, но тамъ былъ отысканъ съ четырьмя спутниками, повидимому, пресвитерами, и взятъ подъ стражу. Пятый его спутникъ, нѣкто Тимоѳей, въ это время былъ въ отлучкѣ. Явившись послѣ, онъ къ своему ужасу замѣтилъ, что епископа съ его спутниками уже нѣтъ въ домѣ, что ихъ взяли подъ стражу и къ дому приставлена стража. Испуганный этимъ, Тимоѳей бросился бѣжать и на дорогѣ натолкнулся на нѣсколькихъ поселянъ, которые отправлялись въ одну деревню на свадьбу; по обычаю той мѣстности, они намѣрены были провести ночь въ пиршествѣ. Они спросили Тимоѳея, въ чемъ дѣло, и онъ разсказалъ имъ все. Эти люди явились въ тотъ домъ, гдѣ была свадьба, и разсказали объ этомъ происшествіи гостямъ. Тѣ вдругъ, точно по сигналу, повскакали со своихъ мѣстъ и побѣжали по направленію къ городу, въ которомъ находился подъ стражей Діонисій съ спутниками. Была уже темная ночь. Епископа и четырехъ взятыхъ съ нимъ спутниковъ стерегли солдаты. Поселяне набросились на домъ, гдѣ былъ Діонисій, съ такимъ крикомъ, что солдаты пустились бѣжать. Поселяне ворвались въ домъ. Епископъ былъ въ одной льняной туникѣ, лежалъ на голыхъ доскахъ. Предполагая, что на него напали разбойники, онъ предлагалъ имъ снятую съ себя одежду. Но его попросили встать, и когда онъ, недоумѣвая въ чемъ дѣло, не рѣшался послѣдовать ихъ просьбѣ и даже просилъ, чтобы еще до суда отрубили ему голову, тѣ подхватили его на руки, посадили на осла и увезли въ близъ лежащее мѣсто. Кажется нужно предполагать, что эти поселяне были не христіане, а

язычники, потому что ихъ Діонисій упрашивалъ, чтобы они предупредили солдатъ и отрубили ему голову—просьба по отношенію къ христіанамъ невѣроятная. Такимъ образомъ, этотъ фактъ показываетъ, что безъ посторонннихъ возбужденій языческое населеніе относилось къ христіанамъ спокойно и даже сочувственно. Послѣ этого неожиданнаго спасенія изъ подъ стражи, Діонисій удалился въ какое-то неизвѣстное мѣсто. Многіе епископы Египта точно также послѣдовали его примѣру и удалились въ пустыню, гдѣ нѣкоторые изъ нихъ скончались неизвѣстною смертію.

Изъ числа епископовъ, удалившихся отъ гоненія, наиболѣе извѣстенъ еще св. Григорій неокесарійскій, который съ своей паствою, еще слишкомъ молодою, чтобы вынести такое жестокое испытаніе, удалился въ пустынныя понтійскія мѣста и оставался тамъ до тѣхъ поръ, пока гоненіе не окончилось.

Гоненіе Декія, постепенно затихавшее уже въ его царствованіе, совершенно прекратилось при его преемникѣ Галлѣ (251—253). Но въ 252 г. или въ самомъ началѣ 253 г. послѣдовала новая вспышка со стороны язычниковъ. Въ это время всю римскую имперію посѣтила жестокая моровая язва, которая по мѣстамъ держалась въ продолженіи 15 лѣтъ. Ужасное опустошеніе, производимое эпидеміей, побудило римское правительство серьезнѣе взглянуть на свои религіозныя обязанности, и императоръ предписалъ всѣмъ своимъ подданнымъ совершить очистительныя жертвоприношенія богу Аполлону-спасителю (Apollo salutaris). Принуждаемые къ этимъ жертвоприношеніямъ, должны были въ различныхъ мѣстахъ страдать и христіане. Въ Карѳагенѣ ярость народа противъ христіанъ возбуждена была до того, что снова послышался жестокій крикъ: «Cyprianum ad leonem». Впрочемъ это разрѣшилось тѣмъ, что язычники стали относиться къ христіанамъ съ большей толерантностью.

Когда опустошительная эпидемія коснулась Карѳагена, то языческое общество, какъ совершенно деморализованное, показало себя съ самой жесточайшей стороны. Каждый эгоистически заботился только о своей собственной жизни. Узы родства и дружбы, прежде самыя тѣсныя, были порваны. Всѣхъ заболѣвшихъ безъ жалости выбрасывали изъ домовъ на улицу; тѣ, которые погибали, оставались на улицахъ безъ погребенія, и, такимъ образомъ, скопив-

шаяся груда разлагающихся труповъ угрожала кромѣ эпидеміи новымъ бѣдствіемъ отъ зараженія воздуха. Въ это время Кипріанъ обратился къ вѣрующимъ въ Карѳагенѣ съ проповѣдью, въ которой напоминалъ имъ, что въ это время искушенія они должны показать себя достойными своего званія, должны показать, насколько крѣпки связывающія ихъ узы братской любви; мало этого, должны обратить свое состраданіе и на самихъ язычниковъ. Подъ вліяніемъ убѣжденій Кипріана въ Карѳагенѣ произошло такое нравственное возбужденіе, что богатые стали жертвовать своимъ имуществомъ, бѣдные охотно предоставляли въ распоряженіе руководителей церкви свои услуги. Такимъ образомъ, въ короткое время улицы Карѳагена были очищены отъ заразительныхъ труповъ, которые были похоронены, и, такимъ образомъ, новая опасность отъ зараженія воздуха прошла сама собою. Эта мѣра произвела на язычниковъ благотворное дѣйствіе.

Одновременно съ Карѳагеномъ та же самая язва свирѣпствовала и въ Александріи. Здѣсь, благодаря убѣжденіямъ Діонисія христіане также показали себя достойными своего званія и также выгодно отличаются отъ безчеловѣчной жестокости язычниковъ, которые и здѣсь выбрасывали заболѣвшихъ и умершихъ на улицу. Христіане обращались съ больными какъ съ братьями, умирающихъ одѣвали въ погребальныя одежды и хоронили. Многіе помирали при исполненіи этого долга братской любви. Но не было недостатка и въ тѣхъ, которые и имъ оказывали послѣднюю честь. Здѣсь опять также христіанскій героизмъ произвелъ благотворное вліяніе на язычниковъ.

Гоненіе Валеріана.

Гоненіе на христіанъ послѣ Декія возобновилось еще при императорѣ Валеріанѣ (253—260). Это былъ тотъ самый Валеріанъ, который, какъ избранный всѣмъ сенатомъ, возведенъ Декіемъ въ должность цензора, но отказался отъ нея. Какъ высокій характеръ, какъ государь, онъ принадлежалъ къ числу благороднѣйшихъ явленій своего времени, и если римскіе историки не считаютъ его въ числѣ «лучшихъ императоровъ», то лишь потому, что конецъ его былъ слишкомъ несчастенъ, такъ какъ въ 260 г. во время персидскаго похода онъ былъ взятъ въ плѣнъ персидскимъ царемъ Сапоромъ и

здѣсь подвергнутъ былъ жестокимъ истязаніямъ. Въ плѣну же онъ и погибъ.

Въ первые годы правленія Валеріана христіане пользовались такимъ миромъ и благополучіемъ, что время правленія Валеріана могли считать даже лучшимъ для себя, чѣмъ правленіе тѣхъ императоровъ, которыхъ легенды называли христіанами. Но въ 257 г. послѣдовала перемѣна, объяснить которую не удается, несмотря ни на какія усилія. Діонисій александрійскій относитъ эту неблагопріятную перемѣну къ вліянію на умъ Валеріана его любимца Макріана. Но это объясненіе по самому существу оказывается внѣшнимъ, такъ какъ неизвѣстны тѣ мотивы, которыми этотъ сановникъ подѣйствовалъ на Валеріана и склонилъ его измѣнить свою политику въ отношеніи христіанъ. До сихъ поръ христіане пользовались миромъ и благополучіемъ. Даже въ собственномъ императорскомъ домѣ между прислугою находилось не мало христіанъ. Теперь вдругъ послѣдовало предписаніе преслѣдовать христіанъ.

Гоненіе было объявлено повсемѣстно и поведено въ стилѣ и направленіи гоненія Декія. Правительство обнаружило совершенное пониманіе особыхъ условій существованія христіанства. Эдиктовъ, изданныхъ Валеріаномъ, было два. Первый эдиктъ, въ 257 г., лишь строго запрещалъ христіанамъ собираться на богослуженіе и посѣщать такъ называемыя усыпальницы, мѣста для погребенія (κοιμητήρια). Тѣхъ, которые-будутъ посѣщать мѣста богослуженія послѣ этого запрета, ожидала казнь.

30 августа 257 г. проконсулъ Африки Патернъ пригласилъ къ себѣ въ secretarium Киприана, еп. карѳагенскаго и объявилъ ему, что полученъ императорскій указъ, предписывающій, чтобы тѣ, кто не держится римской государственной религіи, возвратились къ ней и принесли жертвы. «Что ты на это мнѣ скажешь?»—«Я христіанинъ и епископъ, отвѣтилъ Киприанъ: я не признаю никакихъ другихъ боговъ, кромѣ единаго Бога».—«При этомъ намѣреніи и остаешься?»—«Да».—«Такъ не угодно ли (poteris) отправиться въ ссылку въ городъ Куруби?»—«Отправляюсь».—«Указъ касается не только епископовъ, но и пресвитеровъ. Кто пресвитеръ въ этомъ городѣ?»—«У васъ есть прекрасный законъ, запрещающій доносы, и я не стану доносить объ нихъ. Наше ученіе (disciplina) не позволяетъ имъ явиться самимъ, да это и тебѣ было бы неугодно (tuae

quoque censurae hoc displiceat». Но когда начнется о нихъ розыскъ, они найдутся».—«Я найду ихъ. Воспрещаю также подъ угрозою смертной казни составлять молитвенныя собранія (conciliabula) и посѣщать кимитиріи».—«Дѣлай, что тебѣ приказано», отвѣтилъ Кипріанъ. Діонисій александрійскій въ это же время былъ приглашенъ на судъ александрійскаго префекта, который предложилъ ему совершить римскія церемоніи и затѣмъ уже объявилъ, что воспрещено христіанамъ собираться въ кимитиріи или мѣста общественнаго богослуженія, и что за этимъ будутъ смотрѣть, и сослалъ епископа, на основаніи императорскаго эдикта, въ одну изъ отдаленныхъ мѣстностей.

Но эта мѣра, видимо, не оказала ожидаемаго язычниками дѣйствія; поэтому въ августѣ 258 г. изданъ былъ второй эдиктъ, болѣе жестокій. Онъ прямо предписывалъ всѣхъ предстоятелей церквей, епископовъ, пресвитеровъ, діаконовъ, которые окажутся твердыми въ исповѣданіи вѣры, казнить. Высокопоставленныхъ гражданъ, сенаторовъ, egregios viros, затѣмъ всадниковъ, прежде всего, за исповѣданіе Христа лишать римскаго гражданства, отбирать ихъ имущество въ казну, а если и послѣ этого они останутся твердыми въ вѣрѣ, то ихъ казнить. Высокопоставленныхъ матронъ за исповѣданіе Христа лишать имущества и ссылать въ отдаленныя мѣста. Тѣхъ, которые состояли на императорской службѣ (такъ называемые caesariani), за исповѣданіе Христа лишать имущества, записывать въ крѣпостное состояніе и ссылать въ дворцовыя имѣнія.

Въ это гоненіе скончался мученически 14 сентября 258 г. Кипріанъ, еп. карѳагенскій, и 21 января 259 г. Фруктуозъ, еп. тарраконскій. Еще ранѣе, 10 августа 258 г., пострадалъ Сикстъ, еп. римскій, и его діаконъ Лаврентій.

Кипріана черезъ годъ снова вызвали въ Карѳагенъ. Здѣсь онъ уже не засталъ Патерна; проконсуломъ былъ Галерій Максимъ. 14 сентября къ нему представленъ былъ Кипріанъ. «Ты Таскій Кипріанъ»?—«Я».—«Ты папа сакрилеговъ»?—«Я».—«Императоры приказали тебѣ принести жертву (caeremoniare)».—«Не сдѣлаю (non facio)».—«Подумай о себѣ (consule tibi)».—«Дѣлай, что приказано. Въ дѣлѣ столь справедливомъ нечего раздумывать (fac quod tibi praeceptum est; in re tam justa nulla est consultatio)». Проконсулъ такъ формулировалъ обвиненіе: «Ты долго жилъ какъ sacrilegus

(diu sacrilega mente vixisti). Ты показалъ себя врагомъ римскимъ богамъ и священнымъ законамъ. Августѣйшіе императоры не могли убѣдить тебя возвратиться къ исполненію римскихъ религіозныхъ обрядовъ. Въ предостереженіе тѣмъ, кого ты вовлекъ въ свое преступное сообщество (conspiratio), ты своею кровью заплатишь за нарушеніе законовъ». И затѣмъ прочиталъ приговоръ: «Thascium Cyprianum gladio animadverti placet».—«Deo gratias», отвѣтилъ св. епископъ.

Гоненіе и при Валеріанѣ соединено было съ пытками и продолжительнымъ томленіемъ въ темницѣ. Языческое населеніе и въ это время относилось къ христіанамъ довольно спокойно, и такъ какъ второй эдиктъ съ особенною силою ударялъ только на предстоятелей и между ними на особенно выдающихся, то простые христіане въ самую эпоху гоненія держали себя съ замѣчательной свободою.

Такъ, напримѣръ, когда Кипріанъ былъ взятъ окончательно подъ стражу, то приведенный въ Карѳагенъ лишь позднею ночью, онъ не могъ тогда же явиться на судъ. Всѣ карѳагенскіе вѣрующіе собрались ночью къ тому дому, въ которомъ находился епископъ. Составилась, такимъ образомъ, христіанская vigilia; но опасаясь за благосостояніе паствы, епископъ самъ просилъ собравшихся разойтись, чтобы въ настоящее время не случилось какой-нибудь непріятности. Точно также вѣрующіе собрались и утромъ и ни мало не скрывали того, что они принадлежатъ къ церкви Кипріана. Когда старца епископа вели на судъ, одинъ изъ вѣрующихъ предложилъ ему перемѣнить одежду, потому что утомленный епископъ былъ весь покрытъ потомъ. Когда, наконецъ, Кипріанъ былъ осужденъ и веденъ на мѣсто казни, то при этомъ присутствовали пресвитеры, которымъ онъ передалъ свои одежды; діаконъ и епископъ обвязали ему одежду на рукахъ, прежде чѣмъ онъ наклонилъ голову подъ мечъ. Акты разсказываютъ, что Кипріанъ поручилъ собравшимся клирикамъ выдать 25 золотыхъ монетъ тому палачу, который долженъ былъ казнить его.

То же спокойное отношеніе языческаго населенія къ христіанству сказывается въ Испаніи. Когда Фруктуозъ, еп. тарраконскій, съ двумя діаконами былъ осужденъ президомъ Эміліаномъ на сожженіе на кострѣ, то его сопровождали съ сожалѣніемъ толпы народа не только вѣрующихъ, но даже и язычниковъ, любившихъ этого епископа за характеръ его. Многіе вѣрующіе выходили на встрѣчу и предлагали ему

выпить ароматическаго вина; но епископъ отказался, потому что не время было еще разрѣшать постъ (21 января была пятница). Любопытно однако, что самъ судья отнесся къ епископу довольно строго и рѣзко. Характерна фраза его предъ произнесеніемъ приговора. На вопросъ судьи: «епископъ ли ты?», Фруктуозъ отвѣтилъ: «sum». А судья на это отвѣтилъ ему: «fuisti», что значитъ: «ты былъ епископомъ», т. е. ты когда-то существовалъ: этими словами судья какъ бы высказывалъ приговоръ. Но по крайней мѣрѣ съ фактомъ существованія христіанства этотъ президъ давно примирился. Въ числѣ его домашней прислуги были христіане, которые дочери Эмиліана разсказывали, что св. мученики, епископъ и діаконы, взяты на небо. Говорили объ этомъ и самому Эмиліану, и онъ ходилъ смотрѣть, не увидитъ ли и онъ вознесенія на небо душъ св. мучениковъ. Очевидно, и этотъ президъ въ своихъ карательныхъ мѣрахъ противъ христіанъ не считалъ нужнымъ выходить за предѣлы тяготѣвшей на немъ оффиціальной необходимости. Отсюда видно, что язычники относились къ христіанству равнодушно.

Мученики нумидійскіе держали себя во время гоненія съ особеннымъ даже героизмомъ, и повидимому, желая мученичества, они намѣренно объявляли себя клириками, хотя не имѣли права на это. Разсказывается, что Іаковъ пожелалъ (affectavit) исповѣдать себя не только христіаниномъ, но и діакономъ, а Маріанъ объявлялъ себя только чтецомъ, чѣмъ и былъ въ дѣйствительности (sicuti fuerat). Въ другомъ мѣстѣ Африки было взято подъ стражу довольно много христіанъ, и одинъ изъ нихъ, діаконъ Флавіанъ, пользовался особенною любовью язычниковъ. Его окружали язычники и умоляли со слезами принести жертву богамъ, а затѣмъ предоставляли ему думать и жить, какъ угодно. Но Флавіанъ на это не согласился. Когда всѣ остальные исповѣдники были осуждены и дѣло доходило до Флавіана, то язычники закричали, что онъ неправду говоритъ, что діаконъ: онъ не діаконъ. Судъ обратилъ вниманіе на этотъ крикъ и отправилъ Флавіана опять въ темницу. Черезъ два дня Флавіанъ приведенъ снова на судъ. На судѣ его спросили, зачѣмъ онъ лжетъ и называетъ себя діакономъ. «Я вовсе не лгу», отвѣтилъ Флавіанъ. Но въ толпѣ закричали опять, что онъ лжетъ. Подано даже было письменное заявленіе въ этомъ смыслѣ. Флавіанъ разъяснилъ, что ему незачѣмъ лгать, такъ какъ это не принесетъ

никакой пользы. Но толпа вопіяла, чтобы судья подвергъ Флавіана пыткѣ; этого желали не по кровожадности, а въ надеждѣ на то, что мученія заставятъ Флавіана не показывать, по крайней мѣрѣ, того, что онъ діаконъ. Такимъ образомъ онъ остался бы въ живыхъ. Но судья, видя непреклонную твердость исповѣдника, не сталъ подвергать его истязаніямъ и осудилъ на смерть.

Состраданіе толпы выражено своеобразно и грубо, но тѣмъ не менѣе этотъ фактъ свидѣтельствуетъ, что язычники помирились уже съ существованіемъ христіанства въ ихъ средѣ и не были особенно расположены теперь преслѣдовать христіанъ. Разумѣется, при казняхъ христіанъ всегда находились люди, довольные истязаніями. Но это явленіе естественно уже потому, что римскій народъ воспитанъ на такихъ кровавыхъ потѣхахъ, какъ цирковыя зрѣлища, и для римлянина видѣть какое-нибудь кровопролитіе въ родѣ борьбы человѣка съ человѣкомъ или человѣка съ животнымъ, составляло одно изъ тѣхъ своеобразныхъ наслажденій, въ которомъ они не могли отказать себѣ при зрѣлищахъ мученичества. Но первоначальная сила вражды язычниковъ къ христіанамъ въ то время была несомнѣнно сломлена.

Эдиктъ Галліэна и положеніе христіанъ до гоненія при Діоклетіанѣ.

Преемникомъ Валеріана остался сынъ его Галліэнъ (260—268), который еще при отцѣ былъ объявленъ императоромъ. По своему характеру этотъ императоръ—игра случая. Это былъ человѣкъ совсѣмъ не государственный, съ сильными задатками художника и со всѣми недостатками, свойственными довольно обычному типу артиста. Императоръ Коммодъ былъ гладіаторомъ на тронѣ, Геліогабалъ напоминаетъ шута, а Галліэну лучшее мѣсто было бы въ Аѳинахъ. Онъ, дѣйствительно, всѣми симпатіями тяготѣлъ къ этому городу: онъ считалъ за удовольствіе быть гражданиномъ аѳинскимъ, гордился тѣмъ, что состоялъ «архонтомъ» Аѳинъ, и мечталъ о причисленіи себя къ сонму аѳинскихъ ареопагитовъ. Это былъ отличный ораторъ, талантливый поэтъ, многосторонній художникъ. По личному характеру это былъ облагороженный Геліогабалъ, нѣсколько распущенный, но не развратный, веселый, шутливый, необыкновенно добродушный. За то для престола онъ

положительно не годился и у римскихъ историковъ оставилъ по себѣ самую плохую репутацію. Его правленіе было вовсе не изъ спокойныхъ: между тѣмъ, по отзыву историковъ, онъ жилъ въ роскоши (luxuria), держалъ себя какъ человѣкъ неспособный. Римскою имперіею онъ управлялъ не лучше, чѣмъ управляютъ мнимою имперіею дѣти, когда играютъ между собою въ цари. Въ самомъ дѣлѣ, всевозможныя неудачи, случавшіяся въ его царствованіе онъ принималъ съ невѣроятною, чисто дѣтскою шутливостью. Докладываютъ ему, напримѣръ, что отъ его власти отложился Египетъ. «Ну чтожъ, отвѣчаетъ императоръ, развѣ мы не можемъ жить безъ египетскаго льна?» На Азію, говорятъ, напали скиѳы, эта провинція жестоко пострадала отъ землетрясенія. Императоръ отвѣчаетъ: «а развѣ мы безъ азійскихъ тканей не обойдемся»? «Отпала отъ подданства Галлія». Императоръ только засмѣялся и сказалъ: «да развѣ аррасскими военными плащами (sagum) только и держится римская имперія»?

Въ его царствованіе различные претенденты на престолъ постоянно появлялись преемственно и часто одновременно на различныхъ концахъ имперіи, а императоръ, проживая въ Римѣ съ своими друзьями, говорилъ лишь о томъ, что̀ у него приготовлено къ обѣду, какое на сценѣ представленіе и какія будутъ завтра цирковыя игры. Народъ негодовалъ на него и даже оскорблялъ за то, что онъ оставлялъ безъ возмездія плѣнъ и смерть отца. Онъ относился въ данномъ случаѣ съ поразительнымъ равнодушіемъ къ этимъ вызовамъ и наказывалъ лишь тогда, когда заявленія въ этомъ смыслѣ становились невозможно дерзкими. Говорятъ, когда ему доложили, что отецъ его умеръ въ плѣну, онъ сказалъ: «Я зналъ, что отецъ мой былъ смертенъ». Нельзя не признать, что характеръ этого распущеннаго императора былъ необыкновенно мягкій. Шутки, которыя онъ продѣлывалъ съ лицами, навлекавшими его гнѣвъ, были совсѣмъ не шутки Геліогабала. Разсказываютъ, напримѣръ, что во время цирковыхъ представленій выпущенъ былъ свирѣпый огромныхъ размѣровъ волъ. Противъ него выступилъ неопытный боецъ (venator), стрѣлялъ въ него десять разъ, и не убилъ. Послышались насмѣшки. Но вдругъ императоръ этому бойцу посылаетъ корону. Когда всѣ встрѣтили этотъ поступокъ съ недоразумѣніемъ, то онъ приказалъ отвѣтить черезъ герольда: «въ такого вола столько разъ не попасть — трудное дѣло» (taurum totiens non ferire difficile est).

Этотъ благодушный преемникъ Валеріана и въ отношеніи къ христіанамъ заявилъ себя самымъ лучшимъ образомъ. Поэтому современники его христіане не могутъ достаточно восхвалить его царствованіе. Діонисій александрійскій, жившій при Декіи и Валеріанѣ, такъ отзывается объ утвержденіи власти собственно Галліэна надъ римскою имперіею: «послѣ небольшого облачка, на короткое время омрачившаго ясное небо, наконецъ, снова засвѣтилъ еще болѣе яркій свѣтъ уже и прежде свѣтившаго солнца». Христіанскіе епископы, жившіе при немъ, отзываются объ его царствованіи какъ «о мирѣ всѣхъ церквей». Этотъ миръ церквей покоится на его эдиктѣ, который онъ издалъ, какъ только ему сдѣлался извѣстнымъ несчастный исходъ войны съ персами его отца. Онъ издалъ тогда указъ (τὰ προγράμματα), которымъ пріостановилъ дѣйствіе эдиктовъ Валеріана противъ христіанъ и предоставилъ предстоятелямъ церквей свободно отправлять свои религіозныя дѣйствія.

Самыя «программы» не дошли до насъ. Сохранился, и то въ плохомъ греческомъ переводѣ, лишь рескриптъ императора, данный на имя Діонисія александрійскаго и другихъ египетскихъ епископовъ, когда въ 262 г. Египетъ перешелъ подъ власть Галліэна. «Императоръ Кесарь Публій Лициній Галліэнъ, благочестивый благополучный Августъ, Діонисію, Пиннѣ и Димитрію и прочимъ епископамъ. Я приказалъ во всемъ мірѣ привести въ исполненіе благодѣяніе моего дара, чтобы полиція отступилась отъ мѣстъ богослужебныхъ. Поэтому и вы, въ силу настоящаго рескрипта, можете пользоваться ими, такъ что никто не будетъ безпокоить васъ. Чтобы этимъ правомъ могъ воспользоваться каждый изъ васъ, объ этомъ я сдѣлалъ давно распоряженіе. Въ этомъ смыслѣ получилъ предписаніе и Аврелій Квириній, заправляющій финансовою частью въ Египтѣ» (Eus. VII, 13). Вмѣстѣ съ тѣмъ посланы были на имя всѣхъ другихъ епископовъ подобные же указы, гдѣ говорится о возвращеніи христіанамъ кимитирій.

Нѣкоторые ученые и прошедшаго времени и современные (напр. Görres) толкуютъ выраженіе церковныхъ писателей о «мирѣ церквей» и рескриптъ Галліэна въ томъ смыслѣ, что Галліэнъ далъ христіанской религіи свободу признанной закономъ, возвелъ ее въ разрядъ религій дозволенныхъ и такимъ образомъ существенно измѣнилъ римскую политику въ отношеніи христіанъ, отмѣняя все, что было направлено противъ

христіанъ римской имперіи, начиная съ Траяна. Но значительная часть другихъ ученыхъ не соглашается съ подобнымъ толкованіемъ, находя, что этотъ рескриптъ даетъ христіанамъ меньше, чѣмъ возведеніе ихъ религіи въ разрядъ признанныхъ государствомъ.

Въ самомъ дѣлѣ, въ текстѣ рескрипта, какъ онъ доселѣ сохранился, нѣтъ заявленія о томъ, что христіанство признается религіею дозволенною, что позволяется, напримѣръ, принимать ее всякому. Не говорится даже и о томъ, что всѣ дѣйствовавшіе противъ христіанъ законы теперь отмѣняются. Рескрипты Валеріана, направленные противъ христіанъ, несомнѣнно, отмѣняются фактически, лишаются дѣйствія. Но эти рескрипты были, такъ сказать, частнымъ проявленіемъ общаго начала. Христіанство не было религіею дозволенною уже со дней Траяна, но не всегда было положительно гонимо. Валеріанъ установилъ особую форму преслѣдованія, которая дѣйствовала лишь до тѣхъ поръ, пока онъ царствовалъ. Уже первымъ эдиктомъ воспрещено было христіанамъ составлять богослужебныя собранія и входить въ кимитиріи. Такъ какъ за кимитиріями по приказанію императора установленъ былъ надзоръ, то весьма вѣроятно то предположеніе, что эти общественныя мѣста, принадлежавшія христіанамъ, были, наконецъ, отобраны въ казну и, такимъ образомъ, отчуждена общественная собственность, принадлежавшая христіанамъ. Галліэнъ въ своемъ рескриптѣ далъ понять, что эдиктъ его отца въ этомъ направленіи дѣйствовать не будетъ, и приказалъ возвратить христіанамъ отобранную у нихъ собственность, или, по крайней мѣрѣ, предоставить имъ свободный входъ въ эти мѣста. Но относительно характера самой христіанской религіи онъ не произнесъ никакого сужденія, считать ли ее дозволенною или недозволенною. Даже слово христіанинъ въ рескриптѣ не встрѣчается. Ни въ адресѣ, ни въ текстѣ христіане не называются христіанами; они разсматриваются какъ одно изъ религіозныхъ обществъ, подведенныхъ подъ понятіе «collegia tenuiorum» (корпораціи людей маленькихъ). Рокового вопроса о «nomen» Галліэнъ не поднималъ; онъ дѣлалъ видъ, что не понимаетъ, какимъ епископамъ адресуетъ свой эдиктъ, а епископы были во всякой коллегіи. Слѣдовательно, принципіально онъ ничего не рѣшилъ, и только изъ контекста видно, что рѣчь идетъ о христіанахъ.

Такимъ образомъ, весьма возможно, что эдиктъ Гал-

ліэна отмѣнялъ только два предшествовавшіе эдикта его отца, но вмѣстѣ съ тѣмъ оставлялъ въ силѣ органическій законъ Траяна, опредѣлявшій отношеніе римскихъ государственныхъ властей къ христіанству. Христіанская религія оставалась попрежнему недозволенною. Двойственное отношеніе правительства къ христіанству, какъ корпораціи, объясняется положеніемъ въ римской имперіи коллегій, т. е. различныхъ обществъ и братствъ. Римская имперія относилась вообще къ коллегіямъ недовѣрчиво, но всегдашнимъ, такъ сказать, исключеніемъ изъ этого общаго правила пользовались такъ называемыя collegia tenuiorum и особенно collegia funeraticia. Поэтому даже въ то время, когда христіане были преслѣдуемы весьма жестоко, ихъ мѣста погребенія пользовались все-таки извѣстнаго рода покровительствомъ законовъ, и лишь во время крайнихъ общественныхъ безпорядковъ и народнаго возбужденія, когда среди черни раздавались яростные вопли: «areae non sint!» (мѣста погребенія христіанъ пусть не считаются за areae), лишь тогда подвергались разграбленію и разрушенію мѣста погребенія христіанъ, иногда выбрасываемы были христіанскіе трупы. Но на подобной точкѣ даже ярость народа не могла удержаться. Существенную перемѣну въ этомъ отношеніи представляетъ эдиктъ Валеріана, по которому христіанамъ запрещался входъ въ кимитиріи. Галліэнъ возвращаетъ христіанамъ ихъ собственность, какъ погребальному обществу въ лицѣ его законныхъ представителей, епископовъ (предсѣдатели и въ греческихъ коллегіяхъ назывались епископами). Галліэнъ оставался на почвѣ дѣйствующаго римскаго права и отмѣнилъ только два эдикта, изданные его отцомъ. Христіанство, слѣдовательно, при Галліэнѣ еще не получило правъ религіи дозволенной.

Но было бы несправедливо и умалять значеніе рескрипта Галліэна. Объ одномъ изъ самыхъ лучшихъ императоровъ, покровительствовавшихъ христіанству, Александрѣ Северѣ, замѣчено только, что онъ христіанъ терпѣлъ (christianos passus est), игнорировалъ ихъ существованіе. Галліэнъ, по своему добродушію, пошелъ и здѣсь дальше простого игнорированія. Въ предшествующія благопріятныя царствованія христіане должны были довольствоваться лишь тѣмъ, что противъ нихъ правительство не издаетъ какихъ-нибудь особыхъ предписаній и не поощряетъ враждебныхъ дѣйствій начальниковъ провинцій, но не могли сослаться на что-нибудь болѣе положи-

тельное. Теперь христіане получили въ свои руки рескриптъ императора, писанный въ благосклонномъ къ нимъ тонѣ, и этотъ рескриптъ ясно показывалъ, въ какомъ направленіи хочетъ держаться императоръ по отношенію къ христіанамъ. Такимъ образомъ, не возводя христіанства на степень религіи дозволенной, рескриптъ Галліэна всетаки создавалъ подъ ногами христіанъ нѣсколько болѣе прочную почву, чѣмъ та, на которой они стояли доселѣ.

А что, дѣйствительно, этотъ рескриптъ далеко не отмѣнялъ всего законодательства, дѣйствовавшаго противъ христіанъ, и что законъ Траяна и теперь оставался во всей силѣ, это чрезвычайно хорошо показываетъ самъ Евсевій, отзывающійся о царствованіи Галліэна какъ о такомъ, въ которое установился всеобщій миръ церквей. Вслѣдъ за этими словами непосредственно, онъ разсказываетъ, что во время этого всеобщаго мира въ Кесаріи палестинской былъ усѣченъ мечемъ за христіанское вѣроисповѣданіе нѣкто Маринъ, отличавшійся на военной службѣ, человѣкъ знатнаго рода и имѣвшій значительное состояніе. Случай, который довелъ его до смертной казни, былъ весьма оригиналенъ и хорошо характеризуетъ положеніе, созданное для христіанъ рескриптомъ Траяна.

Маринъ состоялъ на военной службѣ. Въ томъ легіонѣ, къ которому онъ принадлежалъ, оказалось вакантнымъ офицерское мѣсто (центуріона). По своимъ заслугамъ болѣе другихъ товарищей имѣлъ права на это мѣсто Маринъ. Уже judex присудилъ ему повышеніе въ указанный чинъ и Маринъ подходилъ, чтобы получить соотвѣтствующія инсигніи, т. е. извѣстный военный поясъ и виноградную вѣтвь, какъ впередъ выступилъ предъ трибуналомъ другой претендентъ на это мѣсто, соперничавшій съ Мариномъ. Онъ сейчасъ же заявилъ, что по древнимъ законамъ (κατὰ τοὺς παλαιοὺς νόμους) Маринъ не имѣетъ права занять этотъ чинъ, потому что онъ христіанинъ и не приноситъ жертвы въ честь императора, а мѣсто вакантное принадлежитъ ему—истцу. Судья немедленно спросилъ Марина, дѣйствительно ли онъ христіанинъ? Маринъ отвѣчалъ: «да». Военный судъ былъ строгъ и кратокъ. Судья тотчасъ далъ Марину на размышленіе три часа, чтобы по истеченіи этого времени онъ отрекся отъ христіанства или ожидалъ всего худшаго за неповиновеніе государственному закону. Видимо смущенный подобнымъ исходомъ дѣла, Маринъ отошелъ отъ трибунала. Здѣсь его встрѣтилъ епископъ кесарійскій Ѳеотекнъ,

одно изъ лицъ, стоявшихъ подъ вліяніемъ Оригена. Епископъ заговорилъ съ Маріномъ и незамѣтно привелъ его въ христіанскую церковь. Затѣмъ, распахнувъ хламиду Марина, онъ одною рукою указалъ на бывшій у него мечъ, а другою показалъ Евангеліе и предложилъ ему выборъ между христіанствомъ и военнымъ положеніемъ. Маринъ немедленно протянулъ правую руку къ Евангелію. Напутствовавъ его своимъ благословеніемъ, епископъ отпустилъ его. Три часа прошли. Маринъ снова явился предъ трибуналомъ, призналъ себя христіаниномъ и осужденъ былъ на усѣченіе мечемъ. Такимъ образомъ, по дѣйствовавшимъ древнимъ законамъ, христіанинъ за исповѣданіе именно христіанства былъ осужденъ на смертную казнь. Но въ тоже время въ Кесаріи палестинской проживалъ одинъ изъ римскихъ сенаторовъ Астурій. Тотъ совершенно открыто показалъ, что онъ тоже христіанинъ: онъ драгоцѣнною одеждою обвилъ тѣло пострадавшаго мученика и самъ на своихъ плечахъ несъ его. Это было извѣстно цѣлому городу: но обвинитель не выступилъ, и такимъ образомъ, онъ остался пощаженнымъ.

Такимъ образомъ, при самомъ Галліэнѣ имѣлъ еще такое жестокое примѣненіе противъ христіанъ старый законъ. Ясно, что дозволенною религіею христіанство не было признано. Но это не исключаетъ того, что положеніе христіанъ въ римскихъ легіонахъ, открытое религіозною политикою Галліэна, значительно улучшилось. По крайней мѣрѣ два относящіеся уже къ царствованію Діоклетіана факта показываютъ, какою терпимостью пользовались въ то время христіане.

Положеніе это, созданное ходомъ событій, нужно признать характернымъ. Христіане не добивались у римскаго правительства никакихъ привилегій, кромѣ свободы вѣры. Да и не было надобности имъ добиваться привилегій, такъ какъ благодаря обстоятельствамъ времени они занимали положеніе привилегированное, хотя эта привилегія заключалась именно въ томъ, что они представляли собою сословіе непривилегированное. Въ римской имперіи сильно было развито муниципальное правленіе. Всѣ граждане должны были нести различнаго рода «munera» или повинности. Нѣкоторыя должности подводились подъ категорію «honores», и на кого падали эти «почести», тотъ подвергался большимъ имущественнымъ издержкамъ. Избраніе христіанъ на муниципальныя должности ставило бы ихъ лицомъ къ лицу съ язычествомъ, такъ какъ иныя

должности имѣли характеръ языческій, и ничего не могло быть непріятнѣе для христіанъ, какъ быть привлеченными къ куріальной должности. Но къ счастью христіанъ, и вслѣдствіе принадлежности къ низшему слою общества, и по имущественному цензу, они были устранены отъ муниципальныхъ должностей. Этимъ объясняется, можетъ быть, тотъ фактъ, что Кипріанъ карѳагенскій, при обращеніи въ христіанство, отказался отъ своего имущества и вмѣстѣ съ тѣмъ отъ привилегій, соединенныхъ съ имущественнымъ цензомъ.

Но опасность для христіанъ существовала другого рода — быть взятыми въ военную службу, а положеніе солдата-христіанина было затруднительно, такъ какъ онъ не могъ совершенно скрывать своего вѣроисповѣданія. Но и здѣсь христіане были подъ извѣстной эгидой. Дѣло въ томъ, что у римлянъ военное сословіе было почетнымъ и соединялось съ извѣстными выгодами. Рекрутства, въ настоящемъ смыслѣ этого слова, не было и римскіе легіоны наполнялись добровольцами, вереницей шедшими записываться и отвѣчавшими условіямъ военной службы. Христіане, поэтому, могли попасть на службу только въ исключительныхъ случаяхъ. Однако моровая язва въ теченіе нѣсколькихъ лѣтъ истребляла римское населеніе, количество добровольцевъ убывало, и для пополненія легіоновъ римское правительство должно было прибѣгать къ наборамъ. Но и въ военной службѣ можно было долго быть христіаниномъ, не обнаруживая своей вѣры. Тертуліанъ въ одномъ изъ своихъ сочиненій разсказываетъ, что одинъ воинъ-христіанинъ былъ казненъ за то, что получивъ въ отличіе корону, онъ на одномъ изъ парадовъ, когда всѣ явились съ коронами на головахъ, не сдѣлалъ этого, а несъ ее въ рукахъ, и тѣмъ самымъ выдалъ себя и былъ казненъ. Случай этотъ вызвалъ различныя мнѣнія; нѣкоторые говорили, что воинъ долженъ былъ возложить корону на голову и не вызывать гоненія.

Но теперь встрѣчаются и другого рода явленія. Въ 295 г. (въ царствованіе уже Діоклетіана) въ африканскомъ городѣ Теѣестѣ производился наборъ солдатъ. Между новобранцами обращалъ на себя вниманіе одинъ христіанинъ, по имени Максимиліанъ. Этому молодому человѣку былъ 21 годъ и его призывали къ военной службѣ. Проконсулъ Діонъ, завѣдывавшій наборомъ, приказалъ осмотрѣть этого Максимиліана. Его поставили въ станокъ, но здѣсь онъ заявилъ: «мнѣ нельзя

служить (militare mihi non licet), потому что я христіанинъ». Проконсулъ приказалъ его смѣрить: въ немъ оказалось росту 2 аршина 7 вершковъ—совершенно годная мѣра для солдата. Поэтому Діонъ приказалъ надѣть на него значекъ воина—свинцовое ожерелье. Но Максиміліанъ отвѣчалъ, что если надѣнуть ему это ожерелье, онъ все равно сброситъ его: онъ не можетъ служить. «Отчего это?», спросилъ проконсулъ. «Потому что я христіанинъ», былъ отвѣтъ: «не могу служить (militare non possum)». Проконсулъ возразилъ: «въ войскѣ государей нашихъ, священныхъ императоровъ Діоклетіана и Максиміана, есть много воиновъ христіанъ и они даже служатъ въ лейбъ-гвардейскомъ корпусѣ». Но Максиміліанъ стоялъ на томъ, что онъ не можетъ служить, потому что не можетъ дѣлать зла. «Да развѣ служить въ военной службѣ, значитъ дѣлать зло?» спросилъ проконсулъ. «Ты самъ знаешь лучше», отвѣтилъ Максиміліанъ. Тогда проконсулъ за такое упорство приказалъ казнить его мечемъ. Мученикъ произнесъ: «Deo gratias», и былъ отведенъ на казнь.

Около 298 г., несомнѣнно раньше открытаго гоненія Діоклетіана, былъ такой случай. Праздновали вступленіе на престолъ императора, такъ называемый dies natalis. Мѣстное начальство давало оффиціальный обѣдъ, въ которомъ долженъ былъ принять участіе и состоявшій на дѣйствительной службѣ въ траяновомъ легіонѣ центуріонъ Маркеллъ. Можетъ быть, предполагалось предъ торжественнымъ обѣдомъ жертвоприношеніе, или по чему-либо другому, но въ это время въ Маркеллѣ пробудилась скрупулезность христіанской совѣсти и онъ усумнился въ своемъ правѣ принять участіе въ обѣдѣ. Поэтому, въ присутствіи цѣлаго легіона, предъ римскими знаменами, онъ сбросилъ и поясъ и виноградную вѣтвь, составлявшіе отличіе центуріона, и громогласно заявилъ: «я служу І. Христу, Царю вѣчному (Jesu Chresto, regi aeterno milito), съ этихъ поръ перестаю служить и не хочу кланяться императорамъ, ложнымъ вашимъ богамъ и деревяннымъ идоламъ». Маркелла схватили. На оффиціальномъ допросѣ презида легіона Маркеллъ повторилъ свое исповѣданіе и здѣсь произнесъ нѣсколько словъ противъ язычества, ударяя на то, что онъ христіанинъ. Его заключили подъ стражу. Когда затѣмъ онъ представленъ былъ на судъ проконсула, послѣдній началъ допросъ: «правда ли все, что о тебѣ докладываютъ? правда ли, что въ присутствіи войска предъ знаменемъ ты сбросилъ знаки

своего званія?» Центурій Маркеллъ подтвердилъ, что правда. «Правда ли, что ты заявилъ объ этомъ поступкѣ оффиціально?» «Правда», отвѣчалъ Маркеллъ. «Правда ли, что ты отказываешься служить императору?» И это подтвердилъ Маркеллъ и затѣмъ прибавилъ, что онъ воинъ Христовъ и потому не можетъ служить императору. За подобное оскорбленіе военной дисциплины и недостатокъ военнаго чувства вѣрноподданничества, Маркеллъ осужденъ былъ на казнь мечемъ.

Эти два факта, о которыхъ разсказываютъ вполнѣ достовѣрные такъ называемые акты проконсульскіе, хорошо характеризуютъ положеніе дѣла, въ которомъ находились христіане даже въ первые годы царствованія Діоклетіана. Изъ этихъ обоихъ фактовъ видно, что христіанъ объ ихъ вѣроисповѣданіи не спрашиваютъ. Они сами заявили, что они христіане и во имя своихъ религіозныхъ убѣжденій отказываются отъ службы. Они страдаютъ за свои убѣжденія, но при такихъ убѣжденіяхъ они пострадали бы и въ Россіи, въ настоящее время, потому что уклоненіе отъ военной службы неразумно и преступно. Эти христіане очевидно живутъ стариной и не хотятъ ни къ чему приспособляться. Раньше христіанъ не брали въ военную службу, а отсюда у нихъ составилось особое воззрѣніе на пребываніе въ военной службѣ, какъ на дѣланіе зла. Защиту себя они считаютъ принципіально неподобающей христіанину. Заявленіе этихъ солдатъ, что они христіане, не волнуетъ военныхъ начальниковъ, а волнуетъ ихъ отказъ отъ одной только службы. Проконсулъ Діонъ пытается даже успокоить религіозную совѣсть Максимиліана, указывая на тотъ фактъ, что въ войскѣ много христіанъ. Но въ томъ и другомъ случаѣ приговоръ, осуждавшій мучениковъ на смертную казнь, совсѣмъ не упоминаетъ, что ихъ наказываютъ какъ христіанъ, какъ сакрилеговъ; а основаніемъ для приговора является нарушеніе военной дисциплины или общаго вѣрноподданическаго долга въ отношеніи къ императору.

Такимъ образомъ, положеніе христіанства къ тому времени было уже настолько прочно, что на принадлежность къ христіанскому обществу не указывается хотя бы въ видѣ отягчающаго вину обстоятельства. Христіанство сдѣлалось настолько обыденнымъ явленіемъ, что христіане являются даже въ лейбъ-гвардіи императора, и многіе изъ нихъ уже настолько чувствовали себя гражданами земного государства, что забывъ излишнюю скрупулезность, служили въ войскахъ,

гдѣ ихъ было такъ много, что Діоклетіанъ предъ гоненіемъ спеціально занялся очисткой своего войска отъ христіанскаго элемента. Но тѣмъ не менѣе, такъ какъ законъ, установленный Траяномъ не былъ отмѣненъ, то въ отдѣльныхъ случаяхъ христіане, помимо даже подобныхъ столкновеній съ военной дисциплиной, могли навлекать на себя обвиненіе въ принадлежности къ христіанскому обществу и могли быть осуждаемы. Такимъ образомъ, никакъ нельзя отрицать того, что христіанскіе мученики могли быть и въ промежуткъ между 261 и 303 годомъ, такъ что миръ христіанскихъ церквей въ то время въ значительной степени былъ проченъ, но все же это былъ миръ относительный.

Этотъ миръ едва было не былъ прерванъ въ концѣ царствованія императора Авреліана (270—275). Императоръ Авреліанъ принадлежалъ, по отзыву римскихъ историковъ, къ разряду лучшихъ императоровъ. И дѣйствительно, это былъ характеръ въ высокой степени благородный. Среди римлянъ времени упадка это былъ истинный Катонъ своего вѣка. Извѣстнаго рода преемство устанавливается между гонителями христіанства. Императоръ Декій весьма выгодно отзывается о сенаторѣ, уже выдавшемся въ то время, Валеріанѣ, будущемъ императорѣ, а Валеріанъ точно также самымъ лестнымъ образомъ аттестуетъ этого Авреліана. Авреліанъ проходилъ различные посты въ военной службѣ и здѣсь заявилъ себя какъ бравый офицеръ неустрашимой храбростью. Солдаты, для отличія его отъ другого Авреліана, дали ему прозвище: Aurelianus manu ad ferrum — «Авреліанъ, у котораго рука всегда при ефесѣ». Во время одного сарматскаго похода этотъ Авреліанъ въ одинъ день уложилъ своею рукою 48 человѣкъ, а во все время карьеры—до 1000 непріятелей. Солдатскую дисциплину онъ поднялъ на самую высокую степень и охранялъ среди войскъ чистоту нравовъ со строгостью, которой могъ бы позавидовать и Катонъ. За преступленіе въ этомъ отношеніи онъ приказалъ одного солдата разорвать между двумя согнутыми и потомъ распущенными деревьями; свою собственную рабу за подобное же преступленіе онъ приказалъ казнить мечемъ. Его столъ, какъ и одежда, былъ самый простой; уже будучи императоромъ, онъ не дозволялъ своей супругѣ носить тунику изъ чистаго шелка на томъ основаніи, что считалъ безнравственнымъ покупать нитки на вѣсъ золота (тогда оба эти товара шли al pari). Вообще, умѣрен-

ности онъ старался водворить во всѣхъ слояхъ общества. Несмотря на то, что какъ частный еще человѣкъ, онъ занималъ высокія должности, онъ былъ до такой степени бѣденъ, что когда, наконецъ, въ вознагражденіе за военныя доблести его вздумали наградить консульствомъ, то оказалось, что онъ не можетъ воспользоваться подобнымъ высокимъ отличіемъ, потому что у него нѣтъ средствъ дать римскому народу цирковыя игры, обязательныя для консула, и императоръ Валеріанъ сдѣлалъ распоряженіе, чтобы требуемая на то сумма была выдана изъ казны. Вотъ, такимъ образомъ, какой высокій характеръ въ данномъ случаѣ выступаетъ въ роли гонителя христіанъ. Разумѣется, въ этомъ Катонѣ третьяго вѣка эти черты проявлялись иногда своеобразно и переходили даже прямо въ жестокость, тѣмъ не менѣе не неизвѣстно, что этотъ императоръ былъ въ высокой степени справедливый, строгій блюститель законности.

Эту справедливость въ отношеніи христіанъ онъ показалъ въ первые годы своего царствованія. Въ послѣдніе мѣсяцы 269 года въ Антіохіи состоялся второй соборъ противъ епископа Павла Самосатскаго. Онъ былъ уличенъ въ ереси, объявленъ низложеннымъ и преемникомъ ему назначенъ епископъ Домнъ. Но при сильной поддержкѣ извѣстной императрицы Зиновіи, низложенный еретикъ вовсе не думалъ отступиться отъ епископскаго званія, именно, онъ не хотѣлъ оставить принадлежавшаго антіохійской церкви дома, который онъ занималъ, какъ епископъ. Положеніе христіанъ было въ высокой степени затруднительное, потому что приходилось требовать себѣ защиты и покровительства отъ принудительной силы—римскаго правительства, которое смотрѣло на христіанство, какъ на религію недозволенную. Просьба объ этомъ поступила Авреліану, когда онъ утвердилъ въ концѣ 272—началѣ 273 г. свою власть на востокѣ. Императоръ рѣшилъ, что каѳедра должна принадлежать представителю той партіи, на сторонѣ которой стоятъ епископы итальянскіе и, въ частности, епископъ римскій. Такимъ образомъ Павелъ Самосатскій съ величайшимъ позоромъ выгнанъ былъ изъ антіохійскаго церковнаго дома уже полицейской властью. Ясно, что при Авреліанѣ христіане заявили о себѣ съ достаточной открытостью и такое положеніе продолжалось во все время его царствованія.

Но въ послѣдніе мѣсяцы своего правленія Авреліанъ по-

чему-то измѣнилъ свою политику въ отношеніи къ христіанамъ и, по одному извѣстію (Лактанція), издалъ cruenta edicta, кровавый эдиктъ, предписывавшій всѣхъ христіанъ принуждать къ отреченію отъ христіанства и жертвоприношеніямъ. Но по Евсевію, дѣло представляется въ гораздо болѣе мягкомъ видѣ: Авреліанъ измѣнилъ свое отношеніе къ христіанамъ и задумалъ издать какой-то рескриптъ, направленный противъ нихъ, но именно въ то время, когда онъ носился съ этою мыслію и, такъ сказать, уже подписывалъ самый рескриптъ, Божій судъ словно за локоть удержалъ его, т. е. случилось, что противъ Аврелія устроился заговоръ и онъ погибъ отъ руки прислуживавшаго ему писца. Это было въ мартѣ 275 г. Аврелій въ это время находился во Ѳракіи и, слѣдовательно, или предположенный рескриптъ противъ христіанъ вовсе не былъ изданъ, или, если и былъ изданъ, то дѣйствовалъ лишь нѣсколько мѣсяцевъ этого 275 г. и имѣлъ свое примѣненіе только развѣ во Ѳракіи. Такимъ образомъ, общій миръ и при Авреліанѣ въ дѣйствительности остался ненарушеннымъ. Спокойное положеніе христіанъ, установленное Галліэномъ, продолжалось и во все время его правленія.

Гоненіе при Діоклетіанѣ и его соправителяхъ и положеніе христіанъ при ихъ преемникахъ.

Послѣднюю битву христіанству дали императоры, которыхъ тоже приходится относить къ разряду лучшихъ правителей римской имперіи. Съ 284 г. римская имперія перешла во власть Діоклетіана (284—305), который далъ себѣ еще прозвище Jovius, претендуя на особенное покровительство себѣ Юпитера. Это былъ человѣкъ, происшедшій изъ низшихъ общественныхъ слоевъ, прошедшій сполна всю военную карьеру, начиная съ положенія простого солдата, и такимъ образомъ добившійся до императорской короны. Умственная подготовка Діоклетіана къ высокому положенію не могла быть сколько-нибудь значительною. Но тѣмъ не менѣе это былъ человѣкъ, одаренный высокимъ природнымъ здравымъ смысломъ, и послѣ Авреліана, который заявилъ себя, какъ возстановитель предѣловъ римской имперіи въ ея прежнихъ границахъ (restitutor orbis), Діоклетіанъ показалъ себя, какъ реформаторъ римской имперіи. Реформы его затронули общественные слои весьма глубоко и Константинъ, ихъ завершив-

шій, былъ въ данномъ случаѣ его продолжателемъ. О характерѣ и природномъ умѣ Діоклетіана говоритъ то обстоятельство, что онъ, единодержавно властвуя надъ всею римскою имперіею, самъ собою дошелъ до мысли, что такимъ обширнымъ пространствомъ, со всѣхъ сторонъ окруженнымъ дерзкими врагами, управлять одному лицу въ высшей степени затруднительно. Поэтому онъ рѣшился въ 285 году раздѣлить свою корону съ своимъ товарищемъ по оружію Максиміаномъ Геркуліемъ, а въ 292 году пріобщилъ ко власти еще двухъ лицъ съ меньшими правами, именно, оставивъ за собою и Максиміаномъ титулъ августовъ, Діоклетіанъ избралъ еще двухъ кесарей, Константія Хлора для запада и Максиміана Галерія для востока. При этомъ Діоклетіанъ полагалъ, что когда силы его и другого августа придутъ въ упадокъ, то они отрекутся отъ престола и преемниками августовъ будутъ кесари. Отреченіе отъ власти — дѣло незаурядное и во всякомъ случаѣ показываетъ въ Діоклетіанѣ весьма честнаго человѣка. Но это былъ теоретикъ до мозга костей. Такова была и его правительственная система. На практикѣ онъ возстановилъ систему усыновленія, впервые примѣненную Нервою. Но не принято было въ соображеніе то обстоятельство, что и самъ государь могъ оказаться не бездѣтнымъ. Такъ и случилось. Діоклетіану суждено было видѣть собственными глазами крушеніе своей правительственной системы.

Гоненіе противъ христіанъ открыто было въ 303 г. Подъ какими вліяніями совершился этотъ переворотъ, что Діоклетіанъ, терпѣвшій христіанъ такъ долго, цѣлыхъ двадцать лѣтъ, рѣшился, наконецъ, поднять на нихъ жестокое гоненіе? Разумѣется, дѣло было бы всего яснѣе, если бы этотъ фактъ можно было понять, какъ увѣнчаніе цѣлаго зданія реформъ, предпринятыхъ Діоклетіаномъ. Но для подобнаго сужденія нѣтъ достаточно твердыхъ посылокъ. Поэтому и современные ученые большею частію отказываются отъ этой точки зрѣнія. На противоположной крайности стоятъ другіе ученые, которые утверждаютъ, что Діоклетіана нельзя считать гонителемъ христіанъ, что въ данную эпоху это былъ слабый старикъ, которымъ заправлялъ до наглости дерзкій и энергичный Галерій, такъ сказать, принудившій его принять участіе въ преслѣдованіи христіанъ. Въ подобномъ воззрѣніи на Діоклетіана чувствуется значительная идеализація. Проще всего то предположеніе, что Діоклетіанъ могъ терпѣть христіанъ, не считая нужнымъ, по

своей инициативѣ, принимать противъ нихъ какія-нибудь мѣры. Но вмѣстѣ съ тѣмъ это былъ не болѣе, какъ римскій государственный человѣкъ, который могъ терпѣть христіанъ и могъ покровительствовать имъ, но въ случаѣ, если бы потребовалось принять противъ нихъ какія-нибудь мѣры, не остановился бы и предъ жестокими. Кромѣ того, историки характеризуютъ его какъ человѣка, который умѣлъ оставаться вдали отъ непопулярныхъ мѣръ и, если онѣ были необходимы, то умѣлъ такъ направлять своихъ помощниковъ, что они казались инициаторами этихъ мѣръ. Тѣмъ не менѣе причину воздвигнутаго на христіанъ гоненія мы должны искать не столько въ политической системѣ Діоклетіана, сколько въ личныхъ обстоятельствахъ его жизни. Пораженный въ концѣ ея старческой немощью, онъ легко могъ подчиниться вліянію своего зятя Максиміана Галерія, который ненавидѣлъ христіанъ и легко убѣдилъ Діоклетіана, что они являются виновниками пожара въ никомидійскомъ дворцѣ. Галерій побудилъ Діоклетіана издать эдиктъ отъ лица всѣхъ четырехъ правителей, чтобы, такимъ образомъ, было воздвигнуто на христіанъ гоненіе во всей римской имперіи.

Галерія и нужно главнымъ образомъ считать нравственнымъ виновникомъ гоненія противъ христіанъ, поднятаго при Діоклетіанѣ. Это былъ человѣкъ, происходившій, подобно Діоклетіану, изъ самыхъ низшихъ слоевъ общества. Онъ находился подъ самымъ сильнымъ вліяніемъ своей матери, ярой язычницы. По своему характеру онъ былъ гораздо болѣе грубъ и менѣе проницателенъ, чѣмъ Діоклетіанъ. Тѣмъ не менѣе, на его сторонѣ была энергія и военная храбрость. Его положеніе какъ кесаря не оставляло ему особенно широкаго вліянія на императора въ лучшую эпоху его правленія. Но въ положеніи дѣла произошла благопріятная для Галерія перемѣна, когда онъ возвратился изъ персидскаго похода 296—297 года, покрытый славою блистательныхъ побѣдъ. Его общій авторитетъ въ имперіи чрезвычайно отъ того поднялся, такъ что онъ претендовалъ на честь болѣе, чѣмъ простого кесаря, и вліяніе его на Діоклетіана сдѣлалось гораздо болѣе значительнымъ. По-видимому, въ Виѳиніи этотъ Галерій попалъ подъ вліяніе Іерокла, языческаго философа, извѣстнаго своею враждою къ христіанству. Такимъ образомъ, Галерій, достигшій верха своего могущества, какъ кесарь, и началъ постепенно подготовлять свой ударъ противъ христіанъ.

Христіане раньше, какъ такіе, не подвергались какому-нибудь притѣсненію: даже прямо указывается, что христіане могли служить въ лейбъ-гвардіи, состоять на дворцовой службѣ. Достигши могущественнаго положенія, Галерій начинаетъ, повидимому, постепенно очищать войска отъ христіанскаго элемента. Случаи въ этомъ родѣ извѣстны съ положительностью изъ 302 г., когда и самъ императоръ Діоклетіанъ, по настоянію жрецовъ, въ одномъ городѣ долженъ былъ дать распоряженіе о томъ, чтобы служившіе въ арміи христіане или отрекались отъ христіанства и приносили жертву богамъ, или оставляли службу. Самъ Галерій дѣйствовалъ въ этомъ отношеніи съ большой рѣшительностью, такъ что нѣкоторые изъ христіанъ, которые вынуждены были оставить службу, сдѣлались мучениками. Разумѣется, начальники отдѣльныхъ частей войска весьма скоро поняли, откуда дуетъ вѣтеръ, и зная, что Галерій представляетъ вліятельную силу, что верховная власть въ концѣ концовъ перейдетъ къ нему, тоже принялись за очищеніе ввѣренныхъ имъ частей отъ христіанъ. Впрочемъ большею частью дѣло обходилось безъ мученичества: христіане просто слагали свои военные знаки и удалялись изъ арміи. Уже самая многочисленность христіанъ налагала извѣстную осторожность на тѣхъ, которые принимались за подобныя мѣры къ очищенію.

Въ благопріятную эпоху мира христіанство распространилось въ имперіи значительно широко. Христіане начали строить отличавшіяся извѣстнымъ великолѣпіемъ обширныя церкви. Въ самомъ дворцѣ императора находилось довольно много слугъ, преданныхъ христіанству. Повидимому, жена самого Діоклетіана Приска и его дочь Валерія были весьма благосклонны къ христіанству. Дѣло доходило до того, что христіане занимали мѣста правителей отдѣльныхъ областей, и сдѣлано было распоряженіе, чтобы на нихъ не возлагали обязанности принимать участіе въ жертвоприношеніяхъ богамъ. Эпоха мира, однако, дала знать себя и съ отрицательной стороны. Нравственный уровень христіанъ значительно понизился. Епископы часто заявляли о своемъ существованіи именно жестокими распрями другъ съ другомъ. Поэтому христіане этой эпохи оказались, повидимому, мало подготовленными къ приближающемуся штурму.

Дѣло открылось 23 февраля 303 г. тѣмъ, что великолѣпная никомидійская христіанская церковь была разрушена, а на

другой день выставленъ былъ подписанный Діоклетіаномъ и Галеріемъ эдиктъ, объявлявшій преслѣдованіе христіанъ. Пункты этого эдикта были въ высшей степени сложны. Приказано было мѣста общественныхъ собраній христіанъ, какъ обширныя церкви, такъ и маленькія (conventicula), разрушить, священныя книги отъ христіанъ отобрать. Затѣмъ всѣ христіане подвергались, такъ сказать, гражданской смерти. Безъ различія своего ранга и состоянія всѣ христіане объявлены подлежащими пыткѣ. Тѣ, которые занимали должности, объявлены лишенными этихъ должностей. Сказано, что всѣ могутъ обвинять христіанъ, но христіане не имѣютъ права выступать противъ кого-бы то ни было обвинителями на судѣ и даже обращаться къ гражданскому суду съ просьбою о защитѣ. Въ частности, было предписано, чтобы такъ называемые honestiores, т. е. люди или знатнаго происхожденія, или занимавшіе значительныя должности, объявлялись безчестными. Люди незначительные, но свободные, состоявшіе въ какой-нибудь службѣ, доводятся до лишенія свободы. Наконецъ, рабы, если они останутся твердыми въ христіанствѣ, должны отказаться отъ права на освобожденіе. Этотъ эдиктъ былъ выставленъ въ Никомидіи.

Вскорѣ послѣ изданія перваго эдикта въ 303 г. два раза случился пожаръ въ никомидійскомъ дворцѣ Діоклетіана. Галерію удалось убѣдить императора, что въ пожарѣ виновны христіане. Въ этотъ же годъ появились два претендента на императорскую корону въ Арменіи и Сиріи. Христіане и здѣсь были заподозрѣны въ сообщничествѣ съ заговорщиками. Такимъ образомъ, положеніе ихъ сдѣлалось еще болѣе неблагопріятнымъ и въ томъ же 303 г. послѣдовало еще два эдикта. Первый (второй во время гоненія) предписывалъ всѣхъ представителей христіанскаго клира, епископовъ, пресвитеровъ, діаконовъ, даже чтецовъ и экзоркистовъ заключать въ темницу. И этотъ эдиктъ приведенъ былъ въ исполненіе съ такимъ усердіемъ, что даже для уголовныхъ преступниковъ не оставалось мѣста въ темницахъ, переполненныхъ христіанскими духовными лицами. Затѣмъ послѣдовалъ третій эдиктъ, который предписывалъ принуждать взятыхъ подъ стражу духовныхъ лицъ къ принесенію жертвъ, и исполнившихъ это требованіе отпускать на волю, а твердыхъ въ христіанствѣ принуждать къ исполненію всевозможными пытками. Дѣйствіе этого эдикта, впрочемъ, было временно пріостановлено, пото-

му что зимою въ 303 г. императоръ Діоклетіанъ праздновалъ свое 20-лѣтіе, для чего онъ прибылъ даже въ Римъ. По случаю этого радостнаго событія изданъ былъ манифестъ, милость котораго распространилась на христіанъ, которые были выпущены изъ темницъ.

Впрочемъ Галерій умѣлъ наверстать эту потерю. Въ 304 г. Діоклетіанъ былъ боленъ при смерти. Поэтому фактически правителемъ востока оставался дѣятельный кесарь, который въ 304 г. и издалъ послѣдній (четвертый) эдиктъ самый страшный, которымъ предписывалось всѣхъ вообще христіанъ во всѣхъ мѣстахъ принуждать къ принесенію жертвъ и добиваться этой цѣли всевозможными пытками.

О томъ, какого рода должны были быть судебные процессы противъ христіанъ, можно судить по одному примѣру, который подалъ самъ Діоклетіанъ. Послѣ перваго эдикта онъ принялся за очищеніе своего двора отъ подозрительныхъ личностей, какими считали христіанъ, и вотъ какъ пытали въ его присутствіи одного христіанина Петра. Сперва его били плетьми до того, что стали видны кости. Затѣмъ его раны полили смѣсью соли и уксуса, и, наконецъ, изжарили на самомъ медленномъ огнѣ. По этому можно было судить, какіе пріемы должны употреблять усердные исполнители императорскаго эдикта. И, дѣйствительно, весьма многіе правители областей проявляли въ этомъ случаѣ изобрѣтательность самую ужасную. Нѣкоторыя истязанія были не только страшны, но даже просто омерзительны. Различные правители въ этомъ отношеніи выработали свою особенную спеціальность. Жестокость и продолжительность пытокъ и оскорбительность ихъ для нравственнаго чувства были таковы, что кажется только въ это гоненіе появляются случаи самоубійства христіанъ. Христіане и въ особенности христіанки, не желая отдаться въ руки посланныхъ арестовать ихъ, сами поканчивали съ собою мечемъ, то бросались въ рѣку, то бросались съ верхняго этажа дома, гдѣ ихъ хотѣли арестовать.

Гоненіе велось особенно сильно на востокѣ, въ Азіи, и затѣмъ въ различныхъ частяхъ Египта. Христіанъ истребляли массами. Евсевій передаетъ о гоненіи въ Ѳиваидѣ, что въ иной день, во все продолженіе этого гоненія, погибало до 10 христіанъ, въ иной 20 или 30, въ нѣкоторые отъ 60 до 100. Онъ же разсказываетъ, что въ одномъ фригійскомъ городкѣ оказалось все населеніе поголовно христіанскимъ, не

исключая даже начальниковъ гражданскаго и военнаго. Поэтому посланные исполнители императорскаго эдикта не нашли болѣе удобнаго способа покончить съ этимъ христіанскимъ городкомъ, какъ обложить его горючимъ матеріаломъ и сжечь, такъ что всѣ жители, не исключая женщинъ и младенцевъ, сожжены. Нѣкоторые изъ правителей областей, чтобы добиться своего назначенія, старались зарекомендовать себя предъ императоромъ различными обѣщаніями. Такъ, напримѣръ, разсказываютъ объ одномъ правителѣ Анкиры, что онъ получилъ въ свое управленіе этотъ городъ потому, что высказалъ увѣренность въ томъ, что онъ пытками принудитъ всѣхъ христіанъ оставить свою религію, и дѣйствительно, еще до своего прибытія въ Анкиру, онъ нагналъ своими обѣщаніями такой страхъ, что христіанское населеніе въ большей части разбѣжалось и многіе погибали отъ голода, скрываясь въ различныхъ мѣстахъ и пещерахъ. Во всякомъ случаѣ, уже первый эдиктъ императора сдѣлалъ воззваніе къ самымъ дурнымъ слоямъ населенія имперіи и къ самымъ дурнымъ страстямъ. Воры находили безопасную наживу, если принимались грабить дома христіанъ, и въ Анкирѣ христіанское населеніе, частью оставшееся въ городѣ, частью бѣжавшее, подвергалось такому разграбленію. Нѣкоторыя лица, даже болѣе почетныя, не стѣснялись пользоваться выгодами этого эдикта. Такъ, напримѣръ, въ Кесаріи каппадокійской пострадала одна мученица Юлитта, женщина съ значительнымъ состояніемъ, которая много терпѣла отъ наглости своего сосѣда, захватившаго часть ея имущества. Когда она обратилась къ суду, то этотъ сосѣдъ, вмѣсто того, чтобы оправдываться, заявилъ, что Юлитта не имѣетъ права вести процессъ, потому что вести процессы христіанамъ воспрещено, а она христіанка и не приноситъ жертвы богамъ. Юлитта не отреклась отъ христіанства и ее казнили смертію чрезъ сожженіе.

Нужно, впрочемъ, замѣтить, что въ нѣкоторыхъ случаяхъ сами христіане навлекали на себя грозу недостаткомъ христіанской умѣренности въ стремленіи къ мученичеству. Нѣкоторые христіане держали себя положительно вызывающимъ образомъ. Евсевій разсказываетъ о мученикахъ кесарійскихъ, что нѣкоторые изъ нихъ приходили къ начальникамъ провинцій и заявляли, что они христіане; одинъ изъ нихъ хотѣлъ остановить самого начальника, когда тотъ приносилъ жертву. И такъ какъ Кесарія имѣла несчастіе переходить изъ рукъ въ

руки правителямъ жестокимъ, то эти герои гибли въ самыхъ утонченныхъ мученіяхъ. Иногда бывало и такъ, что мучениковъ подвергали особеннымъ истязаніямъ по недоразумѣнію. Примѣръ также представляетъ Кесарія. Было взято нѣсколько христіанъ, которые на вопросъ, какъ ихъ зовутъ и откуда они родомъ, позволили себѣ употребить иносказательное выраженіе: они назвались жителями Іерусалима, разумѣя Іерусалимъ небесный. Къ удивленію оказалось, что начальникъ Палестины, къ владѣніямъ котораго принадлежала Элія Капитолина, не догадался, что этотъ городъ прежде назывался Іерусалимомъ. Онъ принялся ихъ распрашивать, гдѣ этотъ Іерусалимъ. Когда они сказали, что на востокѣ, то онъ счелъ нужнымъ примѣнить къ нимъ самыя жестокія пытки, чтобы добиться истины. Ему вообразилось, что христіане въ самомъ дѣлѣ основали городъ, враждебный римской исторіи, въ которомъ они поселились, и ему нужно было узнать географическое положеніе города.

Характеричною чертою этого гоненія было то, что повсемѣстное по эдикту, оно не во всей имперіи было одинаково и по времени и по силѣ. Частныя распоряженія зависѣли отъ личнаго взгляда на дѣло каждаго правителя. Востокъ терпѣлъ болѣе всѣхъ другихъ провинцій. Здѣсь дѣйствовалъ Галерій, нравственный виновникъ самаго гоненія, простиравшій уже при Діоклетіанѣ свое вліяніе далеко за предѣлы своихъ владѣній. А съ 1 мая 305 г. Галерій сдѣлался восточнымъ августомъ и сталъ полнымъ распорядителемъ христіанъ отъ Адріатическаго моря до Малой Азіи включительно. Сирію съ Палестиною и Египтомъ онъ отдалъ во власть кесарю еще болѣе грубому, чѣмъ онъ самъ. Это былъ его племянникъ, иллирійскій пастухъ Дая, произведенный затѣмъ въ полковники и получившій званіе кесаря подъ именемъ Максимина. На его правленіе падаетъ особенное истязаніе христіанъ восточныхъ. Въ области Максимина гоненіе на христіанъ держалось всего долѣе (слишкомъ 8 лѣтъ).

На западѣ положеніе христіанъ было легче. Максиміанъ, августъ Италіи, Африки и Испаніи, былъ человѣкъ военнаго склада и, можетъ быть, онъ предписывалъ казнить христіанъ, служившихъ въ войскѣ, потому что есть извѣстіе о казняхъ христіанскихъ солдатъ именно въ его половинѣ имперіи. Извѣстно даже преданіе, что при немъ скончались мученически будто бы 6.600 человѣкъ (legio thebaica); но мо-

жетъ быть здѣсь скрывается какое-нибудь недоразумѣніе, или преувеличеніе, и во всякомъ случаѣ историческое значеніе этого преданія спорно. Но несмотря на характеръ Максиміана гоненіе на западѣ не ведено было съ такою строгостью, какъ на востокѣ. Даже римскій епископъ Маркеллинъ, не дѣлаясь отступникомъ, не получилъ и вѣнца мученика. Въ Испаніи было нѣсколько случаевъ казни мучениковъ. Впрочемъ нѣкоторые христіане здѣсь держали себя настолько вызывающимъ образомъ, что, напримѣръ, эльвирскій соборъ, бывшій въ 305 г., долженъ былъ постановить однимъ правиломъ, что убитые въ походахъ на разрушеніе языческихъ капищъ и идоловъ, не должны быть признаваемы мучениками. Въ Африкѣ гоненіе было ведено всего умѣреннѣе, потому что здѣсь гоненіе состояло скорѣе въ отобраніи священныхъ книгъ и разрушеніи и запечатаніи христіанскихъ храмовъ, чѣмъ въ самыхъ казняхъ. Западный кесарь Константій Хлоръ въ своихъ владѣніяхъ, Галліи и Британіи, постарался, насколько возможно, смягчить дѣйствіе эдикта, котораго онъ, по своему подчиненному положенію, не могъ воспретить приводить въ исполненіе. По Лактанцію, онъ ограничился лишь тѣмъ, что разрушилъ нѣсколько христіанскихъ храмовъ, но пощадилъ самихъ христіанъ. По Евсевію, онъ не сдѣлалъ даже и этого. Но извѣстна, по крайней мѣрѣ, одна несомнѣнно мученическая кончина въ Британіи: въ то время пострадалъ св. Альбанъ въ 304 или 305 г. Изъ этого нужно сдѣлать заключеніе, что и здѣсь нѣкоторые правители провинцій пошли дальше своего непосредственнаго государя, кесаря Константія.

Съ 1 мая 305 г. Константій сдѣлался правителемъ всего запада съ титуломъ августа. Здѣсь гоненіе прекратилось. Но восточный августъ Галерій былъ настолько неделикатенъ, что хотя Константій самъ назначилъ кесаремъ своего сына Константина, избралъ кесаремъ для запада Севера. Константинъ добровольно уступилъ ему Африку. Иллиріецъ низкаго происхожденія, креатура Галерія, Северъ хотѣлъ дѣйствовать въ ввѣренной ему провинціи въ духѣ своего покровителя, но въ мартѣ 306 г. ему противосталъ въ Римѣ, съ титуломъ августа, соперникъ Максентій, сынъ Максиміана. Человѣкъ развратный и жестокій, Максентій однако, немедленно прекратилъ гоненіе христіанъ итальянскихъ. А когда въ 307 г. Северъ былъ убитъ во время похода и во владѣ-

ніе Максентія перешла Африка, гоненія прекратились и здѣсь. Для борьбы съ самозваннымъ августомъ Максентіемъ, Галерій назначилъ 11 ноября 307 г. Ликинія съ титуломъ августа. Ему ввѣренъ былъ въ управленіе паннонскій діоцезъ. Гоненіе прекращено было Ликиніемъ и здѣсь. Константинъ еще въ 306 г. 25 іюля, въ самый день смерти отца, провозглашенъ былъ его войсками августомъ, но признанъ Галеріемъ лишь въ званіи кесаря. Онъ, разумѣется, слѣдовалъ политикѣ своего отца по отношенію къ христіанамъ. Такимъ образомъ, на западѣ гоненіе, строго говоря, продолжалось не болѣе двухъ лѣтъ и въ половинѣ 305 г. вообще прекратилось. Христіане здѣсь пользовались фактическою свободою, что доказывается двумя бывшими въ это время соборами, въ Испаніи—эльвирскимъ и въ Африкѣ—въ Циртѣ, въ Нумидіи. Эдиктъ о преслѣдованіи христіанъ былъ, однако, пріостановленъ въ своемъ дѣйствіи только административнымъ, а не законодательнымъ порядкомъ.

Но на востокѣ въ это время гоненіе держалось еще во всей силѣ, особенно во владѣніяхъ Максимина. Въ 306 г. Максиминъ подтвердилъ эдиктъ о всеобщемъ принужденіи христіанъ къ жертвоприношеніямъ, не исключая женщинъ и грудныхъ дѣтей. Онъ далъ приказъ, чтобы всѣ съѣстные припасы были окропляемы, а съ христіанской точки зрѣнія оскверняемы, жертвенною кровію. Точно такому же очищенію или осквернѣнію подвергались и всѣ лица, входившія и выходившія изъ бань. Но въ 307 или въ 308 г. Максиминъ долженъ былъ примкнуть къ политикѣ западныхъ государей. Однако онъ нашелъ исходъ, достойный своего характера. Онъ вздумалъ оказать христіанамъ милость, т. е. не убивать ихъ, а выкалывать одинъ глазъ, или перерѣзывать жилы на одной ногѣ, а затѣмъ этихъ христіанъ ссылать въ различные рудники. Во владѣніяхъ Галерія гоненіе затихло, во всякомъ случаѣ, въ 310 г., когда его постигла тяжкая болѣзнь, которая свела его въ могилу. А въ 311 г. Галерій издалъ первый несомнѣнный эдиктъ въ пользу христіанъ, въ которомъ призналъ ихъ религію дозволенною. Максиминъ, повидимому, почувствовалъ себя оскорбленнымъ этимъ эдиктомъ и постарался ограничить его примѣненіе въ своихъ владѣніяхъ, но всетаки не могъ не привести его въ исполненіе. Такимъ образомъ, гоненіе прекратилось и здѣсь. Но это затишье продолжалось лишь 6 мѣсяцевъ, послѣ чего Макси-

минъ возбудилъ у себя снова преслѣдованіе христіанъ, хотя не въ томъ объемѣ и не въ той формѣ, какой держался при самомъ началѣ.

Дѣйствительный характеръ гоненія Діоклетіана и неудача попытки Максимина.

Гоненіе Діоклетіана и Галерія справедливо признается наиболѣе страшнымъ и жестокимъ. Цѣлью его было истребленіе самого имени христіанства. «Nomine christianorum deleto» — вотъ задача, которую императоры хотѣли бы видѣть осуществленною. Но далеко не такъ выполняли эдиктъ этотъ на дѣлѣ. Во всякомъ случаѣ не слѣдуетъ преувеличивать жестокости и этого послѣдняго удара на христіанъ. Когда Евсевій въ общихъ чертахъ обрисовываетъ это гоненіе, то возникаетъ представленіе о звѣрской бойнѣ, въ которой христіане ежедневно гибнули десятками и сотнями. Но въ своей подробной исторіи палестинскихъ мучениковъ, пострадавшихъ въ Кесаріи, Евсевій даетъ нѣкоторый коррективъ противъ подобнаго пониманія его собственныхъ словъ. Оказывается, что въ Кесаріи было много истязаній, еще болѣе исповѣдниковъ, но менѣе мучениковъ. Въ Палестинѣ смѣнилось три презида и это были люди одинъ другого хуже. Однако же за 8 слишкомъ лѣтъ гоненія здѣсь скончались мученически до 80 человѣкъ и въ числѣ ихъ погибали, между прочимъ, такіе, которые въ своей готовности къ мученичеству перешли предѣлы христіанскаго благоразумія. Особенно президовъ раздражала смѣлость христіанъ, которые совершенно игнорировали существованіе эдикта и открыто посѣщали заключенныхъ христіанъ. Въ то время весьма многихъ христіанъ изъ Египта ссылали въ киликійскіе и палестинскіе рудники, и цѣлыя партіи христіанъ приходили посѣщать ихъ или толпами провожали ихъ до мѣста ссылки. Нѣкоторыя изъ этихъ же партій во время обратнаго пути черезъ Палестину были задержаны и претерпѣли мученическую кончину. Одна партія была опрошена при входѣ въ Кесарію, кто они. Они прямодушно отвѣчали: они христіане, и сказали, куда они ходили. Если бы эти христіане были менѣе откровенны, то весьма вѣроятно, что могли бы пройти благополучно. 16 февраля въ Кесаріи скончалось 12 мучениковъ и вотъ при какихъ подробностяхъ. Осужденъ былъ на смертную казнь Памфилъ, пресвитеръ кесарійскій. Одинъ изъ его

рабовъ, мальчикъ, обратился къ президу съ просьбой позволить ему, по крайней мѣрѣ, похоронить его останки. Такимъ образомъ, онъ объявилъ о своей принадлежности къ христіанству самъ и при самыхъ неблагопріятныхъ обстоятельствахъ: онъ казненъ былъ послѣ жесточайшихъ истязаній. Тогда одинъ христіанскій воинъ поспѣшилъ извѣстить самого Памфила, находившагося еще въ темницѣ объ этомъ мученичествѣ. Казнили и его. Къ вечеру на мѣстѣ казни лежало уже 11 христіанскихъ труповъ. Но только что вошедшій въ городъ христіанинъ слышитъ, что сегодня казнили мучениковъ. Онъ бѣгомъ бросается къ мѣсту казни, припадаетъ къ умершимъ, цѣлуетъ ихъ; казнятъ и его. Еще не замолкли рѣчи о кончинѣ Памфила и его товарищей, какъ 3 марта приходятъ въ Кесарію посѣтить другихъ узниковъ еще двое христіанъ и сами кончаютъ мученичествомъ.

Весьма интересны тѣ черты этого гоненія, которыя намѣчаютъ предъ нами возможность переворота въ пользу христіанъ, повидимому столь крупнаго и столь быстраго. Это гоненіе началось сверху. Массы, въ общемъ, держали себя пассивно. Представители власти стараются возбуждать ихъ противъ христіанъ, но тамъ и сямъ является проблескъ желанія щадить христіанъ. Самъ Евсевій нарисовалъ такую общую картину преслѣдованія христіанъ въ различныхъ мѣстахъ. Вотъ одного схватываютъ за руки и тащатъ къ жертвеннику, на правую руку кладутъ ему жертвенное мясо и освобождаютъ, какъ будто онъ совершилъ жертвоприношеніе. Другой даже и не дотрагивался до жертвеннаго мяса, даже близко не подходилъ къ жертвеннику, но стоящіе около него говорятъ, что и онъ принесъ жертву, и онъ молча уходитъ. Третьяго, наконецъ, полумертваго поднимаютъ на воздухъ и бросаютъ почти какъ мертваго, оттаскиваютъ далеко за ноги, освобождаютъ отъ узъ и записываютъ въ числѣ совершившихъ жертвоприношеніе. Этотъ, наконецъ, кричитъ, что онъ христіанинъ, что онъ не приносилъ и никогда не принесетъ жертвы богамъ, но его бьютъ по устамъ поставленные около жертвенника солдаты, «прогоняютъ съ насиліемъ, хотя онъ и не приносилъ жертвы».

Аѳанасій Великій разсказываетъ, что въ Александріи нѣкоторые язычники предпочитали рисковать и своимъ состояніемъ и свободою, чтобы только не выдавать христіанъ, укрывавшихся въ ихъ домахъ. Нелегко было даже набрать испол-

нительныхъ чиновниковъ. Въ Африкѣ, въ общемъ, эдиктъ императора примѣнялся особенно мягко. Чиновники видимо стараются отклонить отъ себя непріятную обязанность казнить христіанъ, сами подсказываютъ имъ тѣ отвѣты, которые давали бы имъ возможность отпустить ихъ на свободу. Вмѣсто отступничества они желаютъ лишь малѣйшей лжи, которая только нужна для ихъ освобожденія. Отъ епископа Феликса тубизскаго въ 304 г. требуютъ священныхъ книгъ. «Феликсъ епископъ, дай книги или membranas, какія у тебя есть». «Habeo, sed non do», отвѣчаетъ онъ.—«Почему ты не отдаешь лишнихъ (supervacuas) сочиненій?» спрашиваетъ другой. Отвѣтъ тотъ же. Послѣдняя инстанція: «Феликсъ, почему ты не отдаешь священныхъ книгъ? или—подсказываетъ префектъ—можетъ быть у тебя ихъ нѣтъ?» Тотъ же отвѣтъ. Феликсъ былъ казненъ мечемъ. Обыкновенно же, если христіане не соглашались молчать, что у нихъ находятся книги, то они замѣчали только, что ихъ показаніе записано въ акты, и они уходили. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ языческія власти держали себя съ извѣстнымъ гономъ, въ особенности въ большихъ городахъ. Но подробности въ мелкихъ мѣстечкахъ достаточно показываютъ, что христіане и язычники привыкли жить другъ подлѣ друга, какъ сосѣди, которые только случайно поставлены враждебно другъ противъ друга императорскимъ эдиктомъ. Когда опубликованъ былъ въ Африкѣ эдиктъ, обязывающій разрушать мѣста общественныхъ собраній христіанъ, мѣстнаго языческаго чиновника въ Аптунгахъ не было дома. Когда онъ вернулся изъ отлучки, то сами христіане явились къ нему и спрашивали, получилъ ли онъ указъ. Онъ отвѣтилъ, что самъ не получалъ, но видѣлъ, какъ разрушали христіанскія базилики въ Замѣ, и затѣмъ этотъ представитель языческой власти и христіане совѣтуются сообща, какъ исполнить этотъ эдиктъ наименѣе обременительнымъ для той и другой стороны образомъ.

Такимъ образомъ оказалось, что большинство африканскихъ епископовъ могли спасать себя отъ преслѣдованія, даже не доходя до формальнаго предательства христіанскихъ священныхъ книгъ, потому что языческія власти, частью по невѣдѣнію, а частью, можетъ быть, и преднамѣренно, держали глаза закрытыми и принимали за требуемыя закономъ книги всякія, какія находились въ домахъ христіанъ или въ мѣстахъ общественныхъ собраній. Нѣкоторые епископы отдѣлывались

отъ преслѣдованія выдачею или еретическихъ или медицинскихъ сочиненій. Когда солдаты пришли къ Секунду тигизскому и потребовали библіи, онъ сказалъ: «я христіанскій епископъ, а не традиторъ». «Нѣтъ ли у тебя какихъ-нибудь ненужныхъ книгъ?» спрашиваютъ солдаты. Но Секундъ, по его словамъ, не далъ имъ никакихъ книгъ, и тѣмъ не менѣе какимъ-то образомъ остался въ живыхъ. Менсурій, еп. карѳагенскій, узналъ заблаговременно, когда будутъ обыскивать карѳагенскую церковь, и положилъ туда лишь сочиненія еретическія, которыя и нашли вмѣсто священныхъ книгъ, выдача которыхъ требовалась. Лица, наиболѣе страдавшія во время этого гоненія, нерѣдко сами навлекали на себя преслѣдованіе и потому не были одобряемы самими предстоятелями христіанской церкви. Есть прямое свидѣтельство, что нѣкоторые карѳагенскіе христіане исповѣдали свою вѣру сами, чтобы только попасть въ темницу, надѣясь на всѣ тѣ удобства, которыми будутъ пользоваться отъ щедрости христіанскихъ братій; нѣкоторымъ даже желалось развязаться съ неоплатными долгами. Вообще, если руководствоваться источниками, вышедшими изъ подъ пера донатистовъ, то выйдетъ, что болѣе лютыми преслѣдователями христіанства были такіе епископы, какъ Менсурій, и такіе его сподвижники, какъ Цециліанъ.

Главный начальникъ Африки, проконсулъ Анулинъ, не шелъ далѣе формальнаго выполненія эдикта. Когда предъ его трибуналъ являлись христіане, онъ держалъ себя, какъ и всѣ при подобныхъ процессахъ, спокойно и строго. Но онъ хотѣлъ быть, такъ сказать, джентльменомъ: онъ подвергалъ пыткамъ только мужчинъ, но щадилъ женщинъ и дѣтей. Когда предъ его трибуналъ предстала, вмѣстѣ съ другими христіанами, мученица Криспина, онъ убѣждалъ ее принести жертву, грозилъ ей пытками, грозилъ обрить ей голову и выставить въ такомъ видѣ предъ публикою,—но кончилъ тѣмъ, что подписалъ смертный приговоръ, не приводя этихъ угрозъ въ исполненіе. Когда былъ объявленъ въ Африкѣ первый эдиктъ, въ одномъ городѣ Абитинѣ было захвачено нѣсколько христіанъ, собравшихся на богослуженіе въ домѣ одного пресвитера. Эти лица представлены были на судъ проконсула. Пыткѣ здѣсь подвергнуты были только мужчины; захваченныхъ женщинъ не пытали. Вмѣстѣ съ прочими взятъ былъ и малолѣтній (puer) сынъ пресвитера Иларіанъ. Анулинъ, щадя этого

ребенка, поставилъ ему вопросъ въ формѣ, избавлявшей его тоъ преслѣдованія: «ты, конечно, пошелъ туда вслѣдъ за отцомъ и старшимъ братомъ?»—«Я христіанинъ», твердо отвѣчалъ ребенокъ, «и самъ добровольно пришелъ на коллекту». «Вотъ я велю остричь тебѣ волосы, да обрѣзать и носъ и ушки, да такъ и отпущу», пригрозилъ ему Анулинъ и приказалъ—безъ всякихъ истязаній—заключить и его въ темницу вмѣстѣ съ другими. Кажется, всѣ эти христіане послѣ темничнаго заключенія были отпущены. Заявивши себя мягкимъ судьею, когда предъ его трибуналомъ являлись мученики, Анулинъ, лишь только гоненіе стало ослабѣвать, далъ еще болѣе серьезное доказательство своей терпимости въ отношеніи къ христіанству. Менсурій, еп. карѳагенскій, избавился отъ необходимости выдать священныя книги тѣмъ, что въ той церкви, въ которой намѣрены были произвести обыскъ государственные чиновники, положили вмѣсто священныхъ книгъ еретическія сочиненія. Ошибка языческихъ властей открылась довольно скоро: онѣ поняли, что имъ подсунули не тѣ книги, которыя слѣдовало отобрать. Объ этомъ заявлено было проконсулу и высказано предположеніе, что священныя книги на самомъ дѣлѣ вѣроятно хранятся въ собственномъ домѣ епископа. Но Анулинъ не далъ разрѣшенія произвести обыскъ, котораго желали чиновники, и, такимъ образомъ, Менсурій остался непотревоженнымъ. Неудивительно, что такой правитель провинціи, какъ Анулинъ, могъ безъ особеннаго противорѣчія въ своемъ поведеніи остаться въ Африкѣ и при Константинѣ Великомъ, когда чрезъ этого проконсула Анулина разсылались императорскіе указы о построеніи христіанскихъ храмовъ и дары на этотъ предметъ.

Черты такого благопріятнаго отношенія къ христіанамъ язычниковъ замѣчаются не въ одной только Александріи и Африкѣ. Съ этой точки зрѣнія остается весьма интереснымъ гоненіе, которое предпринялъ противъ христіанъ болѣе серьезный противникъ Максиминъ. Здѣсь, тамъ и сямъ, заявляютъ о себѣ такія черты, изъ которыхъ видно, что язычники относились совершенно безучастно къ этой мѣрѣ правительства. Лишь только правительство переставало ревностно заботиться о томъ, чтобы христіанъ преслѣдовали, какъ въ положеніи послѣднихъ наступало затишье. Когда Максиминъ вздумалъ издать свой извѣстный эдиктъ о принужденіи всѣхъ христіанъ къ жертвоприношенію и окропленію жертвенною

кровію съѣстныхъ припасовъ, то ропотъ поднялся и между язычниками, потому что они находили подобную мѣру совершенно неблаговременною и излишнею (περιττὴν τὴν ἀτοπίαν), признавая, что кровь христіанъ проливалась уже довольно. Послѣ возобновленія этой мѣры гоненіе мало-по-малу начало затихать. Значительное число египетскихъ христіанъ, сосланныхъ въ палестинскіе рудники, довольно скоро освоились съ своимъ положеніемъ и пользовались отъ своихъ ближайшихъ надсмотрщиковъ такою свободою, что нѣкоторые дома перестроены были въ церкви, и такъ какъ сюда были сосланы епископы и пресвитеры, то церковная жизнь продолжалась въ палестинскихъ рудникахъ попрежнему. Лишь новый начальникъ провинціи Палестины замѣтилъ, какою свободою пользуются христіане; по его настоянію приказано было разослать египетскихъ христіанъ по различнымъ мѣстностямъ.

Но особенно любопытно выясняется это положеніе дѣла, когда Максиминъ вздумалъ поддерживать гоненіе, такъ сказать, на свой собственный страхъ. Въ 311 г. императоръ Галерій, какъ я упомянулъ, издалъ эдиктъ, признававшій христіанство религіею дозволенною. Этотъ эдиктъ для Максимина былъ крайне непріятенъ, но онъ не смѣлъ отказать ему во всемъ дѣйствіи въ своей собственной области. Свое неудовольствіе онъ выразилъ лишь тѣмъ, что своему префекту Сабину, сообщивъ его словесно, не далъ самаго документа. Сабинъ, разумѣется, обязанъ былъ оповѣстить всѣхъ подвѣдомыхъ ему чиновниковъ и правителей отдѣльныхъ областей объ этомъ распоряженіи касательно христіанъ. Лишь только былъ полученъ подобный приказъ государя, какъ всѣ начальники провинцій съ поспѣшностью, глубоко огорчившею Максимина, отпустили христіанъ, сосланныхъ въ рудники, на свободу. Возвращеніе христіанъ на родину имѣло полный характеръ тріумфальнаго шествія. Христіане тѣхъ мѣстностей, по которымъ они проходили, выходили имъ на встрѣчу со свѣчами и псалмопѣніемъ и, что всего замѣчательнѣе, сами язычники принимали участіе въ этомъ поздравленіи христіанъ съ освобожденіемъ. Подобное благопріятное положеніе дѣлъ продолжалось лишь 6 мѣсяцевъ.

По истеченіи этого срока Максиминъ рѣшился поднять гоненіе искусственнымъ путемъ. Онъ далъ подъ рукою знать, что ему было бы чрезвычайно пріятно, если бы сами города обратились къ нему съ просьбою о томъ, чтобы ихъ очистили

отъ христіанскаго населенія. Разумѣется, нашлись люди, которые не отказались послѣдовать подобному приглашенію. Стали являться мало-по-малу къ Максимину депутаціи съ просьбою о томъ, чтобы христіанъ не дозволяли терпѣть въ ихъ городахъ. Въ школахъ языческихъ были въ ходу выдуманные акты Пилата; содержащіяся въ нихъ ругательства противъ христіанъ заставляли даже заучивать дѣтей въ школахъ. Въ Дамаскѣ dux попытался пустить въ обращеніе забытое сказаніе о безнравственномъ поведеніи христіанъ на ихъ священныхъ собраніяхъ. Тиръ, изъ котораго явилась повидимому, особенно торжественная депутація съ просьбой, которой желалъ Максиминъ, удостоился его особеннаго благоволенія. Онъ далъ на имя тирянъ рескриптъ, который въ самомъ городѣ вырѣзанъ былъ на мраморѣ. Здѣсь, между прочимъ, говорится: «чтобы вы знали, до какой степени намъ пріятно такое ваше желаніе и какъ охотно мы по собственному почину безъ просьбъ награждаемъ хорошихъ людей, мы предлагаемъ вашему благочестію въ награду за ваше боголюбезное предложеніе, просить у насъ щедрой милости, какой только вы пожелаете. Потрудитесь только пожелать и получить: ваше желаніе будетъ удовлетворено безъ всякаго замедленія. И пусть эта милость, дарованная вашему городу, во всѣ вѣка свидѣтельствуемъ предъ вашими дѣтьми и внуками о вашемъ искреннемъ благочестіи и о нашемъ умѣньи цѣнить все доброе и награждать его». Копія съ этого рескрипта разослана была по всѣмъ другимъ провинціямъ, чтобы показать, чѣмъ должны руководствоваться представители городскихъ властей.

Другой рескриптъ Максимина не менѣе интересенъ. Здѣсь Максиминъ заявляетъ, что онъ держится и всегда держался того взгляда, что преслѣдовать христіанъ не должно: что они могутъ быть полезны для государства, что на нихъ нужно дѣйствовать только ласками и въ этомъ смыслѣ онъ далъ приказаніе начальникамъ провинцій и въ его царствованіе никто изъ восточныхъ не былъ ни сосланъ, ни подвергнутъ преслѣдованію. «Но послѣ этого, когда я въ прошлый 311 годъ прибылъ въ Никомидію, граждане этого города вышли мнѣ навстрѣчу со статуями боговъ и просили меня, чтобы я не позволялъ подобнымъ людямъ жить въ ихъ родномъ городѣ. Но узнавъ, что весьма много людей, держащихся этой религіи, живетъ въ этой мѣстности, я отвѣтилъ, что подобная

просьба мнѣ весьма пріятна, но только и я вижу, что просьба идетъ не отъ всѣхъ». Поэтому, христіанамъ слѣдуетъ предоставить свободу выбора въ религіи. Весьма возможно, что здѣсь говоритъ просто тираннъ, рисующійся своимъ благородствомъ. Но нѣтъ ничего невѣроятнаго и въ томъ, что устроенная Максиминомъ демонстрація противъ христіанъ вышла такъ мизерна, что даже онъ самъ постыдился признать въ ней выраженіе общаго желанія никомидійцевъ.

Тотъ фактъ, что несмотря на подобное поджигательство со стороны государя, въ то время не произошло возбужденія народной ярости противъ христіанъ, говоритъ гораздо краснорѣчивѣе, чѣмъ самое жестокое гоненіе. Эта подробность объясняетъ намъ, какія великія нравственныя завоеванія сдѣлало христіанство въ самомъ языческомъ обществѣ. Христіане теперь имѣли дѣло уже не съ толпою подозрительною и злобною, которая видитъ въ нихъ язву человѣческаго рода и не переходитъ въ наступленіе лишь потому, что не чувствуютъ для того достаточной смѣлости, какъ это было въ самую первую эпоху существованія христіанства въ римской имперіи. Это и не тѣ люди, которымъ нужна была христіанская кровь, которые требуютъ ея съ воплями и сами предупредительно приводятъ въ движеніе противъ христіанъ аппаратъ общаго права и отъ которыхъ государство должно было защищать христіанъ, поставляя между ними и христіанами преграду въ видѣ формальнаго юридическаго процесса. Это и не то общество, въ которомъ перешедшее въ наступленіе правительство можетъ вербовать достаточно энергичныхъ союзниковъ.

Христіанство какъ религія дозволенная.

При Діоклетіанѣ правительство осталось одинокимъ въ борьбѣ съ христіанствомъ. Въ общемъ, массы оставались пассивными, и какъ только у администраціи ослабѣвала энергія, гоненіе постепенно начало затихать. Теперь языческое общество считало въ своемъ составѣ не мало такихъ, которые видѣли въ христіанахъ добрыхъ и полезныхъ гражданъ, хорошихъ друзей, заслуживающихъ защиты даже съ самопожертвованіемъ. Кровопролитіе стало непріятнымъ и общественное положеніе христіанства было настолько упрочено, что достаточно было правительству отнять свою пригнетающую руку, чтобы для христіанъ возвратились дни мирнаго процвѣтанія,

какими они пользовались уже 40 лѣтъ. Эдиктъ о свободѣ христіанъ во времена Траяна былъ бы преждевременъ. Теперь онъ былъ успѣшенъ и не могъ остаться мертвою буквой.

Первый несомнѣнный эдиктъ въ пользу христіанъ изданъ былъ 30 апрѣля 311 г. императоромъ Галеріемъ отъ его собственнаго имени и отъ имени Константина и Ликинія. «Правительство, говорится здѣсь, стремясь все устроить и упорядочить по древнимъ законамъ, не могло не обратить своего вниманія и на христіанъ, которые оставили секту своихъ предковъ и дошли до такого безумія, что стали слѣдовать не тѣмъ древнимъ учрежденіямъ, которыя установлены ихъ первыми родоначальниками, но законамъ и порядкамъ, которые каждый выдумывалъ по своему собственному произволу. Результаты правительственныхъ мѣръ вышли однако же невыгодные: нѣкоторые дѣйствительно возвратились къ древнимъ учрежденіямъ; но большинство не чтитъ надлежащимъ образомъ ни боговъ, ни христіанскаго Бога (nec christianorum Deum). Поэтому, императоры и рѣшаются объявить христіанамъ свою высочайшую милость. Пусть снова будутъ христіане (ut denuo sint christiani), пусть они составляютъ свои собранія, только бы не дѣлали ничего противозаконнаго. За эту нашу милость (indulgentiam) они должны молить своего Бога о благоденствіи нашемъ, нашего государства и о своемъ собственномъ».

Языкъ этого эдикта можетъ быть признанъ образцовымъ въ отношеніи двусмысленности. Его можно разсматривать съ психологической точки зрѣнія. Галерій, виновникъ воздвигнутаго на христіанъ гоненія, старается затушевать тотъ непріятный для правительства фактъ, что оно теперь дѣлаетъ перемѣну фронта по отношенію къ христіанству. Относительно смысла предшествующей борьбы государства съ христіанствомъ эдиктъ выражается крайне глухо. Христіане отступили отъ секты своихъ предковъ—вотъ причина гоненія. Но тождественна ли эта секта съ римскою государственною религіею? Это вопросъ, на который, повидимому, нужно отвѣчать отрицательно. А въ такомъ случаѣ выходитъ, что Галерій пустилъ въ ходъ фикцію, будто бы гоненіе вызвано крайнимъ развитіемъ сектантства въ средѣ самаго христіанства. Они уклонились отъ древнихъ учрежденій своихъ собственныхъ. Галерій какъ будто хочетъ показать, что государство никогда

ничего не имѣло противъ этого послѣдняго, противъ христіанства въ его первооснові. Такимъ образомъ, христіанство есть признанная закономъ совокупность религіозныхъ древнихъ установленій, отступать отъ которыхъ не слѣдуетъ: эта религія признается полезною для государства наравнѣ съ другими религіями. Изъ этихъ чертъ слагается античное понятіе о religio licita. За христіанствомъ признается древность, что естественно для религіознаго общества, которое существуетъ 300 лѣтъ, и, затѣмъ, христіанство признается если не національнымъ, то по крайней мѣрѣ фамильнымъ или родовымъ культомъ, насколько оно признается извѣстнымъ учрежденіемъ предковъ христіанъ. Такимъ образомъ, съ теченіемъ времени христіанство утратило свою новость, ту непріятную черту, которой римляне не терпѣли и въ каждомъ другомъ, не принадлежащемъ къ дозволеннымъ, культѣ.

Неопредѣленностью страдаетъ и заключеніе въ эдиктѣ: «ut denuo sint christiani». Прежде подъ тяжкимъ наказаніемъ запрещали дѣлаться іудеями (judaeos fieri) и христіанами. Тамъ стоитъ fieri, а здѣсь sint. Такимъ образомъ, прежнее распоряженіе оставалось въ прежней силѣ и язычникамъ нельзя было переходить въ христіанство. Значитъ этотъ эдиктъ предоставилъ христіанамъ только право на существованіе. Весьма возможно, что на почвѣ этого эдикта могли потребовать, чтобы христіане, исповѣдуя своего Бога, не обращали другихъ въ свою религію. Подобное опасеніе не было безосновательнымъ. Это видно изъ текста послѣдующаго миланскаго эдикта Константина и Ликинія въ 312 г. Императорскіе эдикты сообщались не особенно быстро. Они разсылались (предъявлялись—perfulgere) сначала префектамъ, которые отсылали ихъ низшимъ начальникамъ. Префекты сопровождали эти рескрипты своими комментаріями. Этихъ уясненій въ концѣ получалось достаточное количество. Каждый дѣйствовалъ въ предѣлахъ своей власти. Можно думать, что первый эдиктъ Галерія вызвалъ такое массивное движеніе въ пользу христіанства, что правительство сочло нужнымъ обставить этотъ переходъ нѣкоторыми условіями, чтобы воспрепятствовать распространенію христіанства.

Это обстоятельство уясняетъ намъ истинный смыслъ миланскаго эдикта 312 года. Можетъ быть, основываясь на текстѣ эдикта Галерія, который дозволялъ христіанамъ возвратиться лишь къ древнимъ учрежденіямъ, установ-

ленъ былъ строгій status quo, чтобы тѣ, которые принадлежали къ христіанству, держались его, но чтобы вновь не смѣли принимать эту религію. Текстъ этого эдикта не дошелъ до насъ въ подлинномъ видѣ. Часть его сохранилась только въ рескриптѣ на имя презида Никомидіи. На этомъ основаніи профессоръ Seeck доказываетъ, что никакого (миланскаго) эдикта 312 г. и не существовало. Тѣмъ не менѣе фактъ остается твердымъ самъ по себѣ: императоры издали эдиктъ въ Миланѣ. О содержаніи его приходится догадываться по слѣдующему эдикту миланскому 313 г.

Текстъ этого послѣдняго сполна сохранился въ довольно плохомъ переводѣ Евсевія (отчего возникаетъ трудность въ его пониманіи) и въ отрывкахъ—въ подлинникѣ у Лактанція. И если бы не было этихъ отрывковъ у Лактанція, то нѣкоторыхъ выраженій мы никогда бы и не поняли. Дѣло идетъ о пониманіи слова «αἵρεσις», которое у Евсевія обыкновенно замѣняетъ латинское слово «secta», но въ этомъ мѣстѣ отвѣчаетъ слову «conditio» у Лактанція. Значительное большинство историковъ склоняется къ тому, что въ данномъ случаѣ истинный смыслъ слова «αἵρεσις» данъ въ словѣ conditio у Лактанція въ томъ значеніи, что подъ этимъ нужно понимать «условія», которыми обусловлено принятіе христіанства.

Такимъ образомъ выясняется, что отличіе эдикта 312 года отъ миланскаго же эдикта 313 года состояло въ томъ, что въ первомъ категорично упомянуты были различныя условія для принятія христіанства, которыя послѣднимъ эдиктомъ отмѣняются. Августы—Константинъ и Ликиній въ 313 году, свидѣвшись въ Миланѣ, сочли нужнымъ предоставить и «христіанамъ и всѣмъ другимъ полную свободу (liberam potestatem) слѣдовать той религіи, какой кто можетъ и какую считаетъ для себя наилучшею, чтобы всякое божество, какое только есть на небесномъ престолѣ, было милостиво и благосклонно къ нимъ и всѣмъ нашимъ подданнымъ». Говорится объ общей свободѣ вѣроисповѣданія для всѣхъ подданныхъ. Но такъ какъ рѣшается вопросъ собственно о христіанахъ, то съ особеннымъ удареніемъ императоры не разъ возвращаются къ той мысли, что отнынѣ христіане не будутъ подвергаться никакому притѣсненію, что имъ дается полная свобода (liberam absolutamque facultatem) слѣдовать своей вѣрѣ. Для всѣхъ другихъ предоставляется полное и открытое право выбора между существующими религіями. Въ частности, сдѣ-

лано было распоряженіе о безвозмездномъ возвращеніи христіанамъ мѣстъ богослужебныхъ собраній, конфискованныхъ въ послѣднее гоненіе. Если же они окажутся проданными въ частныя руки, то настоящіе собственники могутъ требовать себѣ вознагражденіе не отъ христіанъ а отъ казны, въ размѣрѣ той суммы, которую они заплатили.

Такимъ образомъ закончилась трехсотлѣтняя эпоха гоненій на христіанъ со стороны язычниковъ, закончилась со славою для новой религіи и съ позоромъ для язычества. Ставъ, наконецъ, на точку чисто религіознаго воззрѣнія, что религія должна быть свободна, императоры положили предѣлъ эпохѣ долговременнаго преслѣдованія христіанъ. Христіанство окончательно признано религіею дозволенною наравнѣ со всѣми другими культами, существовавшими въ римской имперіи. Христіанамъ обезпечивается дальнѣйшая свобода существованія и дозволяется всѣмъ безпрепятственный переходъ въ эту религію; слѣдовательно, дается все то, что только для христіанъ было желательно. Язычество дало ясное свидѣтельство своей внутренней несостоятельности, потомучто духовной силѣ своего противника противопоставляло внѣшнюю силу и на его завоеванія отвѣчало оружіемъ государственной власти, пользуясь установившимся у государственныхъ людей предразсудкомъ, что римская имперія не можетъ существовать безъ римскаго язычества. Противъ христіанства выдвинуты были и самыя темныя силы, въ видѣ предразсудковъ массы и деморализованныхъ инстинктовъ, и романистическія стремленія лучшаго цвѣта имперіи, государей, оживленныхъ высшими идеалами нравственными и политическими. Такой разнородный составъ противниковъ христіанства лишь возвышаетъ значеніе одержанной имъ побѣды. Но само язычество, какъ религія въ собственномъ смыслѣ, во время борьбы оставалось какъ бы внѣ строя и лишь отъ времени до времени являлось на сцену для того, чтобы натравливать на своихъ противниковъ ярость языческихъ массъ. Поэтому, только языческая религія и пострадала отъ объявленія христіанства религіею дозволенною.

Нѣкоторые полагаютъ, что эдиктомъ Константина христіанство было сдѣлано религіею государственною. Но это противорѣчитъ ясному и точному тексту эдикта. Эдиктъ не признаетъ никакой религіи въ государствѣ господствующею. У язычниковъ не были отняты тѣ привилегіи, которыя дѣлали

на практикѣ ихъ религію господствующею. Эдиктомъ предоставлялась всѣмъ полная свобода вѣроисповѣданія. Самъ Константинъ желалъ оставаться на нейтральной почвѣ. Но для личности это невозможно. Константинъ имѣлъ дѣтей, и ему нужно было дать имъ воспитаніе въ томъ или иномъ духѣ. Онъ далъ имъ христіанское воспитаніе, и хотя они не были крещены, однако принадлежали къ христіанской церкви. Такимъ образомъ, равновѣсіе было нарушено. Всякому стало ясно, что христіанство сдѣлалось религіею государя, а для весьма многихъ личныя воззрѣнія императора могли имѣть большое значеніе. И хотя Константинъ Великій до самой смерти носилъ титулъ «pontifex maximus» и послѣ смерти былъ объявленъ богомъ, однако, когда онъ былъ послѣдній разъ въ Римѣ, онъ достаточно показалъ всѣмъ, какой религіи онъ держится.

II. Апологіи христіанства и языческая полемика.

Борьба христіанской церкви противъ языческаго государства закончилась со славою на почвѣ фактической. Мы имѣемъ дѣло, прежде всего, съ однимъ изъ средствъ христіанской борьбы—противопоставленіемъ юридической сторонѣ стороны чисто нравственной, мученичества. Были и другіе способы борьбы—борьба силой мысли въ апологіяхъ христіанскихъ.

Обычно апологіи дѣлятъ на судебныя и несудебныя. Послѣднія обращались непосредственно къ общественному мнѣнію. Судебныя фактически не достигали цѣли, какъ не достигаютъ цѣли рѣчи адвокатовъ, когда кліентовъ ихъ, не смотря на блестящую защиту, обвиняютъ. Но и подобныя рѣчи могутъ достигать высокихъ цѣлей, когда рѣчь идетъ касательно области идей. Поэтому и судебныя апологіи имѣютъ въ сущности такой же характеръ, какъ и несудебныя: онѣ были одной изъ формъ обращенія къ общественному мнѣнію. Если онѣ и были адресованы императору, то это было только средствомъ обратить на нихъ вниманіе общества, и мы не должны смущаться надписаніями имени императора. Въ настоящее время человѣкъ, желающій обратить вниманіе общества на извѣстную мысль, пишетъ статью и помѣщаетъ ее въ газету. Въ то время не было подобныхъ средствъ общенія съ культурными умами.

Человѣкъ, желавшій провести ту или другую мысль, писалъ λόγος и надписывалъ его именемъ императора. Большею частью эти λόγοι не произносились предъ императоромъ, но ими имѣлось въ виду произвести впечатлѣніе на общественное мнѣніе. И апологіи, хотя медленно, но вѣрно достигали своей цѣли: онѣ знакомили общество съ христіанствомъ и разрушали предразсудки и предубѣжденія общества противъ христіанъ.

Съ своей стороны язычество противопоставило христіанству не одну силу государства, но и силу культурную. Эта сила выразилась въ двухъ направленіяхъ—отрицательномъ и положительномъ. Отрицательное направленіе состояло въ критикѣ и опроверженіи тѣхъ или другихъ трудовъ христіанскихъ писателей. Кромѣ этой отрицательной работы въ языческомъ мірѣ была и положительная, выразившаяся въ гносисѣ или, какъ принято выражаться, въ гностицизмѣ.

Христіане должны были завоевать себѣ право, чтобы ихъ считали не только не вредными, полезными гражданами, но и носителями высокихъ идей. Такихъ идей на первыхъ порахъ языческая интеллигенція за христіанствомъ не признавала. Тацитъ третируетъ христіанъ съ этой стороны очень низко, видитъ въ нихъ отребье человѣческаго рода, и если стоитъ за человѣческія отношенія, то только потому, что Неронъ обнаружилъ по отношенію къ нимъ безпричинную тираннію. Онъ обвиняетъ христіанъ въ ненависти къ человѣческому роду (odium generis humani). Не лучшаго мнѣнія о христіанахъ и Плиній Младшій (правитель Виѳиніи). Увидѣвъ, что въ христіанствѣ нѣтъ ничего преступнаго и подлежащаго наказанію, онъ не нашелъ въ немъ и ничего положительнаго, нашелъ только суевѣріе и грубость, которыя они отстаиваютъ съ такимъ упорствомъ. Равнымъ образомъ и Марку Аврелію не нравилось то воодушевленіе, съ которымъ христіане шли на смерть. Онъ видѣлъ въ этомъ мелодраму безъ театральныхъ подмостковъ. Если ужъ такого мнѣнія держались о христіанахъ люди образованные и философы, то что говорить о простомъ народѣ, среди котораго вращались о нихъ представленія самыя чудовищныя? Распространяемые въ народѣ слухи находили иногда довѣріе и въ интеллигенціи (Фронтонъ, Цецилій Наталій). Извѣстно въ новой литературѣ найденное въ Римѣ изображеніе на стѣнѣ распятія осла съ надписью: «Алексаменъ молится богу» (Αλεξαμενος σεβετε[αι] θεον).

Однако, если такъ было еще во вторую половину II-го

вѣка на западѣ, на греческомъ востокѣ уже замѣчается извѣстнаго рода перемѣна подъ вліяніемъ ознакомленія съ христіанствомъ. Одновременно съ Маркомъ Авреліемъ Кельсъ пишетъ противъ христіанъ «Истинное слово» (Λόγος ἀληθής), затерявшееся, но возстановленное почти въ цѣломъ видѣ по полемическому сочиненію Оригена. Здѣсь Кельсъ становится на общегосударственную точку зрѣнія, третируетъ христіанъ какъ заговорщиковъ. И Оригенъ принимаетъ смѣлость признать христіанъ заговорщиками, но самыми высокими, благодѣтельными, смотритъ на этотъ заговоръ, какъ на попытку цивилизованныхъ лицъ просвѣтить варваровъ. Кельсъ третируетъ христіанъ презрительною насмѣшкою, не признаетъ за ними никакой миссіи. Онъ находитъ, что каждая религія должна имѣть свою исторію и считаетъ посягательство на такую религію тяжкимъ преступленіемъ. Но христіанство, говоритъ онъ, не имѣетъ давности, исторіи также не имѣетъ: оно, поэтому, и есть только возстаніе, вышедшее изъ самаго дурного источника—іудейства и стоящее даже ниже его, потому что іудейство держится національностью, а христіанство унаслѣдовало только одну національную черту іудеевъ—склонность къ бунтамъ, несогласіямъ. Онъ отстаивалъ законное право на существованіе другихъ религіозныхъ культовъ и не признавалъ за христіанствомъ исключительнаго права на существованіе. Если, говоритъ онъ, христіанство указываетъ на чудеса, то о чудесахъ разсказываютъ и другія религіи (есть сказанія о неплодныхъ, получавшихъ дѣтей во снѣ). Почему же вѣрить одному христіанству? Въ дѣйствительности христіанство даетъ въ культурномъ отношеніи такъ мало, что заимствовать у него нечего. Въ религіозномъ отношеніи оно даетъ неправильныя понятія о воплощеніи, о воскресеніи и т. п. Въ нравственномъ же отношеніи оно не безукоризненно, потому что обращается съ проповѣдью только къ грѣшникамъ, какъ будто праведники виноваты только потому, что они не грѣшники. А высокія нравственныя положенія возвѣщены еще Платономъ и сдѣлались общимъ культурнымъ достояніемъ. Все ученіе христіанства—плодъ обмана. Такъ, Кельсъ показываетъ уже знакомство съ христіанскимъ ученіемъ, хотя и не изъ чистаго источника почерпаетъ свѣдѣнія о немъ.

Около 211 года Флавій Филостратъ пишетъ біографію Аполлонія Тіанскаго, пиѳагорейскаго мудреца, въ которой можно находить многія черты изъ жизни Іисуса Христа. Фи-

лострат пытается создать полуромань, полумиѳ. Аполлоній представляется здѣсь чудотворцемъ, путешествующимъ съ проповѣдью по разнымъ странамъ. Такимъ образомъ, язычество сознало нужду въ такомъ идеалѣ, который былъ бы конкретнымъ выраженіемъ того, чего язычество не представляло на самомъ дѣлѣ.

Въ концѣ третьяго вѣка противъ христіанства выступилъ Порфирій, высокій и сильный въ свое время умъ, консерваторъ по своему направленію. Онъ пишетъ «15 словъ противъ христіанъ» (Κατὰ χριστιανῶν λόγοι ιέ) и здѣсь въ сравненіи съ Кельсомъ представляетъ шагъ впередъ. Если Кельсъ вынужденъ былъ познакомиться съ христіанствомъ по разнымъ сочиненіямъ безъ разбора, то Порфирій дѣлаетъ иначе. Онъ изучаетъ Священное Писаніе, старается побѣдить христіанъ на ихъ почвѣ, ищетъ мнимыхъ противорѣчій, хочетъ разбить вѣру христіанъ, доказать ея несостоятельность. Порфирій находитъ противорѣчіе въ томъ, что Христосъ отказывается идти на праздникъ Пасхи, а потомъ идетъ. Онъ дѣлаетъ упрекъ, что въ священныхъ книгахъ Ветхаго Завѣта говорится объ учрежденіи жертвъ на вѣчное время, а христіане ихъ отмѣнили. Особенно Порфирій вооружается противъ книги пророка Даніила, говоритъ, что она написана не во времена персидскаго плѣна, а во времена Антіоха Епифана, и по своему содержанію представляетъ много ложнаго. Она, говоритъ Порфирій, написана для того, чтобы возбудить упавшій духъ евреевъ, почему и указываетъ имъ на славное будущее, и пока пророкъ стоитъ на исторической почвѣ, онъ предсказываетъ успѣшно, но послѣ Антіоха Епифана его предсказанія оказываются неправильными. Это воззрѣніе на христіанство не отрицательное только, но, прежде всего, критическое. Порфирій различаетъ между христіанскими книгами два слоя: въ однихъ — ученіе Спасителя, въ другихъ — апостоловъ. Ученіе Христа, по нему, таково, что язычники съ нимъ могутъ согласиться: Онъ самъ стоялъ на національной почвѣ, чтилъ боговъ и Себя признавалъ возлюбленнымъ отъ Бога человѣкомъ, а Его послѣдователи стали признавать Его воплотившимся Богомъ. Порфирій хотѣлъ продолжать дѣло Кельса съ положительной стороны. Такую задачу имѣетъ его сочиненіе: «О философіи оракуловъ» (Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας), гдѣ онъ утверждаетъ, что, на основаніи изреченій боговъ, можно составить такую богословскую систему, въ которой не будетъ ни противорѣчій,

ни недостатковъ. Такимъ образомъ, язычество высказалось за компромиссъ съ христіанствомъ, стало стремиться реорганизовать его, чтобы быть въ состояніи выдержать борьбу съ нимъ.

Около 300 г. Іероклъ, правитель Виѳиніи, пишетъ уже не противъ христіанъ, а миролюбивыя «Слова къ христіанамъ». (Λόγοι φιλαλήθεις πρὸς τοὺς χριστιανούς). Это сочиненіе не дошло до насъ и сохранилось только въ отрывкахъ въ нѣкоторыхъ апологетическихъ сочиненіяхъ христіанъ. Онъ старается отстоять язычество противъ христіанства на его почвѣ и противопоставляетъ Христу Аполлонія Тіанскаго. По его воззрѣнію, между ними существуетъ такое сходство, что совершенно возможно существованіе христіанства рядомъ съ язычествомъ.

Такимъ образомъ, здѣсь движеніе умовъ совершило полный оборотъ въ отношеніи къ христіанству. Оно началось презрѣніемъ, отрицаніемъ христіанства, его состоятельности предъ разумомъ, затѣмъ посвятило ему нѣсколько болѣе вниманія, и, увидѣвъ какъ трудно оспаривать это воззрѣніе, кончило совершеннымъ признаніемъ его, съ требованіемъ лишь реформы какъ отъ язычества, такъ и отъ христіанства, и проведеніемъ различія между ученіемъ Христа и апостоловъ, а въ лицѣ Іерокла отказалось и отъ реформы, требуя только соединенія съ язычествомъ. Но христіанство не принимало подобнаго предложенія, требовало того, чего не могло понять язычество, хотѣло быть религіей всемірной. Понятно, поэтому, почему Іероклъ сдѣлался однимъ изъ возбудителей гоненія на христіанъ и измышлялъ даже утонченныя казни. Такимъ образомъ, язычество, въ лицѣ его, признало невозможнымъ бороться съ христіанствомъ на его почвѣ и прибѣгло опять къ гоненіямъ, требуя компромисса, на что не соглашалось христіанство.

III. Борьба христіанства съ языческою мыслію въ формѣ гносиса.

Гораздо опаснѣе для христіанства была борьба съ язычествомъ въ другой формѣ, когда язычество шло на компромиссъ такъ охотно, что утаило въ душѣ мысль о реформѣ христіанства. Одна часть язычниковъ, поддаваясь господствовавшему тогда стремленію пріобрѣсть истину посредствомъ выбора и

сліянія элементовъ разныхъ системъ, приняла христіанство. Эта часть языческаго общества должна считаться наиболѣе религіозной. Но это вступленіе язычниковъ-синкретистовъ въ христіанство было вступленіемъ соглядатаевъ съ намѣреніемъ перестроить по своему и захватить въ свои руки христіанскій лагерь. Эти язычники думали, что они нисколько не обязаны съ вступленіемъ въ христіанство оставлять свои прежнія теоріи, напротивъ, думали правильно истолковать и понять при помощи ихъ христіанство въ высокомъ совершенномъ смыслѣ. Ихъ точка зрѣнія совпадала съ точкой зрѣнія Порфирія. Но отличительная черта ихъ та, что въ то время какъ Порфирій отрицательно относился къ аллегорическимъ толкованіямъ христіанскаго Св. Писанія и утверждалъ, что христіане не понимаютъ Ветхаго Завѣта, эти язычники, наоборотъ, надѣялись, что какъ язычество путемъ аллегоріи можетъ быть истолковано въ смыслѣ болѣе совершенномъ, такъ и христіанство. Отсюда и получаетъ начало то движеніе, которое извѣстно въ церковной исторіи подъ именемъ гносиса и которое хотѣло истолковать христіанство въ смыслѣ философскомъ.

Гносисъ явился уже не какъ опытъ полемики, а какъ опытъ примиренія язычества съ христіанствомъ: интеллигентные язычники предлагали христіанству соглашеніе. Безспорно, что язычники были согласны признать христіанство въ тѣхъ или другихъ формахъ, языческая религія и культура не хотѣли лишь признать исключительнаго права христіанства на обладаніе истиной. Гносисъ утверждалъ возможность компромисса между язычествомъ и христіанствомъ, если послѣднее безпристрастно отнесется къ язычеству и возьметъ, что у него есть лучшаго. Христіанство подобнаго компромисса не допускало. Опасность гносиса, какъ такой полувѣры, была безспорно велика, и лишь странность его формы не позволяетъ намъ замѣчать этой опасности, потому и кажется страннымъ, что свѣтлые умы христіанства опровергали гностическія теоріи, которыя душатъ сами себя своею нелѣпостью. Опасность гносиса заключалась въ томъ, что онъ говорилъ языкомъ болѣе понятнымъ, чѣмъ христіанство, и язычникъ долженъ былъ отдать предпочтеніе первому. Гносисъ конкуррировалъ съ христіанствомъ и покорялъ себѣ представителей языческой мысли. На христіанство гностики смотрѣли какъ на ученіе несостоятельное именно потому, что признавали себя компетентными въ рѣшеніи высшихъ вопросовъ, подчиняясь авторитету фи-

лософовъ. Если бы Гегель отозвался о чемъ-либо съ пренебреженіемъ, то это произвело бы большее вліяніе на умы, чѣмъ самая его философія. Его понимали далеко не всѣ, но передъ его авторитетомъ преклонялись весьма многіе. Знать, что Гегель относился къ тому или другому мнѣнію отрицательно, значило знать, что это мнѣніе не состоятельно. Точно также и гносисъ могъ производить такое же вліяніе, не ограничиваясь сферой своего непосредственнаго распространенія.

1. Происхожденіе и общій характеръ гносиса.

Временемъ расцвѣта гностическихъ системъ былъ второй вѣкъ христіанства. Первые слѣды гносиса восходятъ ко временамъ апостоловъ, а послѣдніе ясные слѣды его теряются въ VI-мъ вѣкѣ. Зародившись при единственныхъ въ исторіи условіяхъ въ эпоху необыкновеннаго разложенія религіозно-философской мысли, гностицизмъ развернулся въ удивительномъ разнообразіи системъ, представляющихъ самыя причудливыя сочетанія отрывковъ греческой философіи и миѳологическихъ формъ и религіозныхъ вѣрованій египетскихъ и восточныхъ. Это богатство системъ, разнообразіе въ ихъ построеніи, рѣшительно не поддаются анализу дѣйствительно философскому. По крайней мѣрѣ всѣ опыты классификаціи ихъ или слишкомъ общи, или произвольны, или, наконецъ, представляютъ простое описаніе гностическихъ системъ. Даже существенные признаки, общіе всѣмъ гностическимъ системамъ, установить довольно трудно, и гностическій характеръ каждой изъ этихъ системъ узнается скорѣе практически по опыту [1]).

Уже давно положено было начало синкретизму въ классическомъ мірѣ. Прежніе философскіе опыты были

[1]) Этимъ объясняется возможность такой попытки измѣнить существующую точку зрѣнія на гностицизмъ, какую сдѣлалъ, напримѣръ, Циглеръ [H. Ziegler, Irenäus der Bischof von Lyon. Berlin 1871]. Онъ, какъ нѣкоторые другіе, проводилъ ту мысль, что сущность гностицизма заключается не въ матеріальной, а въ формальной сторонѣ его, именно въ гносисѣ, въ вѣдѣніи, въ его противоположеніи вѣрѣ. Но этотъ взглядъ теперь, кажется, оставленъ. Справедливо указываютъ на то, что возможенъ церковный высшій гносисъ, на который указываетъ ап. Павелъ въ 1 Кор. VIII, 1, XII, 8, и если чѣмъ еретическій гносисъ отличенъ отъ церковнаго, такъ это тѣмъ, что онъ всю силу своей спекуляціи направилъ не на то, чтобы найти истину, содержащуюся въ положительномъ вѣроученіи, а на то, чтобы уйти отъ нея. Слѣдовательно, сущность гностицизма должна заключаться въ его содержаніи.

опыты чисто національные. Значеніе древнѣйшей философіи, конечно, имѣетъ философія грековъ; философія римлянъ была просто подражательнаго характера. Греки и римляне представляли два культурные народа, которые, не смотря на взаимный политическій антагонизмъ, не отказывали другъ другу въ культурномъ признаніи и смотрѣли на другіе народы, какъ на варваровъ. Со времени появленія христіанства наступаетъ поворотъ философской мысли. По мѣрѣ того какъ чисто философская мысль слабѣла и теряла свое обаяніе надъ умами, все сильнѣе развивалась потребность въ другихъ положительныхъ опорахъ для знанія; ихъ стали искать въ религіозныхъ представленіяхъ собственныхъ и теософіи востока—колыбели человѣчества. Начали предполагать, что востокъ хранитъ сокровища мудрости. Это открыло дорогу разнымъ астрологамъ, звѣздочетамъ, гадателямъ, халдеямъ и пр. И такъ какъ чувствовалось различіе между лучшимъ достояніемъ своей собственной философіи и положительнымъ религіознымъ ученіемъ, такъ какъ эти два фактора человѣческаго знанія иногда противорѣчатъ другъ другу, то явилась нужда въ искусственномъ ихъ соглашеніи посредствомъ ихъ перетолкованія. Этотъ синкретизмъ повторился и въ области чисто религіозной. Вѣра въ греко-римскихъ боговъ, сдѣлавшаяся слишкомъ привычною греко-римскому человѣчеству и утратившая свое религіозное обаяніе, открывала возможность распространенія на почвѣ греческой и итальянской культовъ чисто восточныхъ, которые обаятельно дѣйствовали на умы, заинтересовывая своею предполагаемою цѣлостностью, своимъ часто острымъ, оригинальнымъ обаяніемъ.

Но что всего любопытнѣе, тотъ же синкретизмъ повторился даже на іудейской почвѣ. Пораженная дотолѣ неизвѣстнымъ богатствомъ греческой мысли, іудейская философія стремится усвоить ее, оправдавъ ея содержаніе изъ самыхъ священныхъ книгъ своихъ. Филонъ и попытался найти въ нихъ все, что было лучшаго въ греческой философіи. Пріемъ употребленъ тотъ же, что практиковался и между александрійскими философами, — аллегорическое толкованіе. Вѣроятно въ первый же вѣкъ христіанства и на чисто еврейской почвѣ сдѣлана попытка создать цѣлое міровоззрѣніе, въ которомъ космологія и богословіе выводились изъ одного начала: это—еврейская каббала. Восточные элементы здѣсь преобладаютъ надъ греческими. Это отражается на самой

формѣ построенія. Филонъ философствуетъ еще на греческій образецъ, какъ ни богато его ученіе конкретными образами, сквозь нихъ просвѣчиваетъ ясно содержаніе отвлеченной мысли. Каббалисты философствуютъ по восточному: идеи превращаются въ реальныя существа, генетическое развитіе мысли переходитъ въ процессъ теогоніи.

Основная причина всего сущаго есть безграничное, безпредѣльное (ên sôf). Первый человѣкъ (adam kadmôn) есть первая реализація этого безграничнаго. Изъ этого концентрированнаго свѣта проистекаютъ 4 міра (ûlamîm, αἰῶνες): 1) міръ эманаціонный, какъ чистѣйшее раскрытіе содержанія первочеловѣка; затѣмъ 2) міръ сотворенный, истеченіе изъ міра эманаціоннаго, но еще совершенно духовное; изъ второго міра происходитъ 3) третій міръ—сформированный, міръ нематеріальныхъ, но уже индивидуальныхъ субстанцій (ангеловъ); онъ въ свою очередь производитъ 4) міръ созданный, міръ измѣняемыхъ, содержащихся въ пространствѣ матеріальныхъ сущностей. Всѣ эти четыре міра распадаются еще на 10 сферъ (sefirôt) и каждая изъ этихъ сферъ представляетъ какой-нибудь предикатъ Божества, соотвѣтствуетъ какому-нибудь изъ 10 именъ Божества, какому-нибудь ангельскому чину, какой-нибудь части мірового пространства и какому-нибудь члену человѣческаго организма и, наконецъ, одной изъ 10 заповѣдей. Такъ, напримѣръ, первыя три сферы, составляющія эманаціонный міръ, представляютъ первотройственность божественныхъ опредѣленій: вѣнецъ, разумъ и премудрость. Они же представляютъ собою, такъ сказать, существенное выраженіе божественнаго самосознанія, означаемаго именами Ehjeh, Iah, Jehovah. Эти первые три міра представляютъ собою затѣмъ въ міровомъ пространствѣ небо, тогда какъ послѣдніе представляютъ собою 7 планетъ. Этотъ же міръ эманаціонный занимаетъ голову и плечи въ первоадамѣ и прообразуетъ три первыя заповѣди. Совокупность всѣхъ этихъ сферъ есть «шехина», конкретнѣйшая форма проявленія Божества, графически представляемая или въ видѣ человѣческой фигуры или въ видѣ дерева. Вмѣстѣ съ тѣмъ каждый изъ міровъ осуществляется въ своемъ особенномъ Адамѣ, такъ что изъ перваго Адама происходятъ еще три Адама — Адамъ сотворенный, Адамъ сформированный и Адамъ созданный (Быт. I, 27; II. 7: I, 26). Каждый Адамъ въ свою очередь раздѣляется на 10 сферъ съ особыми ангелами-представителями.

Такимъ образомъ, синкретизмъ въ мірѣ классической философіи, подготовившій неоплатоническую систему, синкретизмъ въ греко-римской религіи, породившій смѣшеніе ея съ восточными культами, іудейская религіозная философія въ Александріи и каббала въ Палестинѣ—таковы процеденты гностицизма въ началѣ христіанской эры.

Причины появленія гносиса въ христіанской формѣ были тѣ же, которыми объясняется появленіе синкретизма на почвѣ языческой и іудейской. Въ гностикахъ мы имѣемъ дѣло съ людьми, которымъ были дороги нравственно-религіозные интересы. Это были люди съ потребностію вѣры, которая и увлекла ихъ на сторону лучшей существующей религіи, но вмѣстѣ съ тѣмъ это были люди науки. Ихъ философское развитіе заставляло ихъ искать цѣльнаго міросозерцанія, они пытаются создать такую систему, которая обнимала бы всѣ стороны человѣческаго знанія въ смыслѣ знанія философскаго и отвѣчала бы на вопросы богословскіе и космологическіе.

Что это были люди религіи, это обнаруживается уже въ самой внѣшней формѣ гносиса. Себѣ за образецъ они брали не столько философскія школы, тогда существовавшія, сколько языческія мистеріи. Въ самомъ дѣлѣ гносисъ представляетъ собою ту интересную сторону, до сихъ поръ еще мало освѣщенную, что онъ былъ языческою мистеріею на христіанской почвѣ. Явленіе гносиса представляетъ близкую аналогію съ тѣмъ, что мы наблюдаемъ въ позднихъ системахъ греческой философіи: путемъ созерцаніи, экстаза даже, думали вѣрнѣе достигнуть высшихъ цѣлей знанія, чѣмъ посредствомъ мышленія (гносиса въ собственномъ смыслѣ). Называя себя гностиками, представителями вѣдѣнія, гностики понимали однако подъ этимъ вѣдѣніемъ не собственно мышленіе отвлеченное или мышленіе научное. Они думали этого знанія достигнуть путемъ религіознымъ. Не самое мышленіе, не личное усиліе человѣка дѣлаетъ его гностикомъ, а вступленіе въ извѣстное гностическое общество, входъ въ которое отверстъ только чрезъ различные религіозные обряды. Во всѣхъ, насколько онѣ извѣстны, гностическихъ сектахъ, существовали особые обряды посвященія, отчасти напоминавшіе христіанскія таинства. Употребляли наприм. крещеніе и помазаніе иногда въ своеобразныхъ формахъ, напоминавшихъ о нѣкоторыхъ языческихъ культахъ. У нѣкоторыхъ гностиковъ принятіе новопоступающихъ въ ихъ общество совершалось посредствомъ введенія ихъ въ

освѣщенный, убранный брачный чертогъ, который служитъ символомъ разрѣшенія мрачнаго состоянія даннаго міра въ той гармоніи, которую предлагалъ гносисъ. Самая форма устройства гностическихъ сектъ, ихъ управленіе, точно также напоминаетъ собою различныя, существовавшія у грековъ и римлянъ религіозныя общества, такъ называемые θίασοι.

Точно также формы, въ которыхъ гносисъ предлагалъ свое ученіе, напоминаютъ тѣ, которыя существовали у язычниковъ. Извѣстно, что когда человѣкъ обращается къ таинственному, то самая таинственность средствъ, которыми онъ ищетъ достигнуть своей цѣли, представляется наиболѣе отвѣчающею данной задачѣ. Этимъ, можетъ быть, объясняется тотъ фактъ, что во всѣхъ случаяхъ, когда человѣкъ думалъ обращаться къ невѣдомой естественной или сверхъестественной силѣ, онъ употреблялъ непонятныя въ нѣкоторыхъ подробностяхъ заклинательныя формулы, такъ что нѣкоторые заговоры сохранили на себѣ печать глубокой древности, ведущей начало еще отъ времени ассирійско-вавилонской цивилизаціи. Во всякомъ заговорѣ есть какія-нибудь непонятныя имена. Напр. даже въ странѣ древней мудрости, Египтѣ, въ заговорахъ пользовались большимъ кредитомъ имена еврейскія: есть египетскія чисто языческія причитанія, въ которыхъ на ряду съ египетскими словами встрѣчаются еврейскія названія: Саваоѳъ, Адонаи. Практика гностиковъ въ этомъ отношеніи чрезвычайно похожа на пріемы волшебниковъ: и у гностиковъ сирійскія фразы и различныя еврейскія слова пользуются большимъ кредитомъ. Многія напр. еврейскія слова употребляются здѣсь для обозначенія извѣстнаго положенія или извѣстнаго обнаруженія духовной жизни въ догматическихъ системахъ гносиса. Особенно священныя молитвы въ нѣкоторыхъ гностическихъ сектахъ сочинены были на сирійскомъ языкѣ, и это, по убѣжденію вождей гносиса, производило особенно сильное впечатлѣніе на присутствовавшихъ; слова совершенно непонятныя, казалось, открывали особенно удобную дверь въ таинственную область неизвѣстнаго.

Но подлѣ религіозныхъ потребностей стояли потребности философскія. Желая разрѣшить проблемы, представляемыя жизнію, и богословскія и частью космологическія, гностики ввели въ кругъ своего аппарата и христіанскія воззрѣнія. Но при этомъ положительное содержаніе христіанской религіи представлялось имъ узкимъ. Оно давало отвѣты на вопросы рели-

гіозно-нравственные, но оставляло въ сторонѣ вопросы чисто космологическіе, или, по крайней мѣрѣ, рѣшало ихъ не въ той формулѣ, въ какой привыкла рѣшать ихъ наука этой эпохи. На исконный и существенный вопросъ философіи, какимъ образомъ изъ безконечнаго произошло конечное, матеріальный міръ отъ духовнаго, христіанство предлагало идею свободнаго творенія изъ ничего и притомъ въ формѣ настолько простой, что здѣсь религія и по самому содержанію и по изложенію расходилась съ философскою постановкою этого вопроса, такъ какъ философія плохо мирилась съ идеею творенія, представлявшеюся ей логическимъ противорѣчіемъ, потому что изъ ничего ничего не бываетъ.

Положеніе философствующихъ умовъ I и II вв. въ подобныхъ вопросахъ, несмотря на рѣзкое различіе въ формѣ, въ сущности было то же, что современное намъ положеніе такъ называемаго посредствующаго богословія, которое хочетъ установить полное соотвѣтствіе между чисто богословскимъ воззрѣніемъ и естественнонаучными или всякими другими научными гипотезами. Какъ гностики, такъ и современные посредствующіе богословы не желаютъ жертвовать ни религіозною вѣрою, ни философски-научнымъ убѣжденіемъ. Нужно было слѣдовательно согласить ихъ между собою во что бы то ни стало. Этого можно было достигнуть двумя путями: или въ самомъ положительномъ вѣроученіи, въ книгахъ Св. Писанія, найти тотъ философско-научный смыслъ, какой для гностиковъ или посредствующихъ богослововъ сталъ дорогъ, или же въ крайнемъ случаѣ поискать такого принципа, который освобождалъ бы человѣка отъ авторитета буквы Св. Писанія. Извѣстно, какъ въ данномъ случаѣ поступаютъ современные посредствующіе богословы. Если шестидневное твореніе представляется не научнымъ съ геологической точки зрѣнія, то можно слово jôm попытаться понимать не въ буквальномъ смыслѣ, и тогда мы будемъ имѣть дѣло съ цѣлыми геологическими періодами, которые можно растянуть въ цѣлые милліоны лѣтъ. Можно въ извѣстныхъ мѣстахъ подмѣтить благопріятныя фразы, отвѣчающія, повидимому, дарвиновской теоріи происхожденія видовъ (Быт. I, 20, 24), а въ концѣ концовъ всегда остается возможность признать, что Св. Писаніе въ данномъ случаѣ говоритъ только языкомъ человѣческимъ, что Моисей писалъ не для астрономовъ и геологовъ, а для современныхъ ему евреевъ. Тогда первая глава Бытія не будетъ

имѣть того значенія, чтобы изъ за нея становилась неизбѣжною борьба съ современнымъ естествовѣдѣніемъ. Методъ богослововъ посредствующаго направленія, насколько возможно, строго-научный. Во всѣхъ своихъ пріемахъ, въ филологіи, критикѣ и экзегезѣ, они хотятъ стоять на уровнѣ современной науки.

Но совершенно также для своего времени поступали и гностики. Они во-первыхъ, въ Св. Писаніи, принятомъ отъ христіанъ, по крайней мѣрѣ въ отдѣльныхъ его частяхъ, постарались отыскать свое любимое ученіе, какъ это прежде дѣлалъ Филонъ, и успѣли въ этомъ посредствомъ аллегорическаго толкованія. Для того времени этотъ экзегетическій пріемъ казался столь же строго научнымъ, какъ теперь, напр., сличеніе текстовъ и филологическія изысканія. Этотъ пріемъ даже прежде Филона примѣнялся къ дѣлу уже языческими александрійскими учеными. Широкое примѣненіе его имѣетъ мѣсто въ толкованіяхъ Оригена, который иногда доходилъ до такихъ объясненій, что вѣрить въ правдоподобность ихъ теперь казалось бы наивнымъ. Все это показываетъ, что въ ту эпоху аллегорическое толкованіе пользовалось полнымъ кредитомъ. Подъ покровомъ буквы они отыскивали таинственный и, повидимому, болѣе глубокій смыслъ, чѣмъ смыслъ буквальный, не стѣсняясь тѣмъ, что этотъ таинственный смыслъ предлагается только отрывочно, такъ что предполагаемыя возвышенныя идеи излагаются такъ, что внутренней связи между ними невозможно отыскать.

Но одного аллегорическаго толкованія Св. Писанія все же было слишкомъ недостаточно для того, чтобы построить всѣ гностическія системы. Поэтому гностики, въ противовѣсъ буквѣ Св. Писанія христіанъ, пользуются своими апокрифическими памятниками, какъ источниками высшаго порядка, въ которыхъ содержалось тайное эсотерическое, слѣдовательно самое чистое, ученіе апостоловъ и другихъ лицъ. Почти каждая гностическая школа основывалась на подобныхъ апокрифахъ. Такъ напр. василидіане производили свое ученіе отъ ап. Матѳія и Главкія, герменевта Петрова, валентиніане отъ Теодада, ученика ап. Павла, офиты ссылались на ученіе Іакова, брата Господня, Юстинъ—на книгу Варуха, каиниты—на евангеліе Іуды.

Что касается формы, въ которую гностики облекали свои воззрѣнія, то она, конечно, тѣснѣе примыкаетъ къ восточнымъ теософическимъ миѳамъ, чѣмъ къ греческой

философіи. Для насъ—признать гносисъ, какъ философію, кажется страннымъ. Онъ распространялся не въ видѣ философскихъ трактатовъ. Скорѣе это были опыты поэтическаго изложенія, не философскія системы, а религіозныя эпопеи. Но всякое время знаетъ свои исключительныя формы изложенія. Въ наше время кажутся весьма интересными опыты изложенія естественно-научныхъ истинъ въ сочиненіяхъ Жюля-Верна, но пройдутъ вѣка — и эта форма изложенія покажется для того времени черезчуръ забавной. И гносисъ имѣетъ для себя оправданіе въ прошломъ. Гностики говорили не отвлеченными понятіями, а образами, живыми картинами. Богословіе у нихъ разрѣшалось въ теогонію, а космологія въ космогонію. Въ этомъ отношеніи они были рабами своего большею частію восточнаго происхожденія и своего особеннаго отношенія къ священному тексту. Аллегористъ, который въ историческихъ лицахъ съ самыми живыми конкретными чертами узнаетъ выраженіе идей, совершенно постороннихъ данному историческому положенію, естественно привыкаетъ уже къ образности. И не только Филонъ или Платонъ, но даже Плотинъ, одинъ изъ отвлеченнѣйшихъ греческихъ мыслителей, нерѣдко покидаютъ языкъ философскихъ понятій и прибѣгаютъ къ объясненію своихъ положеній посредствомъ образовъ и символовъ. Слѣдовательно, съ этой стороны форма гностическихъ построеній не могла въ ту пору казаться до такой степени ненаучною, какъ она показалась бы въ наше время А для людей восточнаго происхожденія это богословствованіе посредствомъ религіознаго эпоса казалось не болѣе страннымъ, чѣмъ въ наши дни истолкованіе Св. Писанія въ отборныхъ техническихъ выраженіяхъ гегельянской философіи. Эта крайность философски абстрактнаго въ наше время служитъ лучшимъ объясненіемъ и оправданіемъ той крайности поэтическаго и конкретнаго, какую представляютъ гностическія системы. Въ наше время думаютъ наилучшимъ образомъ объяснить конкретное содержаніе Св. Писанія, если разрѣшить его въ наиболѣе абстрактныя положенія, добытыя философіею. Гностики въ данномъ случаѣ дѣлали, такъ сказать, двойной аллегорическій образъ. Они посредствомъ аллегорій изъ Св. Писанія получали извѣстныя отвлеченныя положенія, и затѣмъ эти отвлеченныя положенія опять таки выражали въ аллегоріяхъ, въ картинахъ, въ образахъ. Такимъ образомъ они изъ одной таинственной загадки получали уже въ обработанномъ видѣ другую за-

гадку, давали рѣшеніе первой, но предлагали его опять таки въ загадочной формѣ. Ихъ ученіе производило эффектъ тѣмъ, что съ перваго раза было понятно только отчасти, но непонятно въ своемъ глубокомъ основаніи и дѣлалось понятнымъ постепенно, по мѣрѣ того, какъ гностики усовершались и восходили въ гностически сектантскомъ разумѣніи отъ силы въ силу.

Такимъ образомъ, гностики хотѣли быть не только людьми науки, но людьми, глубоко постигшими истину религіозную. Въ этомъ формальномъ принципѣ не было ничего противоцерковнаго, отличающаго гносисъ ложный отъ гносиса истиннаго. Лишь самое содержаніе той науки, съ которою они имѣли дѣло, отклонило ихъ отъ общепринятаго правила вѣры, направивъ ихъ путь умозрѣнія не къ тому, чтобы найти христіанскую истину такъ, какъ она предложена въ церкви, а къ тому, чтобы уйти отъ нея. Въ историческихъ обстоятельствахъ того времени, въ фактѣ, что та наука развивалась не на христіанской почвѣ, лежитъ причина того, что гностицизмъ оказался именно реакціею разнородныхъ формъ язычества и классическаго и восточнаго, въ которой исчезали чисто христіанскіе элементы.

Въ общемъ, чтобы понять на наглядномъ примѣрѣ, что такое представлялъ гносисъ во II и III в., его полезно сопоставить съ явленіемъ болѣе близкаго къ намъ времени, именно съ масонствомъ. Это былъ тоже таинственный культъ, куда доступъ открывался только посвященнымъ. Въ сущности для посторонняго глаза масонство кажется явленіемъ страннымъ. Я понимаю, какъ ироническое, выраженіе: «работать въ той или другой ложѣ», потому что это чистѣйшее бездѣлье. Но масонство является силою, способною господствовать и теперь надъ умами: очевидно, и такіе суррогаты для человѣчества необходимы. Гносисъ представлялъ не только опредѣленную систему, но систему въ формѣ полумистической. Недостаточно было держаться тѣхъ или другихъ мнѣній, которыя гносисъ проповѣдывалъ, нужно было еще быть посвященнымъ въ тотъ или иной кружокъ, введеннымъ въ него. Какъ и масоны, гностики набирали себѣ адептовъ между различными религіозными вѣрованіями. Нѣкоторые изъ гностиковъ, принадлежа къ какой-нибудь школѣ, не прерывали своей связи и съ христіанскою церковію, какъ это дѣлаютъ и масоны. Вступленіе въ общество совершалось съ такими же церемоніями, часто странными, но

всегда непонятными; на обрядахъ лежалъ тотъ же отпечатокъ, взятый изъ восточнаго происхожденія, какъ у масоновъ. И у гностиковъ, какъ у масоновъ, были въ ходу загадочныя, въ высшей степени странныя, таинственныя имена библейскаго или еврейскаго происхожденія. И гностики, какъ масоны, выходили изъ преданій, идущихъ будто бы отъ временъ глубочайшей древности и все наилучшимъ образомъ объясняющихъ. Увлеченіе гносисомъ для того времени представлялось съ точки зрѣнія людей вполнѣ серьезно и научно образованныхъ ни чуть не меньше непонятнымъ, какъ въ недавнее или и въ настоящее время увлеченіе нѣкоторыхъ лицъ научно образованныхъ различными формами масонства,—вступленіе въ ложи, добросовѣстное исполненіе различныхъ церемоній. Во всякомъ случаѣ гносисъ, какъ можетъ быть и масонство, тѣмъ, которые его принимали, предлагалъ не только извѣстное философски богословское воззрѣніе, но и мораль, выработанную въ довольно высокомъ тонѣ.

Каково было содержаніе гносиса, какъ философской системы? Оцѣнивая гносисъ съ этической стороны, можно опредѣлить его, какъ философію пессимизма. Онъ явился какъ результатъ житейскаго опыта. Съ религіознымъ переворотомъ въ языческомъ мірѣ, который внесло христіанство, произошелъ переворотъ и въ политикѣ: греки были порабощены и лишены свободы, римская имперія имѣла въ своемъ лонѣ народъ, стоящій на высокой степени развитія, но униженный и оскорбленный. Въ сущности, умный и развитой грекъ не зналъ, къ чему приложить руки. Онъ могъ работать надъ муниципальнымъ устройствомъ своего города, чтобы довести его до высокой степени гражданскаго устройства, и дѣйствительно, среди грековъ были ораторы, которые утверждали, что можно довольствоваться этимъ. Но въ слушателяхъ подобныхъ ораторовъ возникалъ смутный вопросъ: если отечество таково, что за него стоитъ жить, а не стоитъ умирать, то стоитъ ли за него жить? Значитъ здѣсь уже была достаточная почва для пессимизма. Съ другой стороны, пресловутая римская республика пала и замѣнена была монархіей. Эта перемѣна образа правленія встрѣчена была съ радостью народомъ, такъ какъ прежняя республика представляла высокое развитіе эгоизма, потому что въ ней возобладало аристократическое теченіе въ худшемъ его проявленіи—олигархіи. Аристократы, стоявшіе во главѣ управленія, хотя и были патри-

ціи, но не patres. Это были эгоисты оптиматы—люди толстаго кармана; съ одной стороны, они могли сверкать роскошью, съ другой—душить. Если кто оплакивалъ республику, то въ этомъ плачѣ слышались голоса аристократовъ, у которыхъ было отбито ихъ высокое положеніе. Поэтому люди съ радостью привѣтствовали монархію, которая имъ казалась благодѣяніемъ. Но къ удивленію, эта радость была скоропреходяща. Культурный міръ изжился; явились признаки физическаго вырожденія и старческой дряхлости.

Въ дѣйствительности, начало гносиса падаетъ на одну изъ печальныхъ эпохъ во всемірной исторіи. Классическая философская мысль—уже безъ вѣры въ свою силу; религія—безъ вѣры въ свое содержаніе; политическая жизнь, которой жертвовали столь многимъ и которая еще видимо процвѣтала,—и та съ зловѣщими предзнаменованіями. Римъ только что осуществилъ свою историческую миссію; онъ повелѣвалъ міромъ («tu regere imperio populos, Romane, memento»). Онъ усвоилъ плоды эллинской культуры; провинціи должны были благоденствовать: блага римскаго гражданства, за которыя прежде лились потоки крови, теперь предоставлены были императорами всѣмъ и каждому. Однако же все это не рождало радостнаго ощущенія достигнутой цѣли. Тамъ и здѣсь появляются зловѣщія тучи. Pax romana уже нарушенъ. Варвары вторгаются въ римскую имперію отовсюду. На римскомъ престолѣ наряду съ государственными талантами чередуются и полная бездарность и мрачный деспотизмъ. Славныя древнія учрежденія мало-по-малу превращаются въ мертвыя формы. Экономическая безурядица тяжко ложится на благосостояніе политически-равноправныхъ провинцій. Общественная нравственность въ такомъ упадкѣ, что наконецъ начинаетъ создавать поэтовъ негодованія; сатира и эпиграмма процвѣтаютъ, заглушая своимъ ростомъ поэзію идеаловъ. И когда, наконецъ, подъ вліяніемъ чисто физическихъ и историческихъ условій, дикія оргіи смѣняются затишьемъ, оно является не признакомъ нравственной силы, а доказательствомъ нравственнаго состоянія безсилія. Даже славная эпоха Антониновъ, считавшаяся лучшею эрою римской имперіи, не производитъ, повидимому, перемѣны въ общемъ мрачномъ настроеніи тогдашнихъ мыслителей, потому что вездѣ встрѣчаются мрачные признаки того, что лучшая половина жизни уже прожита, что впереди не цвѣтъ и сила, а лишь разложеніе. Взоры мысли-

телей обращаются ко временамъ прошедшимъ, а не къ будущему. Всѣ надежды возлагаются на возвращеніе прожитаго: «возвращается царство Сатурна» (redeunt Saturnia regna). Безспорно то, что въ философіи этого времени упадка заявило себя движеніе гуманности и до такой степени, что христіанство могло въ данномъ случаѣ на философію смотрѣть, какъ на свою естественную помощницу, такъ какъ нравственное достоинство ощущалось здѣсь въ достаточной широтѣ. Среди философовъ стали появляться люди, жившіе какъ аскеты, и вообще нравственность стала выше, чѣмъ въ предшествовавшую эпоху. Но фактъ этотъ говоритъ о физическомъ упадкѣ: не было силъ для разгула, нечему было горѣть и бурлить въ человѣческомъ организмѣ.

Подобныя эпохи не порождаютъ обыкновенно здороваго міросозерцанія. Это угнетенное самочувствіе сказывается и въ гностическихъ системахъ. Вѣчный вопросъ о происхожденіи конечнаго изъ безконечнаго вездѣ здѣсь ставится въ скорбной формулѣ: «πόθεν τὸ κακόν», откуда это зло, котораго такъ много встрѣчается въ этомъ мірѣ? И то, что могъ бы сказать отдѣльный человѣкъ въ одну изъ самыхъ мрачныхъ своихъ минутъ:

„Кто меня враждебной властью изъ ничтожества воззвалъ?“

задаетъ тонъ цѣлому философскому направленію этой эпохи. Такимъ образомъ, благодаря пессимистической закваскѣ, гносисъ явился какъ попытка разрѣшить вопросъ о происхожденіи міра подъ философскимъ вопросомъ о происхожденіи зла въ мірѣ. Появленіе христіанства съ его свѣтлою идеею искупленія и примиренія производитъ сильнѣйшее впечатлѣніе на умы, безплодно мучившіеся надъ вопросомъ о злѣ: открывается исходъ новый и неожиданный. Но и эта новая идея не производитъ перемѣны въ основномъ тонѣ, потому что оказывается непонятою во всемъ своемъ глубокомъ содержаніи. Эти мыслители слишкомъ привыкли уже къ общепринятымъ философскимъ концепціямъ, къ установившемуся воззрѣнію на настоящее и прошлое. Притомъ, если христіанство и явилось какъ благовѣстіе новой жизни, то эта идея была фактически ослаблена. Приходилось считаться съ ложнымъ воззрѣніемъ: слова Христа о второмъ пришествіи понимались буквально, что оно будетъ скоро. И христіане жили въ напряженномъ состояніи, не разсчитывали на долгое существованіе міра и ожидали открытія царства Христова. Въ этомъ отношеніи гно-

сисъ приходилъ въ согласіе съ христіанствомъ. Міръ привѣтствовалъ христіанство не какъ зарю новой, бодрой жизни, не какъ вѣстника близкаго исхода, не Симеоновскимъ, но чисто старческимъ: «Нынѣ отпущаеши». Специфически христіанское обезцвѣчивается и ассимилируется съ грудой накопленнаго опыта.

Этотъ минорный мотивъ сказывается въ гностическихъ сектахъ вездѣ и всюду, и въ догматикѣ, и въ этикѣ, въ самыхъ разнообразныхъ формахъ: и въ дуализмѣ, и въ пантеизмѣ—съ «нирваною» въ перспективѣ, и въ суровомъ аскетизмѣ, и въ оргіяхъ разврата «совершенныхъ сыновъ царства». Всѣ они варіируютъ одну идею всеобщаго возстановленія и ни одна изъ нихъ не можетъ указать міру опредѣленной цѣли: его бытіе есть или несчастіе, или ошибка, или непостижимая случайность. Въ этомъ минорномъ тонѣ и заключается, кажется, основное отличіе гносиса и отъ христіанскаго міровоззрѣнія, которое представляетъ здравый оптимизмъ, и даже отъ положительныхъ религій іудейства и классическаго язычества, которыя во всякомъ случаѣ не были пессимистическими. Во всякомъ случаѣ кажется, что пессимизмъ есть болѣе устойчивая характеристика содержанія догматическихъ положеній гносиса, чѣмъ всякая другая матеріальная подробность въ этихъ системахъ.

2. Схема содержанія гностическихъ системъ и опыты ихъ классификаціи.

Издавна догматическій остовъ всѣхъ гностическихъ системъ принято представлять въ такой с х е м ѣ. Абсолютному духовному началу противоположно матеріальное, или какъ пассивная граница бытія, какъ небытіе, (μὴ ὄν Платона), или какъ активная злая сила (дуализмъ персидской религіи). Въ томъ и другомъ случаѣ непосредственное происхожденіе матеріальнаго міра отъ Бога не мыслимо, и для устраненія соприкосновенія между ними вводится особое творческое начало, диміургъ. При дуализмѣ слабомъ диміургъ представляется слабымъ духовнымъ существомъ, которое попадаетъ въ матерію и дѣлается творцомъ по необходимости; при дуализмѣ сильномъ диміургъ творитъ міръ или вопреки Богу, какъ возмутившійся ангелъ, или какъ невольникъ, захваченный въ плѣнъ матеріею при ея наступательномъ движеніи на міръ духовъ и

порабощенный ею. При дуализмѣ слабомъ, чтобы устранить соприкосновеніе между Богомъ и матеріею. Богъ эманатически развиваетъ изъ себя цѣлый духовный міръ «эоновъ», совокупность которыхъ составляетъ «плирому». При дуализмѣ сильномъ противоположность началъ выдерживается строже, и ослабляющее его понятіе эманаціи отпадаетъ, такъ что верховныя начала добро и зло противостоятъ другъ другу прямо и непосредственно. Цѣль мірового процесса всюду есть освобожденіе духа изъ узъ матеріи. Центральный (поворотный) пунктъ міровой исторіи есть Христосъ—искупитель, просвѣщающій пневматическіе элементы міра познаніемъ ихъ собственной природы и горняго міра. Искупленіе вездѣ имѣетъ чисто теоретическій характеръ, состоитъ въ наученіи. Но при дуализмѣ слабомъ Христосъ дѣйствуетъ не противъ диміурга, при дуализмѣ сильномъ—вопреки диміургу. Въ той и другой категоріи дѣйствительное единеніе духа и матеріи немыслимо. Но дуализмъ слабый ограничивается тѣмъ, что отрицаетъ лишь единеніе ипостасное: Христосъ живетъ и дѣйствуетъ въ другомъ, дѣйствительномъ человѣкѣ; дуализмъ сильный, напротивъ, отвергаетъ и такое соприкосновеніе противоположныхъ началъ: онъ переходитъ въ докетизмъ, и человѣческая природа Христа разрѣшается въ фантомъ, въ чистый призракъ.

Въ связи съ дуалистическою основою у гностиковъ стоитъ и ихъ антропологія и нравственное ученіе. Они дѣлили людей а) на духовныхъ (πνευματικοί), опредѣляемыхъ къ совершенству самою ихъ природою, б) на душевныхъ (ψυχικοί), способныхъ достигать относительнаго совершенства только подвигами, и в) на матеріальныхъ (ὑλικοί), самою природою обреченныхъ на жертву чувственнымъ влеченіямъ. Основная задача нравственной жизни человѣка — освобожденіе духа изъ узъ матеріи, умерщвленіе плоти. И такъ какъ послѣдняя цѣль одинаково достигается двумя путями: и жестокимъ ограниченіемъ и излишествомъ въ удовлетвореніи естественныхъ влеченій, то гностицизмъ приводилъ и къ строжайшему аскетизму, и къ разнузданному либертинизму. Одна часть гностиковъ, съ понятіемъ о матеріи, какъ самобытной злой силѣ, чтобы избѣжать всякаго соприкосновенія съ нею, предпочитала аскетическій образъ жизни; другая, напротивъ, съ понятіемъ о матеріи, какъ μὴ ὄν, какъ о не сущемъ, неопредѣленномъ и, слѣдовательно, безразличномъ, легко мири-

лась съ умерщвленіемъ плоти посредствомъ злоупотребленія ею.

Таково обыкновенное представленіе о содержаніи гносиса. Ему нельзя отказать въ послѣдовательности и ясности, доходящей часто до прозрачности, такъ что еслибы оно отвѣчало дѣйствительности, то самый гносисъ, какъ доктрину, нужно бы счесть философски разъясненнымъ. Но составленная еще до открытія «Философуменъ», когда система Василида казалась весьма сходною съ системою Валентина, эта схема содержитъ черты, отвлеченныя лишь отъ самыхъ значительныхъ системъ — Валентина, Сатурнина и Маркіона, совершенно игнорируя мелкія развѣтвленія. Исключеній получается очень много (пантеистическій монизмъ Василида и наассеновъ: деміургъ не съ тѣмъ значеніемъ и у Валентина: «александрійскія» системы Василида, наассеновъ, Юстина, безъ эоновъ: тройственное дѣленіе человѣчества не во всѣхъ системахъ). Такимъ образомъ представленная схема имѣетъ скорѣе значеніе какъ программа для изслѣдованія гностицизма и выясненія его особенностей, чѣмъ какъ дѣйствительное описаніе гносиса.

Если трудно обозначить твердыми пунктами частное содержаніе гностическихъ ученій, то еще труднѣе ихъ к л а с с и ф и ц и р о в а т ь. Съ этой точки зрѣнія системы гностическія представляютъ настоящій калейдоскопъ. Одна и та же система подъ различными сторонними воздѣйствіями такъ видоизмѣняется, что ее приходится иногда относить къ двумъ различнымъ классамъ. О твердомъ и послѣдовательномъ развитіи вѣтвей, выходящихъ изъ одного корня, нечего и говорить. Составныя части даже одной и той же доктрины увлекаютъ ее на двѣ противоположныя стороны (напр. слабый въ исходномъ пунктѣ дуализмъ офитовъ и вражда, какъ самый сильный элементъ міроправленія; слабый дуализмъ Юстина и побѣда плоти надъ духомъ въ дохристіанскій періодъ: эоны позднѣйшихъ василидіанъ, и живая враждующая ὕλη и докетизмъ).

Въ виду такого состоянія гностическихъ ученій, каждый сколько-нибудь оригинальный церковный историкъ обыкновенно даетъ свое дѣленіе. Эти опыты дѣленія, неудачные, если имѣть въ виду ихъ собственную цѣль, представляютъ однакоже интересъ въ томъ отношеніи, что выдвигаютъ на видъ различныя стороны въ содержаніи затрогиваемыхъ ими системъ и тѣмъ нѣсколько уясняютъ смыслъ ихъ. Всѣ эти дѣленія однако могутъ быть сведены къ двумъ главнымъ типамъ, предста-

вителями которыхъ являются два корифея новой церковной исторіи, Гизелеръ и Неандеръ.

Гизелеръ дѣлитъ гносисъ съ точки зрѣнія его происхожденія, которое, конечно, вліяетъ на его содержаніе. Онъ различаетъ а) гностиковъ александрійскихъ, отправляющихся отъ платоновскаго понятія о матеріи, какъ μὴ ὄν, и б) гностиковъ сирійскихъ, дуализмъ которыхъ отзывается уже парсизмомъ. Это дѣленіе вполнѣ совпадаетъ съ тѣмъ описаніемъ гносиса, которое принято давать въ учебникахъ. Но, не говоря о томъ, что эта классификація слишкомъ сглаживаетъ индивидуальное различіе отдѣльныхъ александрійскихъ системъ, она вынуждена систему Вардесана (Bar-Daisan), примыкавшаго къ Валентину, помѣщать въ группѣ сирійскихъ гностиковъ.

Неандеръ исходитъ изъ другой точки зрѣнія. Онъ обращаетъ вниманіе не столько на происхожденіе гносиса въ этнографическомъ отношеніи, сколько на смыслъ гностическихъ системъ, какъ философіи религіи. Рѣшающій вопросъ здѣсь: въ какое отношеніе гностическая система становится къ существующимъ религіямъ, преимущественно къ іудейству? Поэтому Неандеръ различаетъ два класса гностиковъ—а) примыкающихъ къ іудейству, признающихъ за этою религіею положительную цѣну (Василидъ и Валентинъ), и б) гностиковъ полемизирующихъ противъ іудейства, или α) съ уклономъ въ сторону язычества (офиты, Карпократъ, антиномисты), или β) съ цѣлію понять христіанство въ его чистомъ содержаніи (Сатурнинъ, Татіанъ, Маркіонъ).

Въ сущности къ точкѣ зрѣнія Неандера примыкаетъ и Бауръ. Онъ также дѣлитъ гностиковъ а) на такихъ, которые видѣли въ христіанствѣ только завершеніе іудейства и язычества (Валентинъ, офиты, Сатурнинъ, Вардесанъ, Василидъ), признавая въ ихъ системахъ преобладаніе языческаго элемента, затѣмъ б) такихъ, которые противополагали христіанство іудейству и язычеству (Маркіонъ), и в) такихъ, которые отождествляли христіанство съ истиннымъ содержаніемъ язычества (Клементины). Но оба знаменитые историка, исходящіе изъ одного начала, расходятся между собою въ пониманіи офитства. Неандеръ считаетъ офитовъ антіюдаистами, а Бауръ помѣщаетъ ихъ въ одну группу съ Василидомъ и Валентиномъ.

Въ виду такого положенія дѣла представляетъ интересъ по своей правдивости эклектическая система дѣленія у Шаффа.

Онъ признаетъ, что гностическія системы можно дѣлить по тремъ категоріямъ: 1) съ этнографической стороны, 2) съ религіозно-догматической и 3) съ этической. По національностямъ гностики дѣлятся на а) египетскихъ или александрійскихъ и б) сирійскихъ (близко къ Гизелеру). Если затѣмъ смотрѣть на гносисъ, какъ религіозно-догматическую систему, то мы получимъ гностицизмъ а) язычествующій, б) іудействующій и в) христіанскій (точка зрѣнія неандеро-бауровская). Наконецъ, съ этической точки зрѣнія есть гносисъ а) съ преобладаніемъ теософіи, таковы преимущественно спекулятивныя системы Василида и Валентина, затѣмъ б) съ преобладаніемъ интересовъ аскетически-практическихъ и наконецъ в) съ либертинистически-антиномистическими тенденціями. Наконецъ Герцогъ (1876) признается, что никакой класификаціи послѣдовательно провести невозможно. Гергенрётеръ даетъ изложеніе среднее между хронологическимъ и логическимъ.

Одна изъ причинъ того, что классификаціи гносиса не удаются, заключается въ фактическомъ состояніи данныхъ объ этомъ явленіи. Тѣ лица, которыя оставили намъ эти свѣдѣнія, занимались гносисомъ, чтобы полемизировать противъ него, а не для того, чтобы изучать его. И они обыкновенно обращаютъ вниманіе на ту сторону гносиса, которая представлялась въ данной системѣ наиболѣе вредною. Естественно поэтому, что системы гносиса представляются у нихъ въ одностороннемъ освѣщеніи, и полное теоретическое или нравственное ученіе отдѣльныхъ гностическихъ сектъ остается неизвѣстнымъ [1]).

3. Важнѣйшія гностическія системы.

1. Офиты.

Не останавливаясь на ересяхъ, восходящихъ въ вѣкъ апостольскій, разсмотримъ важнѣйшія системы, извѣстныя съ большею или меньшею подробностью.

[1]) Извѣстныя на коптскомъ языкѣ гностическія сочиненія, именно изданное еще въ 1851 г. Петерманномъ Pistis Sophia (также въ 1905 г. Шмидтомъ) и другія, напечатанныя Шмидтомъ (въ Texte und Untersuchungen herausgeg. von Gebhardt und Harnack, VIII, 1—2, Leipzig 1892, и въ серіи Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte: Koptisch-gnostische Schriften. B. I. Leipzig 1905), относятся собственно лишь къ офитскому гносису и притомъ уже въ болѣе поздней сравнительно стадіи его развитія. *А. Б.*

По исторической давности первое мѣсто занимаютъ офиты, братство змѣя (Schlangenbrüder). Объ ихъ древности говоритъ уже то одно, что они называются не по имени какого-нибудь основателя. Вѣроятно эти системы существовали еще до христіанства и съ появленіемъ его лишь нѣсколько измѣнили свою форму. И держалось это направленіе дольше другихъ: еще въ 530 году Юстиніанъ издавалъ противъ офитовъ законы. Какъ показываетъ самое названіе, это—такой гносисъ, гдѣ фигурируетъ змѣй. Къ этой группѣ относятся: наассены и Юстинъ, извѣстные лишь по Философуменамъ Ипполита (V, 6—11, V, 23—28), ператики (Ипполитъ V, 12—18, Θеодоритъ I, 17), офиты (Иринеи I, 30—31, Епифаній 37, Θеодоритъ), сиѳіане (Ипполитъ V, 19—22, Епифаній 39, у Иринея и Θеодорита—просто офиты), каиниты (Иринеи I, 31, Епифаній 38), Pistis Sophia; безъ особенно сильныхъ основаній Гергенрётеръ относитъ сюда Моноима, архонтиковъ, барбеліотовъ. Каиниты подаютъ уже руку карпократіанамъ.

Что секту наассеновъ надо считать самою древнею, за это говоритъ и несложность ихъ системы и самое ихъ имя. Ναασσηνοι—отъ еврейскаго נָחָשׁ, змѣй, что указываетъ на ихъ восточное происхожденіе (ср. также ихъ ссылку на преданіе, идущее отъ Іакова, брата Господня, чрезъ Маріамну). Во главѣ всего сущаго они ставятъ Адама (припомните каббалистическое adam kadmon). Элементы: духовный, душевный и матеріальный, составляютъ просто аттрибуты существа этого первочеловѣка. Очевидно, о дуализмѣ здѣсь не можетъ быть и рѣчи: подобное начало ведетъ къ каббалистическому пантеизму. Эти аттрибуты наассены называли еврейскими словами Ис. XXVIII, 10, 13: Καυλακαῦ, Σαυλασαῦ, Ζεηρσάρ (Ζεηρσάμ). Здѣсь дважды повторяются слова: «заповѣдь на заповѣдь, правило на правило, тутъ немного и тамъ немного» (sav la sav, kav la kav, ze'îr šam, ze'îr šam). Это, очевидно, новое свидѣтельство о восточномъ происхожденіи ереси. Змѣй является здѣсь какъ ἀγαθοδαίμων, открывшій и научившій людей самопознанію, которое должно разрѣшиться совершеннымъ вѣдѣніемъ, то-есть познаніемъ Первоадама. Всѣ аттрибуты первочеловѣка нисходятъ на искупителя, Іисуса сына Маріи, и въ Немъ повторяется снова ихъ единеніе. Въ этой послѣдней чертѣ можно, конечно, видѣть просто воспроизведеніе общехристіанской идеи богочеловѣчества, но можетъ быть здѣсь уже параллель каббалистическихъ разсужденій, что душа Адама

воплотилась снова въ Давидѣ и Мессіи, потому что А Д М= Адамъ Давидъ Мессія.

Весьма близко къ этой первичной формѣ офитства стоитъ ученіе ператиковъ, называвшихъ себя такъ потому, что они обладали вѣдѣніемъ, какъ можно περᾶσαι τὴν φθορᾶν, побѣдить тлѣніе. Они признавали τριάς, троицу принциповъ, τὸ ἀγαθὸν ἀγέννητον, τὸ ἀγαθὸν αὐτογενὲς καὶ τὸ γεννητόν. Соотвѣтственно этому все въ мірѣ носитъ печать троичности. Въ низшій третій міръ нисходятъ сѣмена всѣхъ возможныхъ силъ изъ міра нерожденнаго и самороженнаго. Третій міръ долженъ подвергнуться погибели; цѣль искупленія—спасти то, что происходитъ изъ высшихъ двухъ міровъ. Міровую исторію ператы представляли въ видѣ комментарія на исходъ евреевъ изъ Египта. Чтобы избавиться отъ рабства матеріи (тѣлу)—Египту, нужно пройти черезъ Красное море—Кроносъ—символъ смерти, гдѣ гибнутъ всѣ ὑλικοί, всѣ невѣдущіе египтяне: затѣмъ нужно пройти черезъ Синайскую пустыню—временный міръ, въ которой царятъ огненныя губительныя змѣи, языческіе боги (звѣздные); но здѣсь на помощь является истинный змѣй, καθολικὸς ὄφις, Христосъ-Искупитель, Сынъ Отца, Слово, по происхожденію принадлежащій нерожденному міру. Онъ посредствуетъ между горними мірами и низшимъ, подобно змѣю, то возносясь къ Отцу, то приклоняясь къ земному и запечатлѣвая его божественными силами.

Ученіе сиѳіанъ излагается различно у Ипполита и Епифанія. Офитскій характеръ его въ изложеніи перваго выступаетъ совершенно ясно (тройственное начало: φῶς, πνεῦμα ἀκέραιον, σκότος; борьба между ними, συνδρομή: перворожденный тьмы, вѣтръ—змѣй, бурно носится надъ водами, совершенный богъ—Νοῦς ниспадаетъ въ лоно тьмы и облекается матеріею; задача—спасти его изъ тлѣннаго тѣла, для этого Λόγος принимаетъ рабій зракъ, чтобы обмануть змѣя тьмы и спасти божественныя искры, Νοῦς), но зато значеніе Сиѳа совершенно затушевывается. Наоборотъ, по Епифанію, змѣй не играетъ никакой роли; космогонія построяется совершенно иначе, но зато понятно почему сектанты называли себя сиѳитами. Здѣсь матерія совершенно затушевывается, борьба идетъ между вышемірными принципами: горнею силою, Матерью всѣхъ женщиною, и создавшими міръ ангелами. Ангелы создали двухъ человѣковъ и изъ нихъ Каинъ—χοϊκός, Авель—ψυχικός. Изъ-за нихъ возникъ какой-то раздоръ между ангелами, кончившійся

тѣмъ, что Каинъ убилъ Авеля. Тогда Мать всѣхъ женщина (πάντων μήτηρ καὶ θηλεία) послала Евѣ свыше искру (σπινθήρ) своей силы: родился Сиѳъ, родъ избранный (καθαρὸν γένος ἐκλογῆς). Но потомки Сиѳа скоро стали смѣшиваться съ родомъ Каина. Тогда Мать рѣшилась истребить всѣхъ неизбранныхъ въ волнахъ потопа. Но и здѣсь ангелы обманули ее: наряду съ семью чистыми существами — сиѳитами — они провели въ ковчегъ и одно нечистое—Хама: спаслось 8 душъ; каиниты уцѣлѣли и послѣ потопа. Для доставленія торжества роду избранному является въ мірѣ чудесно, не черезъ рожденіе, Христосъ, т. е. самъ Сиѳъ, посланный свыше Матерью.

Антиподы сиѳитовъ—каиниты (καϊανοί). Они строже проводили дуализмъ верховныхъ силъ: ангелы-мироздатели не подчиненная сила, но координированное начало. Есть двѣ силы: высшій эонъ—Софія, ἰσχυροτέρα δύναμις, и ὕστερα, ἀσθενεστέρα δύναμις, творецъ всего этого міра. Является и множество ангеловъ, неопредѣленныхъ ни по значенію, ни по происхожденію. Ангелы ли, или эти двѣ силы, создали Адама и Еву. Отъ брачнаго союза Евы съ обѣими силами раждаются Каинъ и Авель. Каинъ—сынъ Софіи, Авель—Истеры. Потомокъ высшей силы убилъ Авеля, восторжествовалъ надъ низшею силою. Преемники этой высшей идеи были, затѣмъ, содомляне, Исавъ, Корей, Даѳанъ и Авиронъ, и наконецъ, Іуда предатель, единственный истинный апостолъ Софіи. Каиниты ставили себѣ въ честь и славу—продолжать въ исторіи дѣло такихъ славныхъ дѣятелей, съ которыми ничего не могла сдѣлать Истера: они также хотѣли бороться съ началомъ, сотворившимъ міръ, средствами, достойными Содома и Гоморры. Эта секта прямо соприкасается съ карпократіанами.

Еретическая система Юстина представляетъ довольно сложный и искусно мотивированный романъ, замѣчательный въ томъ отношеніи, что язычество съ его миѳологіею играетъ здѣсь болѣе значительную роль, чѣмъ въ другихъ системахъ. Міровая исторія опредѣляется взаимнымъ отношеніемъ трехъ принциповъ. Это Jehova (Ἀγαθός, ὁ Κύριος) и Elohîm (ὁ Πατήρ)—начала мужескія и духовныя, Ἐδέμ, Ἰσραήλ или Ἰήλ, полуженщина-полузмѣй, психически-матеріальное начало. Въ греческой миѳологіи — небо и земля, οὐρανὸς и γῆ — брачная пара, тоже и здѣсь—Ἐλωείμ и Ἰσραήλ. У нихъ рождается 24 ангела, 12 ἄγγελοι πατρικοί (Μιχαήλ, Ἀμήν, Βαρούχ, Γαβριήλ и др.) и 12 ἄγγελοι μητρικοί (Βάβελ, Ἀχαμώθ, Νάας (נָחָשׁ), Βελιάς, Σατάν

и др.). Всѣ они представляютъ собою рай, его рѣки и деревa, Βαρούχ — древо жизни, Νάας — древо познанія. Эта семья созидаетъ небо и землю и человѣка: изъ верхней части Эдема создано его тѣло, Элогимъ вдохнулъ въ него духъ, πνεῦμα, Ἰσραήλ—душу, ψυχή. Но пневматическая натура Элогима безсознательно влечетъ его въ высь; окруженый своими ангелами, онъ отправляется осмотрѣть созданное имъ небо. Здѣсь необыкновенный свѣтъ жилища Благаго, превосходнѣе чѣмъ имъ созданный, поражаетъ его. «Отворите мнѣ врата правды», говоритъ Элогимъ: «я войду въ нихъ, прославлю Господа, а до сихъ поръ я думалъ, что я Господь». «Вотъ врата Господни, доносится до него голосъ изъ свѣта: праведные войдутъ въ нихъ» (Пс. CXVII, 19, 20). Элогимъ входитъ и видитъ тѣ блага, которыхъ не видѣлъ глазъ, не слышало ухо (1 Кор. II, 9). И сказалъ Господь Элогиму: «сѣди одесную меня» (Пс. CIX, 1). Послѣ недолгихъ колебаній—жаль было Элогиму и Эдема и особенно своего духа въ человѣкѣ — онъ все-таки согласился. Оставленная Ἰσραήλ тщетно всѣми прелестями своей красоты пытается возвратить себѣ Элогима. Тогда въ ярости она рѣшается выместить на пневматическомъ элементѣ въ человѣкѣ, и приказываетъ своимъ ангеламъ всячески, черезъ посредство души, мучить духъ въ людяхъ. Элогимъ все видитъ и посылаетъ на помощь Варуха. Онъ даетъ заповѣдь людямъ: вкушать отъ всѣхъ деревъ райскихъ, только не отъ древа познанія, съ довѣріемъ относиться къ внушеніямъ всѣхъ ангеловъ μητρικοί—но никогда къ Наасу, этому представителю зла въ его чистѣйшемъ элементѣ. Но Наасъ такъ подѣйствовалъ на чувственную природу Адама и Ева, что они пали оба, вслѣдствіе извращеннаго употребленія инстинктовъ. Напрасно Варухъ воздвигаетъ Моисея и пророковъ: Наасъ торжествуетъ и надъ ними. Отъ евреевъ Элогимъ обращается къ языческому міру—и воздвигаетъ великаго пророка, Геркулеса. Онъ ведетъ геройскую борьбу противъ 12 ангеловъ Іели; онъ сломилъ и Нааса, эту многоголовую гидру, но не могъ одолѣть перваго ангела, Бабели-Афродиты: Омфала взяла верхъ и надъ Геркулесомъ. Такъ же вплетаются въ эту исторію Леда, Ганимедъ, Даная. Такъ цѣлый міръ развратился: іудейство погубила злоба, язычество — чувственность. Наконецъ, Варухъ является 12-лѣтнему Іисусу, сыну Іосифа и Маріи, когда Онъ пасъ овецъ отца своего. Онъ предостерегаетъ Іисуса противъ козней Нааса, и Онъ остался ему вѣренъ и всегда

возвѣщалъ только то, что возвѣщалъ Ему Варухъ. Наасъ не могъ побѣдить Его и довелъ Его до распятія. Но Онъ сказалъ: «жено, вотъ сынъ твой», т. е. Эдемъ, вотъ твое тѣло и душа, и, поручивъ свой духъ Отцу, вознесся къ благому Іеговѣ, показавъ путь спасенія всѣмъ людямъ. По его примѣру можетъ освободиться и духъ каждаго человѣка; средства для этого указаны въ книгѣ Варуха.

Могущественное вліяніе системы Валентина коснулось и офитства и осложнило эту систему новымъ элементомъ—страдающею Софіею. Съ этою формою мы встрѣчаемся въ сочиненіяхъ Иринея и Епифанія [у котораго представители этой формы называются просто офитами]. Духовному началу Βυθός (валентиніане) или ὁ πρῶτος ἄνθρωπος (офиты) отъ вѣчности противостоитъ матеріальное начало; эманація перваго — мужеженское (ἀρρενόθηλυ) начало ἡ Σιγή, ἡ Ἔννοια (валент.), или ὁ δεύτερος ἄνθρωπος, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου; изъ этого второго происходитъ женское (θῆλυ) начало — τὸ Πνεῦμα ἅγιον (ἡ ἄνω σοφία, ἡ μήτηρ τῶν ζώντων). Изъ соединенія первыхъ началъ съ третьимъ рождаются небесный Христосъ и нижняя Софія-Ахамотъ или Προύνεικος. Излившейся на св. Духъ бездны свѣта было для образованія одного существа слишкомъ много, для двухъ—слишкомъ мало. Женская природа вышней Софіи не могла вынести такой полноты свѣта, капля его переливается, и эта капля есть несовершенное женское существо Ахамотъ. Въ то время, какъ Мать живущихъ возносится съ небеснымъ Христомъ въ бездну свѣта Виѳоса и тамъ вмѣстѣ съ первыми началами составляетъ ἐκκλησίαν ἁγίαν, Пруникосъ низвергается въ темный океанъ хаоса и, носясь надъ его водами, приводитъ ихъ въ движеніе. Чарующая сила ея свѣтовой природы привлекаетъ къ ней матерію, хаотическіе элементы облекаютъ Ахамотъ тѣломъ до такой степени грубымъ, что ея сознаніе начинаетъ меркнуть и она ниспадаетъ въ глубины преисподней. Она забываетъ о высшемъ мірѣ, считаетъ себя за верховное начало и въ этомъ состояніи богоотчужденія она рождаетъ сына Jalda baḥût, Ἰαλδαβαωθ, «порожденіе хаоса», существо столько же ограниченное, сколько и злое, но хитрое и могучее. Этотъ возстаетъ противъ своей матери и хочетъ создать свой міръ, чтобы быть въ немъ единственнымъ Господомъ. Между тѣмъ Ахамотъ приходитъ въ себя, и поддерживаемая сіяніемъ свѣта свыше, мало-по-малу освобождается отъ своего тяжелаго тѣла и возносится надъ міромъ хаоса и на границѣ плиромы, въ сред-

немъ мѣстѣ. между царствомъ свѣта и семью міровыми пространствами, созданными Ялдабаотомъ, ведетъ блаженную жизнь. Отсюда она направляетъ бытіе міра къ высшей цѣли, разрушая планы Ялдабаота.

Этотъ послѣдній преемственно развилъ изъ себя эоновъ (Iao, отъ него великій Sabaoth, отъ этого Adoneus, Eloeus, Oreus, и Astapheus)—звѣздныхъ духовъ, и во главѣ ихъ начинаетъ управлять гебдомадою—7-ю планетами. Но одушевлявшій его духъ раздора унаслѣдовали и его эоны: они хотятъ эмансипироваться отъ него и поднимаютъ противъ него возстаніе. Съ мрачнымъ, искаженнымъ яростію липомъ взглянулъ Ялдабаотъ внизъ, его образъ отразился въ темной пропасти матеріи и отъ этого родился новый сынъ Ялдабаота, змѣеобразный (ὀφιομόρφος), но мудрый Νοῦς. Этимъ положено начало сатанинскому царству. Чтобы отвлечь своихъ эоновъ отъ ихъ поползновеній, Ялдабаотъ предлагаетъ имъ заняться созданіемъ видимаго міра. Они творятъ человѣка, но выходитъ ничтожное существо, которое можетъ только ползать какъ червь. Такъ какъ цѣль міра должна состоять въ томъ, чтобы лишить Ялдабаота его пневматическаго начала, то Ахамотъ и внушаетъ своему сыну идею одушевить человѣка своимъ дыханіемъ. Ялдабаотъ вдохнулъ въ него жизнь, но вмѣстѣ съ нею передалъ ему и всѣ духовные элементы своей природы. Человѣкъ сталъ выше своего творца: узнавъ о горнемъ мірѣ, онъ хочетъ освободиться отъ власти Ялдабаота и вознестись въ плирому. Ялдабаотъ связалъ его женою и заповѣдью, но въ видѣ змѣя, сама ли Ахамотъ, или черезъ Офіоморфоса, убѣдила Адама и Еву нарушить заповѣдь. Такъ паденіе стало началомъ спасенія и змѣй—символомъ помогающей Ахамотъ.

Взбѣшенный Ялдабаотъ проклялъ и человѣка и сына своего (Офіоморфоса) и изгналъ перваго изъ рая, такъ что онъ подвергся всѣмъ искушеніямъ сатанинскаго царства. Родъ человѣческій распался на язычниковъ, всецѣло подпавшихъ власти Офіоморфоса, іудеевъ, оставшихся вѣрными Ялдабаоту, и немногихъ пневматиковъ, не преклонившихся предъ этимъ богомъ іудеевъ и, при поддержкѣ Ахамотъ, сохранившихъ свою независимость. Ялдабаотъ и его эоны воздвигаютъ въ своемъ народѣ пророковъ, но Ахамотъ умѣетъ и ихъ устами возвѣщать пневматическія идеи. Наконецъ, Ялдабаотъ посылаетъ своего Мессію; тогда, по просьбѣ Ахамотъ, Св. Духъ посылаетъ небеснаго Христа. Онъ является

Ахамотъ, какъ женихъ ея, проходитъ черезъ всѣ планетныя пространства, и ассимилируясь съ каждымъ изъ эоновъ, незамѣтно извлекаетъ изъ нихъ пневматическіе элементы. При крещеніи на Мессію Ялдабаота сходитъ небесный Христосъ и Ахамотъ. Узнавъ объ этомъ, чтобы погубить Христа, Ялдабаотъ пригвождаетъ Его ко кресту. Но—безполезно: Христосъ и Ахамотъ возвращаются въ плирому, которая теперь состоитъ изъ 5 божественныхъ лицъ. Отсюда они посылаютъ силу, которая возбуждаетъ умершаго Іисуса. Онъ воскресаетъ въ новомъ небесномъ тѣлѣ и послѣ 18 мѣсячнаго пребыванія на землѣ возносится на небо и невидимый сѣдитъ одесную Ялдабаота, посредствуя возвращеніе пневматическаго элемента въ человѣчествѣ въ плирому. Родъ Ялдабаота, лишенный духовной основы, раздѣлитъ участь матеріальнаго міра; когда послѣдній свѣтовой элементъ въ человѣчествѣ возвратится въ плирому, этотъ міръ погибнетъ.

Офиты ввели у себя настоящій культъ змѣи; держали ее въ ящикѣ, иногда выпускали на столъ, покрытый хлѣбами, и потомъ употребляли хлѣбы, къ которымъ прикоснулась змѣя, для Евхаристіи. Въ нравственномъ отношеніи они либертинисты.

Темное содержаніе гностической книги Πίστις Σοφία представляетъ разсказъ сошедшаго на землю по вознесеніи Іисуса ученикамъ о паденіи и покаяніи Πίστις Σοφία. Занимая мѣсто въ тринадцатомъ эонѣ, она однажды подняла свои взоры въ высь и увидѣла сіяющую завѣсу сокровища свѣта. Она хочетъ подняться до высоты ея, но не можетъ, и, увлекаемая этимъ стремленіемъ, вмѣсто того, чтобы совершать тайну 13-го эона, поетъ гимнъ мѣсту высоты. Оскорбленные этимъ превозношеніемъ, Вѣру-Мудрость возненавидѣли и высшіе 12 эоновъ и великій представитель 13-го, τριδύναμος αὐθάδης. Онъ производитъ множество матеріальныхъ эманацій, προβολαὶ ὑλικαί, и посылаетъ призрачный свѣтъ въ глубины хаоса. Обманутая этимъ блестящимъ миражемъ, считая его за сіяніе завѣсы, Вѣра-Мудрость низвергается въ глубину вещества и испытываетъ всѣ мученія со стороны матеріальныхъ образованій. Но она не теряетъ вѣры въ силу и помощь свѣта и къ нему обращается съ 12 покаянными гимнами, которые примиряютъ съ нею 12 оскорбленныхъ высшихъ эоновъ, и она возстановлена въ своемъ τόπος δικαιοσύνης, въ принадлежащемъ ей по праву мѣстѣ въ 13 эонѣ.

Изъ этого очерка можно видѣть, въ какихъ разнородныхъ формахъ отпечатлѣлось ученіе офитовъ, какъ различно рѣшаются въ немъ даже принципіальные философскіе вопросы. Ученіе наассеновъ начинаетъ чистымъ пантеизмомъ: и духъ и матерія атрибуты одного и того же начала, Адама. Этотъ пантеизмъ смѣняется мягкою формою дуализма, или лучше—идеею о трехъ самостоятельныхъ началахъ, въ системахъ ператиковъ и Юстина: въ той и другой низшее начало обречено на гибель, но верховныя начала, однакоже, вступаютъ въ соотношеніе съ нимъ безъ всякой принудительной необходимости,—въ системѣ ператиковъ не только второе, но даже само первое. Въ ученіи собственно офитовъ дуализмъ ставится рѣшительнѣе: только первый человѣкъ и хаосъ даны какъ начала, и первое уже эманатически развивается въ троицу, четверицу и пятерицу. Наконецъ, въ системѣ сиѳитовъ, по Ипполиту, дуализмъ принимаетъ форму парсизма: матеріальное начало — мракъ, діаметрально противоположный свѣту, есть начало живое и дѣятельное; само изъ себя оно порождаетъ первороднаго тьмы, вѣтеръ; оно ведетъ наступательную войну противъ высшихъ принциповъ, и тѣ безуспѣшно силятся оградить свои границы. Совершенный Богъ. Νοῦς,—это рѣшительно военноплѣнный тьмы.—Объ эонахъ въ многихъ офитскихъ системахъ ясно не говорится; у Юстина они порожденіе не верховнаго начала, а самостоятельнаго второго.—О диміургѣ у наассеновъ мы не знаемъ ничего; у ператиковъ, если считать Христа диміургомъ, онъ же есть и искупитель. У Юстина, Элогимъ — случайный образователь міра. Офиты, начиная дуализмомъ болѣе слабымъ, чѣмъ сиѳиты, кончаютъ въ духѣ парсизма; не смотря на то, что Ахамотъ попадаетъ въ матерію вслѣдствіе натуральнаго развитія въ самомъ божественномъ началѣ, не смотря на то, что матерія въ началѣ бездѣйственна, мірообразованіе есть результатъ непрерывной цѣпи такой злобы, взаимнаго раздора, что провести идею злаго начала полнѣе едва-ли возможно. Вообще міровоззрѣніе офитовъ—тѣмъ мрачнѣе, чѣмъ опредѣленнѣе.

О цѣли и смыслѣ мірозданія—у наассеновъ мы не знаемъ ничего. У ператиковъ міръ возникаетъ случайно и безцѣльно: верховныя начала вступаютъ въ единеніе съ низшимъ, самою природою обреченнымъ на погибель, и поддерживаютъ это единеніе черезъ Христа. Юстинъ хотѣлъ

кажется, сказать, что духовное начало не столь противоположно душевно-матеріальному, чтобы никакое взаимодѣйствіе между ними было невозможно. Такова, по крайней мѣрѣ, идея брака Элогима съ Израелью. Лишь тогда, когда духъ достигаетъ высоты своего развитія, задается высшими идеалами, лишь тогда выясняется различіе этихъ двухъ природъ, но съ того же момента союзъ между ними, и прежде бывшій безцѣльнымъ, становится положительно вреднымъ, духъ попадаетъ подъ тираннію души и плоти и всякая борьба между ними кончается побѣдою послѣднихъ. Міровая исторія есть рядъ тріумфовъ плоти и безплодныхъ мучительныхъ усилій духа, хотя онъ развиваетъ въ борьбѣ всю свою энергію. Даже самое искупленіе не привноситъ въ эти отношенія новаго оправдывающаго ихъ момента: духъ, даже въ лицѣ Іисуса, достигаетъ только своей автономіи, но—не торжества надъ низшею природою, вслѣдствіе котораго она обратилась бы въ послушное орудіе для осуществленія его цѣлей. «Израель! возми, что тебѣ принадлежитъ»,—таковъ послѣдній завѣтъ умирающаго Мессіи. Съ христіанствомъ міровая исторія идетъ лишь быстрѣе къ своей развязкѣ, не къ жизненному развитію міра, а къ разрушенію его бытія безцѣльнаго и случайнаго. Не выше этого стоитъ въ сущности и догма офитовъ. Правда, въ результатѣ міровой исторіи божественное начало видимо торжествуетъ: четверица святой церкви развивается въ пятерицу; ниспавшая въ матерію Ахамотъ становится выше того уровня, на которое ее поставила природа, но жизнь міра—это почти жестокость божественнаго начала. Жизнь человѣка сама въ себѣ не имѣетъ здѣсь цѣнности. Конечно, его появленіе въ міръ—моментъ въ высшей степени важный: Ялдабаотъ вдыхаетъ въ него всѣ пневматическіе элементы и низводится тѣмъ до простого порожденія стихійныхъ силъ. Допустимъ, что эта легенда имѣетъ тотъ смыслъ, что человѣкъ долженъ усвоить себѣ божественную идею, сокрытую въ круговращеніи стихійныхъ силъ, что внѣ этой идеи послѣднія не имѣютъ смысла и, разъ человѣкъ постигъ ее, цѣль внѣшняго міра достигнута. Но то, что было идеальнаго въ «сынѣ хаоса», онъ разомъ и всецѣло передалъ человѣку, и историческая жизнь послѣдняго есть лишь регрессъ, поскольку съ развитіемъ человѣческаго рода ослабляется интенсивность божественнаго, которое такъ сосредоточено было въ первомъ земномъ человѣкѣ. Въ дальнѣйшей своей исторіи человѣчество ничуть не увеличило въ себѣ

суммы духовнаго; то, что было разсѣяно въ эонахъ Ялдабаота, извлекъ изъ нихъ лишь горній Христосъ. И искупленное человѣчество не имѣетъ предъ собою никакой дальнѣйшей цѣли, какъ возвратиться къ той точкѣ, на которой стоялъ человѣкъ въ первое мгновеніе по его сотвореніи, и порвать свой союзъ съ міромъ. Исторія, слѣдовательно, дѣлаетъ только ложный кругъ; міръ не имѣетъ предъ собою ничего, кромѣ отрицательной цѣли—саморазрушенія, во вредъ или въ интересахъ силы его создавшей, которая, въ послѣднемъ случаѣ, сама относится къ нему отрицательно.

Можно отсюда видѣть, насколько удобно подводить офитовъ подъ какую-нибудь категорію съ точки зрѣнія Неандера-Баура. Ихъ представленія о взаимномъ отношеніи трехъ историческихъ религій или неясны, или таковы, что даютъ одинаковое право и на утвердительный и на отрицательный отвѣтъ. Напримѣръ, Юстинъ признавалъ значеніе и за іудействомъ и за язычествомъ, поскольку въ этотъ періодъ человѣчество стояло подъ попеченіемъ Варуха, который воздвигалъ своихъ пророковъ. Юстинъ относился къ іудейству и язычеству отрицательно, потому что это былъ тотъ періодъ, когда Варухъ въ своей борьбѣ съ Наасомъ терпѣлъ пораженіе за пораженіемъ, такъ что христіанство явилось вслѣдствіе полнѣйшей несостоятельности предшествующихъ мѣръ къ освобожденію человѣчества. Офиты тоже, и признавали значеніе дохристіанскаго періода, поскольку въ это время Пруникосъ осуществляла свои планы и посредствомъ пророковъ Ялдабаота возвѣщала пневматическія истины, и отрицали его смыслъ, поскольку все это случилось вопреки желаніямъ самого диміурга.

Гносисъ офитовъ, по всей вѣроятности, развивался на почвѣ іудейской; по крайней мѣрѣ всѣ ихъ разнородныя системы носятъ на себѣ печать іудейскаго происхожденія. Истинно александрійскій гносисъ представленъ въ системахъ Василида и Валентина.

Василидъ.

Василидъ былъ родомъ изъ Сиріи, но жилъ и дѣйствовалъ въ Египтѣ. Онъ училъ въ Александріи при Адріанѣ, около 125—130 г. Писалъ онъ довольно много (24 книги Ἐξηγητικά). Сынъ Василида Исидоръ написалъ нѣсколько книгъ по нравственному ученію (Ἠθικά).

Гносисъ Василида извѣстенъ въ двухъ редакціяхъ. Одно представленіе о василидіанствѣ—прежнее, почерпается главнымъ образомъ изъ тѣхъ свѣдѣній, которые сохранилъ для насъ Ириней. Другое представленіе, сравнительно новое, сдѣлалось возможнымъ лишь со времени открытія «Философуменъ» Ипполита. Между учеными идетъ еще споръ, какому изъ этихъ изложеній отдать преимущество. Мнѣ представляется, что система, изложенная у Ипполита въ Философуменахъ, есть первоначальная система Василида. Основанія для этого отчасти выяснятся при дальнѣйшемъ изложеніи.

По изложенію Философуменъ Ипполита (VII, 20—27), гносисъ Василида имѣлъ слѣдующій видъ

Начало всего сущаго есть существо до такой степени трансцедентное, что никакое человѣческое представленіе о немъ невозможно. Ни простое, ни сложное, ни субстанція, ни несубстанціональное, ни человѣкъ, ни ангелъ, и даже не Богъ, оно—почти ничто. Оно и называется у Василида ὁ οὐκ ὢν θεός, «не сущій Богъ». Изъ этого начала происходитъ все, но не посредствомъ эманаціи—Василидъ боится и рѣшительно избѣгаетъ этой формы представленія—а посредствомъ творенія словомъ. Нельзя лучше обозначить отношеніе Бога къ міру, какъ словами: «восхотѣлъ сотворить». Однакоже это не было опредѣленнымъ хотѣніемъ и опредѣленною мыслію. Онъ восхотѣлъ безъ мысли, безъ чувства, безъ хотѣнія, непреднамѣренно, безстрастно, безъ всякаго пожеланія (ἀνοήτως, ἀναισθήτως, ἀβούλως, ἀπροαιρέτως, ἀπαθῶς, ἀνεπιθυμήτως κόσμον ἠθέλησε ποιῆσαι). Не сущій Богъ изъ не сущаго сотворилъ не сущій міръ, давъ реальное бытіе одному только сѣмени. Способъ выраженія у Василида объ этомъ пунктѣ таковъ, что пантеизмъ и свободное твореніе сплетаются въ одинъ неразрѣшимый узелъ.

Міръ—не сущее. Однакоже въ немъ заложены элементы всего реальнаго бытія; поэтому міръ называется πανσπερμία, совокупностію сѣмянъ. Эти сѣмена должны развиться, какъ ничтожное горчичное зерно развивается въ многовѣтвистое и многолиственное дерево. Міръ въ этой пансперміи данъ былъ такъ, какъ въ безцвѣтной массѣ яйца павлина дано все богатое разнообразіе цвѣтныхъ перьевъ этой птицы. Такимъ образомъ, міръ начинается какъ панспермія, «первичное смѣшеніе» элементовъ (σύγχυσις ἀρχική). Дальнѣйшая исторія его состоитъ въ выдѣленіи (φυλοκρίνησις) изъ этой груды опредѣленнаго бытія.

Въ этой панспермiи содержится и «трехчастное сыновство», υἱότης τριμερής, единосущное самому не сущему. Движимое естественнымъ влеченiемъ, первое сыновство мгновенно выдѣляется изъ массы и—ὡσεὶ πτερὸν ἢ νόημα—съ быстротою полета мысли возносится къ не сущему. Вслѣдъ за первымъ сыновствомъ и по подражанiю ему хочетъ вознестись туда же и второе сыновство, «сыновство подражательное», υἱότης μιμητική. Но оно неспособно къ такому полету. Поэтому изъ неоднородныхъ ему элементовъ въ грудѣ мiра оно создаетъ крылатое существо, «Духа Святаго», τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, и при его помощи возносится за предѣлы мiра. Но какъ не единосущный не сущему, самъ Духъ не можетъ вступить въ сферу не сущаго, куда восходитъ возносимое имъ сыновство, и онъ остается какъ «твердь», στερέωμα, какъ граница между мiромъ и вышемiрнымъ, πνεῦμα μεθόριον, проникнутый благоуханiемъ сыновства.

Дальнѣйшее развитiе мiра есть лишь осуществленiе того, что какъ планъ заложено въ панспермiи. Прежде всего, изъ низшихъ элементовъ этой панспермiи выдѣляется «великiй князь». ὁ μέγας ἄρχων, ἀρρήτων ἀρρητότερος, δυνατῶν δυνατώτερος, болѣе несказанный, чѣмъ само несказанное, и болѣе могущественный, чѣмъ само могущественное, прекрасный, мудрый и могучiй. Онъ возносится, но только до тверди. Его непневматическая натура не можетъ проникнуть въ сферу не сущаго. Онъ даже не подозрѣваетъ о существованiи вышемiрнаго и считаетъ себя верховнымъ богомъ. Онъ рождаетъ сына, еще болѣе высокаго, еще болѣе прекраснаго и мудраго, чѣмъ самъ онъ. Этого сына онъ сажаетъ по правую свою сторону и они вмѣстѣ творятъ эѳирный мiръ, огдоаду, осьмерицу [1]). Затѣмъ выдѣляется второй архонтъ, тоже «несказанный», но низшiй перваго. Онъ точно также рождаетъ лучшаго, чѣмъ онъ самъ, сына и также вмѣстѣ съ нимъ творитъ седмерицу, гебдомаду, т. е. мiръ семи планетъ.—Остальная часть панспермiи не имѣетъ своего архонта, а управляется лишь имманентными ей законами. Однако же въ этой массѣ и содержится истинная соль мiра, цѣль его существованiя: именно, въ ней лежитъ «третье сыновство», представляемое людьми духовными. Оно «воздыхаетъ», ждетъ своего освобожденiя, а съ нимъ вмѣстѣ сострадетъ вся тварь (Римл. VIII, 19—22).

[1]) Въ древнее время знали только семь планетъ, но предполагали, что сверхъ космоса существуетъ нѣчто высшее и этому высшему усвоили названiе огдоады.

Въ періодъ дозаконный люди живутъ въ состояніи грѣха и невѣдѣнія, образно представленномъ въ лицѣ великаго архонта огдоады. Періодъ подзаконный, представляемый архонтомъ гебдомады, начинается откровеніемъ Бога (Исх. VI, 3): «Я Богъ Авраама, Исаака и Іакова, говоритъ архонтъ гебдомады, но имени Божія (т. е. сокровеннѣйшаго архонта огдоады) я не открылъ имъ». Подъ вліяніемъ архонта гебдомады люди получаютъ рядъ пророческихъ откровеній. Наконецъ, наступаетъ опредѣленное время и для евангелія. Идея вознесшагося къ не сущему сыновства сообщается сыну великаго архонта чрезъ посредство «Св. Духа», но не физически, а динамически: не то, чтобы вышемірное сыновство опять снизошло на землю, но какъ огонь воспламеняетъ сѣру и на далекомъ разстояніи, такъ и евангеліе, эта тайна, сокрытая отъ вѣковъ и отъ родовъ, которую отъ князей вѣка сего никто не уразумѣлъ (1 Кор. II, 8; Кол. I, 26), вдругъ озаряетъ умъ сына великаго архонта, и онъ постигаетъ, кто такой не сущій, что такое сыновство, что такое Св. Духъ, какъ произошло все и въ чемъ состоитъ возстановленіе (ἀποκατάστασις). Это евангеліе онъ сообщилъ своему отцу. Тотъ пришелъ въ ужасъ, когда узналъ, что онъ ошибочно считалъ себя верховнымъ Богомъ, что выше его есть Богъ не сущій. Но этотъ страхъ былъ началомъ премудрости (Притч. I, 7; Пс. XXIV, 7): архонтъ исповѣдалъ свой грѣхъ—невѣдѣнія и беззаконіе превознесенія, и эта вина была снята съ него. Онъ радостно покорился евангелію. Послѣдовало обращеніе всей огдоады. Тогда сынъ великаго архонта, теперь называемый Христомъ, сообщилъ лучъ евангельскаго свѣта сыну втораго архонта. Дѣйствіе было то же самое. Наконецъ, идея сыновства, эта сила Всевышняго (Лук. I, 35) нашла и на Марію и исполнила ея сына Іисуса, этого первенца сыновъ Божіихъ, первороднаго всей твари (Кол. I, 15), т. е. третьяго сыновства въ этомъ мірѣ. Онъ позналъ эту тайну сокровенную и возвѣщалъ ее. Его крестныя страданія не были искупительною жертвою за другихъ. Это былъ лишь болѣзненный, но тѣмъ не менѣе неизбѣжный процессъ раздѣленія (φυλοχρινήσεως) пневматическаго, психическаго и матеріальнаго элементовъ въ Іисусѣ. Онъ страдалъ за себя и для себя. Этотъ кризисъ разрѣшился тѣмъ, что тѣлесная природа въ немъ возвратилась въ безобразное состояніе, въ которомъ находилось все въ мірѣ (ἀμορφία τοῦ σώρου), психическое въ гебдомаду, въ огдоаду то, что было изъ нея, къ «духу» то,

что произошло отъ него. и наконецъ. «третье сыновство» въ безпримѣсной чистотѣ вознесло къ не сущему Богу.

Такимъ образомъ Іисусъ сталъ «началомъ раздѣленія» смѣшанныхъ элементовъ, которое должно вести къ откровенію славы сыновъ Божіихъ (Рим. VIII. 19). къ освобожденію всѣхъ людей духовныхъ. Какъ только этотъ процессъ выдѣленія окончится и всѣ элементы міровой массы размѣстятся въ соотвѣтственныхъ категоріяхъ, наступитъ третій и послѣдній актъ міровой исторіи—возстановленіе всего. Богъ пошлетъ на весь міръ «великое невѣдѣніе»: второй архонтъ не будетъ знать, что выше его есть великій архонтъ. этотъ послѣдній не будетъ знать о существованіи сыновства и не сущаго. Ничто не будетъ испытывать болѣзненнаго влеченія къ высшему, и все на вѣки останется status quo, на той ступени, на которую оно поставлено выяснившеюся въ своей чистотѣ его природою. Это и есть ἀποκατάστασις τῶν πάντων.

У Иринея (I, 24, II. 16), Епифанія (24) и другихъ ученіе Василида излагается совсѣмъ иначе.

Нерожденный, неименуемый, неизреченный Отецъ развиваетъ изъ себя эманатически семь эоновъ: Νοῦς, Λόγος, Φρόνησις, Σοφία, Δύναμις, Δικαιοσύνη, Εἰρήνη. Эти семь эоновъ представляютъ собою высшее небо. Изъ эоновъ развиваются начала, власти, ангелы, т. е. верховное небо раскрывается въ параллельномъ ему (ἀντίτυπος. отображенномъ) внѣшнемъ духовномъ мірѣ. Небеса развиваются за небесами. такъ что въ концѣ концовъ число небесъ дошло до 365. Все это откровеніе Божества обозначено таинственнымъ «Ἀβράξας», словомъ, буквы котораго по греческому счету составляютъ число 365. Но чрезъ это периферія свѣта, представляемая гебдомадою съ архонтомъ во главѣ. слишкомъ приблизилась къ предѣламъ хаоса, бурныхъ и враждебныхъ свѣту силъ. Онѣ нападаютъ на царство свѣта и оторванныя отъ него частицы свѣта заключаютъ въ узы матеріи. Но архонтъ съ его духами отбиваетъ эту добычу. создаетъ изъ нея землю и по жеребью раздѣляетъ ея національности въ управленіе между гебдомадою. Самъ получивъ въ удѣлъ іудеевъ, онъ хочетъ подчинить своимъ protegés всѣ народы. Отсюда вышли войны и такой безпорядокъ на землѣ. что необходимо было ниспослать Мессію для освобожденія людей изъ подъ власти ангеловъ міросоздателей. Первородный первоотца, первый эонъ Νοῦς является въ призрачномъ тѣлѣ. Когда же іудеи вздумали распять его, то онъ посмѣялся надъ ними и вмѣстѣ

съ крестомъ передалъ Симону киринейскому и свой наружный видъ, такъ что Симонъ былъ распятъ, а Νοῦς вознесся въ плирому.

Въ связи съ этимъ теоретическимъ ученіемъ стояли, по Иринею, и нравственныя воззрѣнія василидіанъ. Во время гоненій они отрекались и отъ іудейства и отъ христіанства, считая мученичество изъ за распятаго по ошибкѣ простого человѣка чистою нелѣпостію. И въ другихъ отношеніяхъ они заявляли себя грубымъ либертинизмомъ.—Съ этимъ не гармонируютъ однако извѣстія Климента александрійскаго. Приводимые у него отрывки изъ этики Исидора говорятъ о серьезномъ аскетическомъ образѣ мыслей сектантовъ, которые дѣвство предпочитали и законному браку.

Различіе того и другого изложенія ясно само собою. Первое начинается почти пантеизмомъ, второе довольно сильнымъ дуализмомъ. Въ первомъ эманація рѣшительно устранена; во второмъ она доводится до колоссальныхъ размѣровъ. Въ первомъ фигурируютъ два архонта съ ихъ сынами и трехчастное сыновство; у Иринея объ этомъ нѣтъ и помину. Въ свою очередь 365 небесъ у Ипполита не играютъ никакой роли. Христосъ въ первомъ случаѣ представленъ совершенно въ эвіонитскомъ смыслѣ, о дѣйствительномъ воплощеніи Божества нѣтъ и рѣчи; у Иринея—рѣшительно докетически. Словомъ, въ структурѣ того и другого изложенія такъ много различнаго, что едва ли можно надѣяться на ихъ совершенное объединеніе. Опытъ Якоби былъ неудаченъ. Шаффъ и Герцогъ повторяютъ его, но очень осторожно. Первый изъ вознесшагося перваго сыновства дѣлаетъ 7 эоновъ, прочее оставляетъ такъ, какъ излагается у Ипполита. Герцогъ къ изложенію иринеевскому прицѣпляетъ сотеріологію на основаніи Ипполита (отбрасывая, конечно, великаго архонта). Поэтому правильнѣе разсматривать оба изложенія, какъ двѣ особыя системы.

Но тогда возникаетъ вопросъ: которая изъ нихъ первоначальная? Гильгенфельдъ [и Липсіусъ] стояли на сторонѣ иринеевской, Ульгорнъ, Бауръ, Куртцъ,—на сторонѣ ипполитовской и, кажется, съ безспорнымъ правомъ.

Въ новѣйшее время англійскій ученый G. Salmon [The Cross-references in the Philosophumena въ Hermathena 1885], замѣтивъ, что у Ипполита въ его изложеніи различныхъ системъ встрѣчается много общихъ мѣстъ и выраженій Св. Ни-

санія, рѣшилъ, что это изложеніе Ипполита не можетъ быть признано авторитетнымъ. Мнѣніе Сальмона попытался подкрѣпить своей аргументаціей въ 1890 г. Hans Stähelin [Die gnostischen Quellen Hippolyts in seiner Hauptschrift gegen die Häretiker, въ Texte und Untersuchungen v. Gebhardt u. Harnack, VI, 3]. Сальмонъ и Stähelin предполагаютъ, что Ипполитъ имѣлъ несчастіе попасть въ руки мошенника, который доставилъ ему документы объ одной изъ гностическихъ системъ. Встрѣтивъ довѣріе со стороны Ипполита, этотъ обманщикъ потомъ сталъ поставлять ему разныя другія подложныя гностическія системы. Такимъ образомъ, Ипполитъ оказался жертвою обмана. Все, что во взглядахъ Ипполита оригинально, носитъ такую печать, которая съ несомнѣнностью свидѣтельствуетъ о томъ, что изложеніе прошло черезъ руки одного редактора. Неудивительно, что редакторъ, презиравшій гностицизмъ, глумился надъ гностиками и иронизировалъ надъ своимъ покупателемъ—довѣрчивымъ Ипполитомъ, и поэтому излагалъ ему гностицизмъ самымъ капризнымъ образомъ. Мнѣніе это, принятое Гарнакомъ [1885], благодаря его авторитету, сдѣлалось господствующимъ въ германской исторической наукѣ; но съ нимъ рѣшительно нельзя согласиться [1]).

Что здѣсь вѣрно, такъ это то, что дѣйствительно тѣ свѣдѣнія, которыми пользовался Ипполитъ, были собраны до Ипполита во единое цѣлое сочиненіе и прошли черезъ руки одного редактора. Указываемое сходство и объясняется единствомъ редактора перваго свода. Но это сходство по отношенію, именно, къ системѣ Василида не такъ разительно, какъ предполагаетъ Stähelin. Тѣ пункты сходства, которые онъ указываетъ, замѣчаются между тѣми гностическими системами, которыя нетрудно подвести подъ общія категоріи: это варіаціи однихъ и тѣхъ же основныхъ мыслей. Если работа Stähelin'а производитъ впечатлѣніе доказательности въ одномъ направленіи, то это объясняется тѣмъ, что онъ излагаетъ пункты

[1]) Не признаютъ принадлежащею Василиду изложенную у Ипполита систему, напр., въ новѣйшее время Krüger, Schubert, Seeberg, также и Duchesne. За изложеніе Ипполита высказались Möller, Hort, Funk. Критически отнесся къ гипотезѣ Salmon'a-Stähelin'a E. Faye, Introduction à l'étude du gnosticisme au II-e et au III-e siècle (Extrait des tomes XLV et XLVI de la Revue de l'Histoire des Religions). Paris 1903; онъ однако же не считаетъ принадлежащею самому Василиду то ученіе, какое дается съ его именемъ у Ипполита, а видитъ въ немъ лишь позднѣйшую (офитскую) переработку его системы. *А. Б.*

сходства, не излагая полныхъ системъ. Наименѣе сходства замѣчается между системами офитскими и Василида. Здѣсь у Stähelin'a опущена та характерная черта, что между тѣмъ какъ въ офитскихъ системахъ семитическій элементъ играетъ большую роль, въ василидіанской этого нѣтъ. И если то предположеніе, что различные виды системъ, пока дошли до Ипполита, прошли черезъ руки собирателя, который исказилъ ихъ. вѣрно, то, во-первыхъ, здѣсь еще далеко до вывода, что Ипполитъ сдѣлался жертвою обмана. А во-вторыхъ, зачѣмъ нужна была тогда литературная поддѣлка? Въ настоящее время, когда древнія рукописи цѣнятся очень дорого, литературная поддѣлка изъ-за корыстныхъ цѣлей понятна; но тогда не было такихъ побужденій. Рукописи въ древнія времена были дороги, но потому, что произведеніе ихъ было не легко, а не изъ-за рѣдкости ихъ. Предположеніе, что Ипполитъ былъ человѣкъ богатый и платилъ дорого тому ненадежному человѣку, который ему попался, за рукописи, ничѣмъ нельзя доказать. Если же не имѣть въ виду корыстныхъ цѣлей, то тогда догадка о поддѣлкѣ окажется непонятною.

То обстоятельство что система Василида въ томъ видѣ, какъ она изложена у Ипполита, поражаетъ своею оригинальностью, заставляетъ признать, что она изложена здѣсь такъ, какъ вышла изъ-подъ пера основателя. Въ изложеніи Иринея, хотя жившаго и раньше Ипполита. бросается въ глаза отраженіе системы валентиновой. Отсюда можно думать, что та доктрина, которая описана Иринеемъ и Епифаніемъ, есть результатъ воздѣйствія на василидіанъ со стороны гносиса Валентина, въ которой эманація эоновъ имѣетъ важное значеніе. Гносисъ Валентина подчинялъ себѣ другія болѣе мелкія формы гносиса. Поддались его вліянію и позднѣйшіе василидіане, и они составили изъ своей первоначальной системы нѣчто похожее на валентіанство. Предполагать, что у Ипполита изложена позднѣйшая система, значило бы допустить, что безвѣстные ученики были оригинальнѣе своего даровитаго учителя. Стоящее въ связи съ воззрѣніями василидіанъ, по передачѣ Иринея, нравственное разложеніе секты также говоритъ о томъ, что здѣсь мы имѣемъ дѣло съ позднѣйшею формаціею: древніе василидіане, по Клименту александрійскому, отличались серьезнымъ, аскетическимъ образомъ мыслей.

Самый процессъ ассимиляціи василидіанства съ валентиніанствомъ можно (вмѣстѣ съ Куртцемъ) представлять въ та-

комъ видѣ. Подъ вліяніемъ валентиніанства хотѣли сильнѣе выдвинуть дуализмъ. Великій архонтъ огдоады, какъ диміургъ, оказывался лишнимъ, и, отбросивъ τὰ ὑπερκόσμια, василидіане превратили его самого въ верховнаго бога, «неизреченнаго отца». Его окружили 7 эонами, такъ что вмѣстѣ съ ними онъ представлялъ огдоаду, а его первородный сынъ — Христосъ отождествленъ съ Христомъ—Νοῦς, первымъ эономъ. Счетъ планетныхъ сферъ, доведенный Василидомъ до 7, увеличился до 365. Такимъ образомъ, отбросивъ верхнія части системы Василида и устранивъ понятіе о пансперміи, позднѣйшіе василидіане приспособили свою систему къ современному имъ преобладающему направленію гностицизма.

Въ заключеніе нужно сказать нѣсколько словъ о смыслѣ василидовой системы. Начало для Василида было всего труднѣе. Богословія, какъ ученія о Богѣ въ самомъ себѣ, у него нѣтъ вовсе. Онъ просто предлагаетъ какъ фактъ, что существуетъ верховное начало, отъ котораго все зависитъ и къ которому все возвращается, и существуетъ затѣмъ міръ, зависимый отъ него. Объясненіе этого факта весьма трудно. У него здѣсь смѣшаны и дуализмъ, наблюдаемый во всемъ развитіи міра (въ послѣдовательномъ выдѣленіи сыновства), и пантеизмъ. Верховное начало Василидъ опредѣляетъ рядомъ отрицательныхъ положеній: не то, не то и не то. Наконецъ, называетъ его неизреченнымъ; но даже и это положеніе, по его мнѣнію, не точно. Если бы онъ назывался неизреченнымъ, то этотъ неизреченный былъ бы уже изреченъ, онъ пересталъ бы быть неизреченнымъ. Въ концѣ концовъ онъ останавливается на понятіи ὁ οὐκ ὢν θεός, не сущій Богъ.

Не менѣе ясно Василидъ отрицаетъ и предсуществованіе матеріи при созданіи міра. Онъ считаетъ нелѣпымъ заставлять Бога создавать міръ при существованіи чего-либо готоваго. Отношеніе Бога къ міру онъ опредѣляетъ выраженіемъ: «не сущій Богъ безвольно сотворилъ несуществующій міръ изъ не сущаго» (ὁ οὐκ ὢν θεὸς ἀβουλήτως ἐποίησε οὐκ ὄντα κόσμον ἐξ οὐκ ὄντων). Отсюда выясняется, что подлѣ Бога у Василида является другое οὐκ ὄντα. Если не обращать вниманія на это οὐκ ὄντα (ἐξ οὐκ ὄντων), которое не есть ὁ οὐκ ὢν θεός, то является чистый монизмъ. Здѣсь нѣтъ противоположной Богу матеріи. Самъ Богъ черезъ слово произвелъ міръ. Но отчего же міръ не единосущенъ съ Богомъ? Неединосущіе міра съ Богомъ у Василида положительный фактъ. Нужно допустить,

что можетъ быть Василидъ намѣренно въ свою теорію вводитъ туманъ.

Когда Василидъ опредѣляетъ Бога, какъ не сущее, то не смотритъ иронически на рядъ положеній, которыми онъ хочетъ доказать, что Богъ есть οὐκ ὤν. Онъ приходитъ къ такому сужденію, что Богъ не есть οὐκ ὤν въ томъ смыслѣ, что Онъ есть только потенціальность. Богъ абсолютенъ; въ виду абсолютности Бога, онъ не считаетъ возможнымъ приписывать Богу какое-нибудь опредѣленіе. Слѣдовательно, Богъ не имѣетъ существа: Богъ не существуетъ, потому что Онъ выше всего существующаго, слишкомъ высокъ для бытія. Но что Богъ не есть понятіе отрицательное, это доказывается тѣмъ, что у Василида Богъ опредѣляется какъ высочайшая цѣль стремленій и красота. Онъ производитъ притяженіе, но только на элементы однородные, не на всѣ, подобно тому какъ и магнитъ притягиваетъ только желѣзо. Такимъ образомъ въ ученіи объ οὐκ ὤν кроется весь секретъ его системы.

Если взглянуть на дѣло съ другой стороны, то нужно будетъ также признать, что это былъ недюжинный мыслитель, который и не могъ придти къ другому опредѣленію. Въ основаніи его системы лежитъ то положеніе, что міръ не есть бытіе само въ себѣ обоснованное. Онъ не могъ бы признать небытія міра при бытіи Бога. Называя Бога сущимъ, онъ этимъ самымъ давалъ бы санкцію и бытію міра и тогда послѣднее являлось бы богоподобнымъ; поэтому ему нужно было отрѣзать въ корнѣ существованіе (бытіе) міра и обосновать отрицаніе бытія и въ первоверховномъ началѣ и опредѣлить Бога, какъ ὁ οὐκ ὤν.

То же самое видимъ и въ системѣ опредѣленій, относящихся къ міру. Если бы онъ призналъ библейское происхожденіе міра (семидневное), то наложилъ бы санкцію на самое бытіе міра, заявивъ, что о немъ печется самъ Богъ, который творитъ міръ согласно своей волѣ. Василидъ не желалъ дать міру и этой санкціи; по его ученію, міръ произошелъ безъ воли (ἀβουλήτως) Бога, хотя и отъ Бога, но совершенно случайно, такъ какъ мысль Его нисколько не была направлена на твореніе. Чтобы выдержать эту случайность, онъ не могъ сохранить послѣдовательность въ представленіи о твореніи. По Василиду, Богъ не почувствовалъ (ἀναισθήτως), что изъ Него возникъ міръ, словно выпалъ самъ собою, какъ πανσπερμία, и Онъ былъ какъ бы не причемъ при этомъ явленіи. Та-

кимъ образомъ, здѣсь смѣшиваются разнородные элементы, которымъ нужно возвратиться въ τὰ ἴδια.

Послѣдующій моментъ онъ выдерживаетъ прекрасно: чтобы и на третьемъ пунктѣ отвергнуть бытіе міра, онъ вводитъ трехчастное сыновство. Высшая часть сыновства является въ πανσπερμία, какъ протестъ противъ самого бытія міра. Такимъ образомъ, въ совершенствованіи міра она не принимаетъ участія, и міръ для нея совершенно излишенъ. Движимое естественнымъ влеченіемъ, первое сыновство мгновенно выдѣляется и несется съ быстротою полета мысли къ не сущему. Второе сыновство не способно къ такому полету; поэтому изъ неоднородныхъ ему элементовъ создаетъ Духа Святого и при его помощи возносится за предѣлы міра. Такимъ образомъ міръ внѣ бытія сыновства не имѣетъ цѣнности. Но міръ нуженъ для третьяго сыновства.

Для Духа Святаго, какъ нединосущнаго не сущему, невозможно вступить въ сферу не сущаго, и онъ остается какъ граница между міромъ и вышемірнымъ, какъ πνεῦμα μεθόριον. Дальше выдѣляются лучшіе элементы міра. Но то, что не единосущно Богу, еще не является у Василида злокачественнымъ: оно есть добро, но добро относительное. Если и есть въ превознощеніи архонтовъ ошибка, то это грѣхъ невѣдѣнія, который прощается. Архонтъ прекрасенъ, потому что у него заложено стремленіе къ совершенству: онъ рождаетъ сына еще болѣе высокаго, еще болѣе прекраснаго, умнаго. Міръ представляется стройнымъ цѣлымъ, въ которомъ блаженство высшихъ членовъ опирается на дѣятельность и энергію низшихъ. Міровая исторія представлена въ такомъ свѣтломъ видѣ, что самыя темныя эпохи оставляли мѣсто ожиданію лучшаго будущаго. Все сбудется въ свое время, и болѣзненные стоны твари разрѣшаются рожденіемъ третьяго сыновства. Въ связи съ этимъ воззрѣніемъ стоитъ то, что Василидъ ни одного изъ элементовъ не обрекаетъ на погибель.

Но при этомъ мы нападаемъ на такой пунктъ, гдѣ проявляются пессимистическія воззрѣнія Василида. За міромъ отрицается право на бытіе, если посмотрѣть съ точки зрѣнія третьяго сыновства. Разъ третье сыновство выдѣлится, то міръ теряетъ raison d'être своего бытія, хотя онъ не обрекается на погибель. Филокринисисъ сыновства ведетъ за собою то, что и другіе элементы подвергаются раздѣленію. Каждый элементъ занимаетъ то мѣсто, которое ему свойственно. Очевидно, міръ,

не смотря на свои прекрасные законы, въ своей основѣ есть какая-то ошибка и поэтому самому предназначенъ къ разрушенію. Міръ не стоитъ того, чтобы онъ существовалъ, и лишь худшіе, лишь слабѣйшіе элементы его участвуютъ въ міровой исторіи. Все, что есть лучшаго и болѣе высокаго, устраняется отъ активнаго участія въ развитіи міра. Самое евангеліе лишь ускоряетъ этотъ болѣзненный процессъ раздѣленія и вовсе не указываетъ для смѣшенія дальнѣйшей цѣли. Это отрицательное отношеніе ко всему несыновнему въ системѣ Василида представляется тѣмъ болѣе жестокимъ, что психическое въ лицѣ архонтовъ, ихъ сыновъ и Духа, здѣсь не разъ доказало покорность высшимъ цѣлямъ. Нѣкоторые (Бауръ) усматриваютъ глубокій философскій и нравственный смыслъ въ этомъ низверженіи архонтовъ: такъ ниспадаетъ въ ничтожество все, что въ извѣстные моменты исторіи казалось великимъ, лишь только саморазвивающійся духъ поднимается выше этого великаго. Но при этомъ упускаютъ изъ виду, что само психическое было захвачено движеніемъ къ этой высшей ступени развитія и между нимъ и высшимъ идеаломъ поставлена лишь искусственная преграда.

Конецъ міра является въ такой формѣ, что сыновства возносятся къ Богу, психическіе элементы—въ гебдомаду, а высшіе элементы—въ огдоаду. Но вмѣстѣ съ тѣмъ Василидъ считаетъ и это нетвердымъ. Въ мірѣ заложены такіе элементы, что никакое раздѣленіе въ дѣйствительности не возможно. Лишь неорганическая матерія способна принять устойчивое равновѣсіе по закону тяжести; все духовное не подлежитъ такому равновѣсію. Поэтому Василидъ предполагаетъ, что лучшіе элементы міра будутъ стремиться къ высшему; но такъ какъ это не достижимо, то произойдетъ то, какъ если бы рыбы задумали питаться на горахъ, вмѣстѣ съ овцами, — травой. Не сущій (οὐκ ὄν), чтобы не допустить страданій міра, пошлетъ «великое невѣдѣніе». Элементъ—замѣчательный у гностика: гносисъ, хотя и величайшее благо, но не для всѣхъ примѣнимое. Это великое невѣдѣніе внесетъ успокоеніе и блаженство. Архонтъ нашего міра не будетъ знать, что выше его есть великій архонтъ; этотъ послѣдній не будетъ знать о существованіи сыновства и не сущаго. Ничто не будетъ испытывать болѣзненнаго влеченія къ высшему; міръ не будетъ безплодно страдать.

Такимъ образомъ, Василидъ оказался не въ силахъ поста-

вить во свѣтѣ разума всѣ моменты міра и кончилъ частичнымъ отреченіемъ отъ гносиса, когда въ концѣ міра выдвинулъ на сцену «великое невѣдѣніе», какъ условіе относительнаго блаженства, и тѣмъ насильственно задержалъ на низшей степени совершенства большую часть міра, признавая такимъ образомъ, что въ пансперміи, даже очищенной отъ высшихъ элементовъ, заложены такія высокія начала, что ихъ послѣдовательное раскрытіе дало бы только рядъ безплодныхъ мученій. Такимъ образомъ разладъ между добромъ и счастіемъ, между дѣйствительностью и идеаломъ, у Василида остается непримиреннымъ.

Въ такой формѣ представляется система Василида по Философуменамъ, и нѣтъ основаній предполагать, что это изложеніе принадлежитъ лицу, иронизирующему надъ гностиками. Въ сущности Василидъ коснулся той проблемы, которой не рѣшаетъ и христіанская догматика: именно, какъ возможно блаженство праведниковъ при страданіи грѣшниковъ, которые при земной жизни были ихъ друзьями? Не выражаетъ ли изреченіе Библіи: «*насыщуся внегда явитимися славѣ Твоей*» (Пс. XVI, 15) того, что человѣкъ въ блаженствѣ придетъ въ такой экстазъ, что не будетъ знать ничего изъ окружающаго? А такое состояніе близко къ «великому невѣдѣнію».

Валентинъ.

Величайшимъ представителемъ александрійскаго гносиса является Валентинъ. Родомъ онъ былъ изъ Египта, а нѣкоторыя имена въ его системѣ, если не считать ихъ занесенными отъ инуду, указываютъ на его семитическое происхожденіе. Училъ онъ въ Александріи, затѣмъ около 140 года перешелъ въ Римъ и здѣсь представлялъ столь значительную силу, что чуть не сдѣланъ былъ епископомъ Рима; но ему предпочли Пія. Можетъ быть въ Римѣ, а можетъ быть въ Кипрѣ произошелъ разрывъ его съ церковью. Умеръ около 161 года.

Его глубокомысленная, блестящая всею роскошью поэтической фантазіи система нашла многихъ послѣдователей и произвела такое впечатлѣніе на современниковъ, что dii minorum gentium гносиса невольно подчинились ея преобладающему вліянію. Гносисъ Валентина при этомъ болѣе, чѣмъ всякая другая система, намъ извѣстенъ, потому что о немъ болѣе сохранилось источниковъ, и по его системѣ составлено

обыкновенное ходячее представленіе о гносисѣ. Противъ валентиніанства собственно направлялъ свое сочиненіе—«Противъ ересей» Ириней ліонскій. Противъ системы Валентина направлены и замѣчанія знаменитаго Оригена, который въ толкованіи на евангеліе Іоанна имѣлъ въ виду комментарій ученика Валентина Ираклеона на это евангеліе.

Гносисъ Валентина не представляетъ однороднаго цѣлаго. Частичными поправками уже Птолемей внесъ въ его систему законченность. Въ общемъ она представляетъ религіозную поэму, составленную мастерски съ точки зрѣнія поэзіи и съ философскою подкладкою, которая выступаетъ здѣсь яснѣе. чѣмъ въ другихъ гностическихъ доктринахъ. Эта религіозная поэма по своему плану ясно распадается на двѣ части, тѣсно связанныя между собою и въ началѣ и въ окончаніи. Это—исторія «плиромы» и исторія «кеномы», исторія самаго чистаго бытія и исторія безусловной пустоты, чистаго небытія. Та и другая половины въ свою очередь слагаются изъ двухъ моментовъ, изъ созданія и возсозданія.

Исторія плиромы. А) Первоначало, Первоотецъ всего сущаго (Προαρχή, Προπάτωρ) есть самосущій «Βυθός», (глубина, бездна бытія), составляющій брачную пару (συζυγία) съ «Молчаніемъ» (Σιγή), «Мыслію» (Ἔννοια) или «Благодатію» (Χάρις). Изъ этой сизигіи развивается вся полнота (πλήρωμα) духовнаго бытія, представляемая 28 новыми эонами, связанными въ различныя группы. Сперва является «Единородный», «Умъ» или «Отецъ» (Μονογενής, Νοῦς, Πατήρ) въ сизигіи съ «Истиною» (Ἀλήθεια). Вмѣстѣ съ первою парою эта вторая образуетъ первую четверицу (τετράς). Изъ Ума и Истины происходятъ «Слово» (Λόγος) и «Жизнь» (Ζωή); отъ нихъ «Человѣкъ» (Ἄνθρωπος) и «Церковь» (Ἐκκλησία). Эти 4 эона вмѣстѣ съ тетрадою составляютъ первородную осмерицу (ἀρχέγονος ὀγδοάς). Слово и Жизнь затѣмъ развиваютъ изъ себя пять паръ эоновъ или десятерицу (δεκάς), а Человѣкъ и Церковь 6 паръ, двоенадесятицу (δωδεκάς). Такимъ образомъ составляется полное число 30 (τριακοντάς), которое и представляетъ собою всю плиромы.

Тѣсно замкнутый кругъ плиромы охраняется безбрачнымъ (ἄζυγος) «Предѣломъ» (Ὅρος), или «Крестомъ» (Σταυρός), который, посредствуя между бытіемъ и небытіемъ, стоитъ настороже, какъ предѣлъ т. е. какъ отрицательная сила, раздѣляющая все разнородное, и какъ крестъ, т. е. какъ положительная

сила, закрѣпляющая на мѣстѣ существующій строй. Этимъ и заканчивается первый моментъ исторіи плиромы, ея генезисъ.

Б) Но въ самой плиромѣ существуетъ различіе въ интенсивности свѣта и жизни. Четверица, восьмерица, десятерица и двоенадесятица — это степени, по которымъ проходитъ духовная жизнь diminuendo, ослабляясь по степени, какъ слабѣетъ звукъ, удаляясь отъ своего звучащаго центра. Всѣ эоны, отъ перваго до послѣдняго, стремятся къ познанію «Глубины». Но адэкватно познаетъ его только «Единородный». Онъ, сый въ лонѣ отчи, хотѣлъ бы его исповѣдать всѣмъ эонамъ (Іоан. I, 18), но ему воспрещаетъ это сдѣлать «Молчаніе». Такимъ образомъ, всю плиромy проникаетъ сознаніе неудовлетвореннаго стремленія, и тамъ, гдѣ вѣдѣніе было всего слабѣе, эта жажда знанія, это ощущеніе различія между идеаломъ и дѣйствительностію, развивается до мучительнаго состоянія страсти (πάθος). «Софія», послѣдній женскій эонъ додекады, самовольно порываетъ союзъ съ «Вожделѣннымъ» (Θελητός), и обуреваемая помыслами, стремится къ соединенію съ Первоначаломъ, къ непосредственному созерцанію его совершенствъ. Ей грозило бы полное уничтоженіе въ безднѣ самосущаго, если бы «Предѣлъ» не сталъ поперегъ дороги и не удержалъ ея отъ стремленія. Но ея болѣзненная страсть разрѣшается тѣмъ, что она сама собою зачинаетъ и рождаетъ «Помышленіе», Ἐνθύμησις, жалкое и убогое женское существо безъ вида и формы, уродливый выкидышъ. Такимъ образомъ нарушенъ былъ непреложный строй плиромы, и среди ея идеальнаго свѣта явился уродъ. Послѣдовательное развитіе духовной жизни оказывается невозможнымъ.

Новый періодъ въ исторіи плиромы открывается тѣмъ, что низшіе эоны, даже не эоны второй четверицы, но сами Умъ и Истина, производятъ «Христа» и «Св. Духа» (ср. евр. רוח — feminium). Эта новая сизигія по своему происхожденію уравнивается съ первою парою второй четверицы. Христосъ и Св. Духъ прежде всего успокоили взволнованный духъ «Мудрости», освободили ее отъ овладѣвшаго ею помысла и возвратили ее «Вожделѣнному». «Предѣлъ» выбросилъ Ἐνθύμησιν за границу плиромы. Затѣмъ Христосъ всѣмъ эонамъ разъяснилъ природу сизигій, доказалъ, что Βυθός постижимъ только для Единороднаго, что именно въ этой непостижимости и заключается причина вѣчнаго существованія самой плиромы, всѣхъ ея эоновъ, и напротивъ, что только есть въ божествен-

ной жизни познаваемаго, то въ совершенствѣ открыто въ Сынѣ. А Св. Духъ своимъ вліяніемъ водворилъ между эонами блаженное равенство, условіе истиннаго спокойствія. Всѣ эоны, отъ высшаго до низшаго, стали Умами и Словами, Человѣками и Христами, а всѣ женскіе эоны стали такимъ же образомъ Истинами, Жизнями, Церквами и Духами. Неизреченная радость смѣнила теперь болѣзненное возбужденіе, и переполненные благодарностію за свое бытіе, всѣ эоны воспѣваютъ гимнъ верховному началу и, по соизволенію Христа и Духа, запечатлѣнному Единороднымъ, каждый эонъ производитъ, что только въ немъ есть лучшаго, въ честь и славу Βυθός'у. Такимъ образомъ является эманація всей плиромы въ ея совокупности, чистѣйшій цвѣтъ ея, «совершеннѣйшая краса и звѣзда, совершенный плодъ», Іисусъ, называемый также πατρωνυμικῶς, по своему отцу, Христомъ и Словомъ. Его окружаетъ свита (δορυφόροι) низшихъ духовъ, его «сверстниковъ», именно ангеловъ; но ему нѣтъ невѣсты въ плиромѣ. Его вѣчное назначеніе—спасти погибшее; поэтому онъ есть Σωτήρ. Этотъ перлъ совершенства въ концѣ временъ долженъ составить сизигію съ отверженцемъ плиромы, Ἐνθύμησις.

Такимъ образомъ, жизнь плиромы тѣснѣйшимъ образомъ связывается съ жизнію міра. Генезисъ эоновъ кончается тѣмъ, что Софія зачинаетъ Ἐνθύμησιν и тѣмъ полагается первое основаніе міру. Въ Іисусѣ конкретно осуществляется высшій идеалъ плиромы въ ея возстановленной и упроченной гармоніи; но полнота жизни Іисуса обусловливается лишь спасеніемъ міра. Цѣль плиромы и цѣль кеномы совпадаютъ между собою до тождества.

Въ изложенной части системы Валентина, въ исторіи плиромы, содержится богословское ученіе этого гностика. Отличіе его гносиса отъ другихъ формъ состоитъ въ данномъ случаѣ въ томъ, что тѣ обыкновенно обходятъ ученіе о Богѣ въ самомъ себѣ, между тѣмъ какъ Валентинъ развиваетъ его съ особенною полнотою. Только въ его системѣ ученіе объ эонахъ, у другихъ гностиковъ предлагаемое лишь отрывочно, находитъ свое идеальное выраженіе. Какъ смотрѣть на эти своеобразныя существа, представляемыя съ чертами столь конкретными, что они кажутся слишкомъ похожими на ангеловъ церковнаго ученія? Введены ли они только для того, чтобы посредствовать между міромъ и Богомъ, или ихъ бытіе имѣетъ болѣе глубокіе корни?

Задача гностическаго философствованія—объяснить проис-

хожденіе зла или, въ самой мягкой постановкѣ вопроса, объяснить, какъ изъ безконечнаго произошло конечное. При дуалистической основѣ, конечное есть среднее пропорціональное между абсолютнымъ и матеріею, такъ сказать смѣсь того и другой. Тамъ, гдѣ матерія есть живая злая сила, это смѣшеніе понятно: оно результатъ борьбы между обоими началами. Но тамъ, гдѣ второе начало есть чистое ничто, борьба становится невозможною и задача является въ высшей степени трудною: нужно конечное, столь различное отъ безконечнаго, объяснить только изъ безконечнаго. Свободнаго самоограниченія безконечной силы въ творческомъ актѣ гносисъ не предполагаетъ. Поэтому дѣйствіе абсолютной силы должно быть адэкватно ей самой, причинѣ долженъ соотвѣтствовать ея эффектъ, ея энергія. Отъ абсолютнаго можетъ происходить только абсолютное же. Большинство гностиковъ, до Василида включительно, уклонялось отъ труднаго начала и предлагало безъ объясненія міръ и Бога. Валентинъ попытался разрѣшить эту философскую проблему и въ жизни абсолютнаго открыть черту ограниченія и изъ нея произвести нѣчто низшее, чѣмъ первое начало. Все достоинство разсматриваемаго отдѣла его системы состоитъ въ томъ, что она написана ad hoc, въ космологическихъ интересахъ, и тѣмъ не менѣе все развитіе держится здѣсь въ сферѣ абсолютнаго и мы имѣемъ дѣло съ богословіемъ въ собственномъ его элементѣ. Система Валентина тѣмъ и хороша, что она разработываетъ богословіе, но для своей цѣли—ad hoc, и благодаря твердому сознанію этой цѣли, ей, хотя отчасти, удается представить рѣшеніе вопроса о происхожденіи конечнаго изъ безконечнаго.

«Виѳосъ» Валентина непостижимъ, какъ и первое начало Василида, но непостижимъ по другимъ основаніямъ. Не сущій Василида представляется слишкомъ безсодержательнымъ; онъ—почти ничто; напротивъ, содержаніе «Пропатора» слишкомъ богато и глубоко: онъ—Βυθός. Не познаваемый самъ въ себѣ, онъ живетъ однакоже жизнію духа, объ этомъ можно догадываться потому, что его σύζυγος есть Ἔννοια или Χάρις. Его жизнь, слѣдовательно, есть жизнь мысли и вмѣстѣ глубочайшаго самоблаженства (gratia), хотя опредѣленіе этой жизни и невозможно, потому что онъ живетъ въ глубокомъ молчаніи. Но разъ Виѳосъ есть духовное существо и мысль, Ἔννοια, ему присуща, какъ его состояніе, назовемъ ли его формою или содержаніемъ бытія его,—въ недосягаемыхъ глуби-

нахъ его самосознанія положенъ мотивъ для его раскрытія ad extra: въ самомъ тончайшемъ процессѣ мысли, какой только вообразимъ, уже есть различеніе мыслящаго и мыслимаго, есть моментъ объективированія (ср. также: ἀγάπη ἦν ὅλος, ἡ δὲ ἀγάπη οὐκ ἔστιν ἀγάπη, ἐὰν μὴ ᾖ τὸ ἠγαπημένον). Поэтому Валентинъ очень удачно движущій мотивъ раскрытія приписываетъ именно τῇ Ἐννοίᾳ или Σιγῇ: «она восхотѣла порвать узы и увлекла своимъ обаяніемъ само Величіе (ἐθήλυνε τὸ Μέγεθος), и соединившись съ нимъ, показала Отца истины».

Въ этомъ смыслѣ понимаетъ этотъ пунктъ ученія Валентина и Маркъ, одинъ изъ видныхъ представителей этой секты на западѣ, жившій во второй половинѣ II вѣка. Онъ видоизмѣнилъ до нѣкоторой степени доктрину своего учителя, но основной смыслъ ея понималъ лучше, чѣмъ какой-либо постороній ея толкователь. А изъ словъ Марка становится вполнѣ яснымъ, что всѣ эоны—это моменты внутренней жизни Божества. «Желая облечь въ формы невидимое (μορφωθῆναι ἀόρατον), Вивосъ произнесъ подобное ему Слово. Оно, представши ему и нося образъ невидимаго, показало ему, что такое самъ онъ (ὑπέδειξεν αὐτῷ ὃ ἦν αὐτός)». Такимъ образомъ, первая эманація самосущаго есть его объективированное самосознаніе. Но и вся жизнь плиромы есть тотъ же внутренній процессъ божественнаго духа, точное выраженіе его содержанія.

Вивосъ произноситъ свое имя. Оно состоитъ, по выраженію Марка, изъ 30 буквъ и 4 слоговъ. Сперва онъ отчетливо произноситъ первый четырехбуквенный слогъ: это четверица; затѣмъ второй—четырехбуквенный же слогъ, и этимъ заканчивается осмерица; затѣмъ третій—изъ 10 буквъ, и наконецъ послѣдній—изъ 12 буквъ, получаются десятерица и двоенадесятица. Слѣдовательно, эоны—это только раздѣльные элементы понятія Бога о Самомъ Себѣ. Ихъ жизнь, какъ многоголосное «Аминь» церковнаго собранія, есть лишь выраженіе жизни самосущаго. Они—буквы, но въ свою очередь съ полнотою выражаютъ элементы Божества лишь тогда, когда сами живутъ всею полнотою жизни. Это Маркъ поясняетъ такимъ образомъ:



					1
Δ	Ε	Α	Τ	Α	5
Δ Ε Λ Τ Α	Ε	Δ Α Μ [Β] Δ Α	Τ Α Υ	Α Λ Φ Α	18
δελτα ε ψιλον ταυ	ε	δελτα αλφα μυ λαμβδα	υ ταυ αλφα	αλφα φυ λαμβδα αλφα	62.

Вообразимъ себѣ треугольникъ. Пока смыслъ этого трехъугольнаго знака не опредѣлился, онъ—символъ Виѳоса, объятаго молчаніемъ. Но разъ мы поняли, что этотъ треугольникъ есть буква «дельта», онъ уже опредѣлился до такой степени, что его можно выразить цѣлымъ рядомъ (5) знаковъ, изъ которыхъ каждый въ свою очередь допускаетъ такое же раскрытіе. Можно подписать, что это есть ΔΕΛΤΑ. Не смотря на то, что здѣсь не одинъ только знакъ, а 5 знаковъ, здѣсь содержанія ничуть не больше, чѣмъ въ первомъ знакѣ, потому что это также «дельта», какъ и то. Но въ свою очередь каждая изъ (5) буквъ этого второго ряда можетъ быть выражена въ новомъ рядѣ (18) буквъ и подъ каждой изъ этихъ послѣднихъ можно тоже подписать опять точное ея обозначеніе. Такимъ образомъ содержаніе одной и той же дельты можетъ продолжаться до безконечности, и въ каждомъ послѣдующемъ рядѣ знаковъ содержится то же, что содержится и въ предшествующемъ. Такимъ образомъ, 5 буквъ содержатъ въ себѣ не болѣе того, что имѣется въ одной первоначальной буквѣ; слѣдующія 18 буквъ содержатъ не болѣе того, что предшествующія 5 буквъ; наконецъ, дальше изъ 18 буквъ получилось 62 буквы, но и онѣ выражаютъ опять-таки одну и ту же дельту ($62 = 18 = 5 = 1$). Въ каждомъ новомъ рядѣ лишь сложнѣе выражается то же самое содержаніе. Поэтому внутреннее развитіе жизни Виѳоса въ эонахъ завершится лишь тогда, когда самая послѣдняя изъ буквъ этого имени выразитъ въ своей жизни самую послѣднюю изъ безконечнаго числа буквъ, которыми она опредѣляется. «Но,' прибавляетъ Маркъ, каждая буква божественнаго имени издаетъ только свой звукъ, а не повторяетъ божественнаго имени въ его цѣломъ». Поэтому каждый эонъ индивидуально различенъ отъ другихъ эоновъ и вмѣстѣ съ тѣмъ—ниже Виѳоса. Онъ раскрываетъ въ себѣ жизнь безконечнаго и въ безконечной интенсивности, но жизнь не въ цѣломъ, а лишь въ одномъ ея какомъ-либо опредѣленіи. Въ каждомъ эонѣ живетъ самъ верховный Виѳосъ, но сознаетъ себя вполнѣ лишь во всѣхъ эонахъ. Такимъ образомъ, посредство между конечнымъ и безконечнымъ найдено: дѣйствіе абсолютнаго адэкватно самой причинѣ, но это дѣйствіе есть вся плирома, а отдѣльныя ея части—ниже ея [1]). Плирома безконечна, но отдѣльные эоны стоятъ уже на пути къ конечному.

[1]) На этомъ пунктѣ толкованіе Марка не совсѣмъ отвѣчаетъ дѣйствительности (или лучше, правильно понимая смыслъ валентиніанства, онъ

Это послѣдовательное движеніе божественной жизни къ опредѣленному и законченному тонко очерчено въ четырехъ сизигіяхъ огдоады. Самъ Βυθοσ, какъ дельта, не выяснившаяся въ своемъ различіи отъ простого треугольника, не имѣетъ еще опредѣленій. Что онъ—духъ, объ этомъ можно лишь догадываться, потому что на это указываетъ имя его σύζυγος: Ἔννοια (мысль вообще, безъ точнѣйшаго опредѣленія). Его сфера—еще молчаніе. Въ Единородномъ духовная природа самосущаго выясняется какъ «Умъ», который живетъ въ сферѣ опредѣленныхъ понятій: его σύζυγος есть уже опредѣлившаяся мысль, «Истина». Но въ четверицѣ Богъ открылся лишь для Себя Самого, an und für sich; Онъ созналъ Самъ Себя (revelatio ad intra). Поэтому Валентинъ совершенно тактично поставляетъ здѣсь, такъ сказать, колонъ въ развитіи жизни самосущаго, понимаетъ эту четверицу, какъ своего рода законченное цѣлое. Во второй четверицѣ это содержаніе постепенно раскрывается ad extra. Умъ, сокровенная мысль, является здѣсь, прежде всего, какъ бытіе обнаруженное, какъ Λόγος, раскрывшееся «Слово», и его сфера не только представленіе Истины, а самая «Жизнь», не теорія, а дѣйствительность. Наконецъ, въ «Человѣкѣ» Логосъ получаетъ еще болѣе конкретное выраженіе: Ἄνθρωπος живетъ уже въ «Церкви», какъ опредѣленной формѣ «Жизни». Это взаимное отношеніе «Логоса» и «Человѣка» ясно видно изъ той проекціи ихъ содержанія, какая дана въ именахъ эоновъ десятерицы и двоенадесятицы. Эоны десятерицы [1]), происшедшіе отъ Логоса, имѣютъ еще характеръ отвлеченный, метафизическій или космическій (самобытность,

не ищетъ въ этой системѣ совершенно послѣдовательнаго развитія одной идеи, а видитъ лишь общую обрисовку, контуръ нѣсколькихъ однородныхъ идей). Νοῦς не есть только первый *слогъ* божественнаго имени, слѣдовательно одинъ моментъ божественной жизни, но объективное отраженіе *цѣлаго* содержанія абсолютнаго «я». Слѣдовательно, Νοῦς по содержанію не ниже, а равенъ Βυθός'у. Можетъ быть эта непослѣдовательность и побудила Коларбаса (Epiph. 35) перестроить систему Валентина такъ, что послѣдніе шесть эоновъ огдоады происходятъ вдругъ изъ самого Βυθός'а непосредственно, а не преемственно другъ отъ друга. Въ такомъ случаѣ они дѣйствительно только буквы божественнаго имени и ни въ одномъ изъ нихъ оно не выражается съ полнотою, тогда какъ по Валентину (Epiph. 31, 27=Iren.): ἐν ᾧ (τῷ Υἱῷ μονογενεῖ) τὰ πάντα ὁ Πατὴρ προέβαλε σπερματικῶς. ὑπὸ δὲ τούτου φησὶ τὸν Λόγον προβεβλῆσθαι καὶ ἐν αὐτῷ τὴν ὅλην τῶν αἰώνων οὐσίαν, ἣν αὐτὸς ὕστερον ἐμόρφωσεν ὁ Λόγος.

[1]) 1) Βύθιος—Μίξις, 2) Ἀγήρατος—Ἕνωσις, 3) Αὐτοφυὴς—Ἡδονὴ (al. Γνῶσις), 4) Ἀκίνητος—Σύγκρασις (al. Ἡδονή), 5) Μονο (=Ὁλο)γενὴς—Μακαρία (al. Ἑνώτης).

единство, смѣшеніе, недвижимость, нестарѣемость). Но эоны додекады [1]) уже вполнѣ человѣчны, ихъ имена переводятъ насъ въ міръ этическій (понятія утѣшенія, отца, матери, вѣры, надежды и любви).

Взаимное отношеніе членовъ огдоады тотъ же Маркъ иллюстрируетъ весьма наглядно. Βυθός и Σιγή еще не имѣютъ представителя въ области звуковъ: молчаніе есть само отрицаніе звука. Умъ—Истина уподобляются 9 согласнымъ греческаго алфавита, такъ наз. нѣмымъ, т. е. губнымъ, гортаннымъ и зубнымъ. Слово—Жизнь 8 полугласнымъ, т. е. такъ наз. плавнымъ, которыя слышатся какъ слабый лепетъ, и свистящимъ, которыя хотя слабо, но можно произнести. Наконецъ, Человѣкъ—Церковь представляютъ божественную жизнь съ ясностію 7 гласныхъ звуковъ:

Νοῦς — Ἀλήθεια = βγδ. θκπ. τφχ = 9 нѣмымъ,
Λόγος — Ζωή = λμνρ. ζξψ = 8 полугласнымъ,
Ἄνθρωπος — Ἐκκλησία = αεηι. ουω = 7 гласнымъ.

Такимъ образомъ, содержательность жизни абсолютнаго постепенно, такъ сказать, сокращается. Разнообразіе звуковъ убываетъ, изъ 9 звуковъ получается сперва 8, а потомъ 7; но въ то же время звукъ выигрываетъ въ своей ясности и становится все слышнѣе и слышнѣе.

Мысли, что въ эонахъ Βυθοσъ живетъ своею собственною личною жизнію, противорѣчитъ, повидимому, ихъ совершенно конкретный характеръ. Они—скорѣе самостоятельныя реальности, ипостаси, чѣмъ силы или опредѣленія самосущаго [2]). На самомъ дѣлѣ переходъ отъ послѣдняго представленія къ первому весьма не труденъ. Если въ человѣкѣ его силы и качества не имѣютъ самостоятельнаго (ἐνυπόστατος) бытія, то можетъ быть, разсуждали тогда, это лишь слѣдствіе его ограниченности. Напротивъ, въ реальнѣйшемъ существѣ, въ Богѣ, каждое Его опредѣленіе можетъ и должно имѣть самостоятельную реальность. Христіанскіе философы—теисты всѣхъ временъ отношеніе Сына къ Отцу представляютъ или подъ формою отношенія содержанія къ бытію (Сынъ есть, такъ ска-

---

[1]) 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).

[2]) Cp. Tertullian. adv. Valent. c. 4 о Птолемеѣ: nominibus et numeris aeonum distinctis in personales substantias,——quas Valentinus in ipsa summa divinitatis, ut sensus et affectus et motus incluserat.

зать, реальность, содержаніе, а Отецъ только экзистенціальность) или же, примыкая къ воззрѣнію Августина, понимаютъ отношеніе Отца къ Сыну, какъ отношеніе одного момента сознанія къ другому. Въ томъ и другомъ случаѣ дѣйствительность Ихъ ипостаснаго различія, не данная въ поясняющей аналогіи, оставляется внѣ всякаго сомнѣнія въ поясняемомъ догматѣ. Такимъ образомъ, если Валентинова тріаконтада состоитъ изъ 30 эоновъ, то въ своемъ основаніи она развивается изъ того же воззрѣнія, посредствомъ котораго философы стараются объяснить себѣ бытіе троичнаго Бога: тріаконтада есть удесятеренная тріада (христіанская Троица).

Такое конкретное, чисто антропоморфическое представленіе эоновъ было, между тѣмъ, весьма немаловажно для дальнѣйшаго развитія этой религіозной эпопеи. Переходъ отъ безконечнаго къ конечному, отъ духовнаго къ психическому сдѣланъ отъ этой дополнительной черты (антропоморфизма) въ представленіи объ эонахъ. Какъ отвлеченныя силы или качества, они могли быть ниже Бога (какъ части ниже цѣлаго), могли существовать вѣчно (какъ вѣчное воспроизведеніе одной изъ многосложныхъ сторонъ жизни Божества), могли различаться между собою (по степени содержательности или ясности выраженія въ нихъ самосущаго). Но только тогда, когда эти черты эоновъ представлены антропоморфически, когда они превратились въ существа съ личнымъ самосознаніемъ, возможно такое представленіе о страстномъ влеченіи Софіи, которое разрѣшилось рожденіемъ Ἐνθυμήσεως, помысла, т. е. психическаго начала, которое, при всей своей несоизмѣримости съ божественнымъ, лишь изъ него объясняется. На этомъ пунктѣ данъ переходъ (отъ страсти, возможной только въ конкретномъ существѣ) ко второй части поэмы, къ исторіи кеномы.

Исторія кеномы. А) Выброшенная «Предѣломъ» за границу плиромы, въ кеному, Ἐνθύμησις, нѣчто безъ образа и вида (ἄμορφος καὶ ἀνείδεος), носится около границъ плиромы. Христосъ—возстановитель строя послѣдней — простеръ свою милость и на Энеимисисъ: Онъ простеръ на крестѣ свои руки, т. е. не оставляя плиромы, чрезъ ея предѣлъ коснулся Энеимисисъ и далъ ей въ первый разъ видъ и форму. Она стала существовать. Это было первымъ ея образованіемъ —только по существу: μόρφωσις ἡ κατ' οὐσίαν μόνον. Въ ней пробудилась жизнь духа. Но ей не дано было еще познанія. Свѣтлый образъ Христа исчезъ, а Ахамотъ, т. е. мудрость (Ἀχαμώθ,

חָכְמוֹת, евр. множ.=мудрости) устремилась къ плиромѣ. Но Предѣлъ заградилъ ей путь, произнесши предъ нею страшное имя «Ἰαώ». Она осталась въ пустомъ пространствѣ, подверженная аффектамъ еще болѣе сильнымъ, чѣмъ испытанныя прежде ея матерью, горнею Софіею. Ахамотъ печальна (λύπη), потому что ей не удалось проникнуть въ плирому. Она страшится (φόβος), какъ бы ея пробужденная жизнь не исчезла такъ же, какъ исчезъ свѣтъ Христа. Она томится страшнымъ невѣдѣніемъ во всемъ (ἄγνοια) и это производитъ въ ней гнетущее сознаніе полной безпомощности (отчаяніе, ἀπορία). Но—таково свойство природы конечнаго духа, въ которомъ заложено смутное сознаніе идеальнаго — ея горькія слезы печали прерываются радостною улыбкою, когда она вспомнитъ о свѣтломъ образѣ Христа. Мысль ея чаще и чаще обращается къ плиромѣ (ἐπιστροφή) съ мольбою и раскаяніемъ (ἱκεσία, δέησις, μετάνοια) [1]).

Такимъ образомъ ей присуща возможность восторжествовать надъ своими страданіями. Но этой побѣды она достигаетъ лишь тогда, когда самъ Іисусъ, окруженный свѣтлымъ строемъ ангеловъ, предсталъ ей въ кеномѣ и просвѣтилъ ее свѣтомъ вѣдѣнія. Это было ея второе образованіе—познанію: μόρφωσις ἡ κατὰ γνῶσιν. Теперь она уже объективно относится въ своимъ аффектамъ и освобождается отъ нихъ. Въ чувствѣ радости она порождаетъ духовное начало по подобію ангеловъ, но она сама не выше этой духовной природы, а лишь единосущна ей, и потому не можетъ образовать ее. Тогда, движимая Іисусомъ, она направляетъ свою творческую силу на свои аффекты, и создаетъ изъ обращенія—психическую природу (δεξιά) и ея отца и царя матеріальной природы (ἀριστερά)—диміурга. Изъ низшихъ аффектовъ она создаетъ: изъ печали—матерію, изъ ужаса—горы, изъ слезъ—моря, изъ отчаянія—демоновъ.

Такъ положено было начало низшему міру, который въ своемъ строѣ и въ своей исторіи долженъ быть отображеніемъ плиромы. Ахамотъ возносится надъ семью планетными

---

[1]) Слѣдуетъ замѣтить, что русское слово „раскаяніе“ не точно передаетъ мысль Валентина. Мы не можемъ понять, въ чемъ могла раскаяваться Ахамотъ; но это будетъ понятно, если мы станемъ на ту точку, что Валентинъ говорилъ по-гречески (по-гречески раскаяніе—μετάνοια), а съ другой, какъ природный семитъ, мыслилъ по-семитски (евр. תְּשׁוּבָה обозначаетъ собственно „обращеніе“).

пространствами въ τόπος τῆς μεσότητος на границѣ плиромы и кеномы, на восьмое небо, восьмерицу, которая должна быть отобразомъ огдоады, существующей въ плиромѣ. Невѣдомая и для самого диміурга, она есть образъ невидимаго Виѳоса. Напротивъ, диміургъ, начало всего сотвореннаго міра, есть подобіе Единороднаго. Подъ вліяніемъ Ахамотъ онъ, самъ того не сознавая, творитъ все по идеямъ плиромы: не зная самъ «Человѣка», онъ творитъ человѣка изъ психическаго и земного элементовъ, а Ахамотъ вдыхаетъ въ него искру рожденнаго ею духовнаго начала. Человѣкъ сталъ выше своего творца. Съ теченіемъ міровой исторіи все яснѣе и яснѣе выдѣляются три рода людей: 1) вещественные (ὑλικοί, χοϊκοί; Каинъ; Лук. IX, 57. 58), всецѣло отдающіеся чувственнымъ влеченіямъ (язычники), 2) душевные (ψυχικοί; Авель; Лук. IX, 61. 62), единосущные диміургу и его любимцы (іудеи). и 3) духовные (πνευματικοί; Сиѳъ; Лук. IX, 60; XIX, 5), высокихъ стремленій которыхъ диміургъ не понималъ, но къ которымъ онъ относился съ смутнымъ уваженіемъ: онъ часто избиралъ изъ нихъ (потому что только лучшимъ душамъ Ахамотъ сообщала пневматическое начало) своихъ пророковъ. Такимъ образомъ, руководимые Ахамотъ, они и могли сообщать людямъ пневматическія истины. Общества, представителями которыхъ были каиниты, всецѣло отдаются чувственнымъ влеченіямъ. Изъ нихъ образуются язычники.

Б) Когда же наступило опредѣленное время и сошелъ на землю обѣщанный диміургомъ психическій Мессія, съ нимъ при крещеніи соединился горній Іисусъ-Спаситель, сошедшій на него въ видѣ голубя. Такъ какъ матерія по самой природѣ своей обречена на погибель, то тѣло Мессіи (нижняго Христа) состояло изъ психическихъ элементовъ и только κατ' οἰκονομίαν оно было видимо и осязаемо. Поэтому даже нижній Христосъ прошелъ чрезъ Марію лишь какъ вода проходитъ чрезъ трубу (καθάπερ ὕδωρ διὰ σωλῆνος). Іисусъ открылъ людямъ высшее вѣдѣніе: въ своей природѣ, исторіи и ученіи Онъ проявилъ тайны плиромы. Его четырехчастная натура (1. Іисусъ, и въ нижнемъ Христѣ—2. духовное отъ Ахамотъ, 3. душевное отъ диміурга и 4. σῶμα οἰκονομικόν) была символомъ четверицы. Его 30 лѣтъ отъ рожденія до крещенія указывали на 30 эоновъ, изъ которыхъ слагается плирома. Воскресивъ 12-лѣтнюю дочь Іаира, исцѣливъ 12 лѣтъ страдавшую кровоточивую, Онъ символически указалъ на страданія 12 эона додекады, Софіи, а

въ своемъ предсмертномъ томленіи изобразилъ тайну страданій Ахамотъ (печаль, Мѳ. XXVI, 38; страхъ, Мѳ. XXVI, 39; безпомощность, Іоан. XII, 27). Самое распятіе Его не имѣло никакого искупительнаго значенія: горній Іисусъ отдѣлился отъ нижняго Христа, когда онъ былъ еще приведенъ къ Пилату. Его духовный элементъ былъ также недоступенъ страданію. Лишь психическій элементъ страдалъ на крестѣ, но и то не въ собственномъ смыслѣ, а лишь таинственно (μυστηριωδῶς), чтобы изобразить, какъ горній Христосъ (ὁ ἄνω Χριστός) нѣкогда простеръ на крестѣ свои руки и сообщилъ Ахамотъ образованіе по существу. Наконецъ, явившись по воскресеніи какъ бы нѣкоему извергу, апостолу Павлу (1 Кор. XV, 8), Спаситель раскрылъ тайну своего явленія другому извергу, выброшенной изъ плиромы Ахамотъ, и ея образованія по вѣдѣнію. Наконецъ, въ Евангеліяхъ символически указаны величайшія тайны плиромы. Валентиніанская система есть своеобразное толкованіе на первую главу ев. Іоанна. Именно, по мнѣнію валентиніанъ, тетрада указана въ ст. 14 (Πατήρ, т. е. Βυθός, Χάρις, Μονογενής, Ἀλήθεια), огдоада въ ст. 1 и 4 (Λόγος ἐν ἀρχῇ [=Νῷ, начало откровенія] ἦν πρὸς τὸν Θεόν [=Βυθόν]. ἐν αὐτῷ [τῷ Λόγῳ] ζωὴ [Его σύζυγος] ἦν καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων [т. е. отъ Ζωή—"Ανθρωπος, а его σύζυγος—Ἐκκλησία при этомъ подразумѣвается сама собою]).

Такимъ образомъ значеніе христіанства по валентиніанскому воззрѣнію состоитъ лишь въ сообщеніи гносиса и въ облегченіи для пневматиковъ способа къ освобожденію изъ матеріи. Впрочемъ духовное не можетъ погибнуть по самой своей природѣ, равно какъ матеріальное не можетъ избавиться отъ погибели. Напротивъ, душевные могутъ или путемъ подвиговъ примкнуть къ сторонѣ духовныхъ или ниспасть до вещественныхъ; впрочемъ и это зависитъ не столько отъ ихъ свободнаго расположенія, сколько отъ естественныхъ задатковъ ихъ (есть души добрыя по природѣ и души злыя).

Завершеніемъ всего міра будетъ то, что весь пневматическій элементъ, посѣянный Ахамотъ въ душахъ праведныхъ еще въ младенческомъ видѣ, но здѣсь воспитанный и развившійся до зрѣлости, освободится отъ узъ міра. Тогда Ахамотъ вступитъ въ плиpому, какъ сіяющій брачный чертогъ, и составитъ сизигію съ предвѣчнымъ женихомъ своимъ Іисусомъ. Вмѣстѣ съ нею войдутъ туда и всѣ «духи» (πνεύματα), какъ невѣсты (ср. евр. רוחות femin.) ангеловъ—δορυφόροι. Димiургъ,

это доброе по своей натурѣ, но только ограниченное существо, которое никогда не противилось мановеніямъ плиромы,—диміургъ, который, узнавъ истину отъ Іисуса, какъ евангельскій сотникъ преклонился предъ Нимъ и перешелъ къ Нему со всѣмъ своимъ воинствомъ, и даже — какъ Симеонъ — словами: «Нынѣ отпущаеши раба Твоего, Владыко!», привѣтствовалъ въ Немъ своего избавителя отъ тяжкаго бремени міроправленія,—войдетъ теперь съ окружающими его праведными душами въ оставленную Ахамотъ огдоаду, и здѣсь они найдутъ совершенное успокоеніе (ἀναπαύσονται εἰς τὸ παντελές), первый—въ награду за свое рачительное и благотворное для церкви управленіе міромъ, послѣдніе въ награду за добродѣтельную жизнь. Въ то же время скрытый въ глубинѣ вещей огонь прорвется наружу и истребитъ и иликовъ и недостойныхъ психиковъ и саму матерію.

Многія черты космологической системы Валентина выгодно отличаютъ ее отъ другихъ гностическихъ ученій. Дуалистическое начало остается здѣсь совсѣмъ въ тѣни. Кенома только пуста, и не въ силахъ произвести своего подавляющаго дѣйствія даже на отверженную Ἐνθύμησιν. Сама матерія есть только отложившійся, кристаллизовавшійся аффектъ этого страннаго существа, которое, при всѣхъ своихъ несовершенствахъ, есть всетаки продуктъ жизни самого Бога (черта пантеистическая, почему и «Человѣкъ» является какъ самооткровеніе Бога). Въ исторіи Эноимисисъ данъ высокій образецъ человѣческаго духа, и въ самой тяжкой борьбѣ съ самимъ собою носящаго въ себѣ спасительный идеалъ неземного и, наконецъ, при небесной помощи побѣждающаго. Въ Софіи-Ахамотъ, просвѣтленной страданіями, которая входитъ наконецъ въ плирому какъ невѣста совершеннѣйшаго Іисуса, указанъ высокій смыслъ нравственной жизни человѣчества. Зло въ мірѣ не играетъ подавляющей роли. Самъ диміургъ есть существо доброе, но только невысокаго вѣдѣнія. Даже и лучшимъ психикамъ обѣщана высокая степень блаженства. Жизнь имѣетъ свою цѣнность и для человѣческаго духа: онъ нисходитъ на землю въ состояніи младенческомъ, а возвращается къ Софіи—какъ зрѣлый мужъ.

Но общегностическая основа и здѣсь проявляется въ своемъ подавляющемъ видѣ. Смыслъ жизни для пневматиковъ понятъ слишкомъ мелко. Золото и въ грязи блеститъ; духъ спасется, какъ бы онъ ни жилъ, и его совершенствованіе на землѣ—какое-то подобіе чисто натуралистическаго процесса. Нрав-

ственные подвиги и для самихъ психиковъ теряютъ свое значеніе отъ того, что какъ къ спасенію, такъ и къ погибели ихъ опредѣляетъ сама природа.

Искупленіе понято, по обыкновенію, поверхностно. Оно состоитъ исключительно въ ученіи, и здѣсь эта гностическая особенность высказывается сильнѣе, чѣмъ гдѣ либо. Распятіе Мессіи на крестѣ было только воспроизведеніемъ, отобразомъ того, какъ горній Христосъ простеръ въ плиромѣ на крестѣ свои руки и такимъ образомъ далъ первое образованіе Ахамотъ-Софіи. Затѣмъ, самый фактъ распятія исторически уравненъ съ такимъ событіемъ, какъ обращеніе апостола Павла. Послѣднее, по представленію Валентина, имѣетъ не только не меньшее значеніе въ дѣлѣ искупленія, но даже, пожалуй, большее, потому что оно соотвѣтствуетъ окончательному образованію Софіи по ея вѣдѣнію. Христіанство понято внѣшнимъ образомъ: оно не вноситъ никакого духа жизни, а лишь приноситъ вѣсть о близкомъ окончаніи міра. И это представленіе выражено въ томъ, что деміургъ, этотъ живой символъ міра, привѣтствуетъ Спасителя какъ дряхлый старикъ, который съ радостію ждетъ только своего преставленія. Жизнь міра не оправдана здѣсь по своей цѣли, какъ не оправданъ онъ и по своему происхожденію. Самый исходный пунктъ міра представляетъ неразрѣшимую загадку. Начинается онъ страданіями Софіи-Ахамотъ, но эти страданія постигаютъ ее не за ея вину; такимъ образомъ мотивировать ихъ съ нравственной стороны очень трудно, а онѣ-то и полагаютъ основаніе самобытію міра. Слѣдовательно, все мірозданіе колеблется здѣсь въ самомъ своемъ корнѣ.

Школа Валентина скоро раздѣлилась по вопросу о тѣлѣ Христа на двѣ самостоятельныя вѣтви: восточную, которая приписывала ему лишь духовное тѣло, и западную—италійскую, которая довольствовалась только отрицаніемъ матеріальнаго и допускала психическое. Вообще же ученіе объ эонахъ подвергалось передѣлкѣ въ частностяхъ. Школа италійская была замѣчательнѣе восточной. Къ послѣдней принадлежали Аксіоникъ (Axionicus или Azionicus) въ Антіохіи и Вардесанъ (Ardesianes, Bardesanes, Bar-Daisan). Къ первой—Ираклеонъ (замѣчательный своимъ аллегорическимъ толкованіемъ на ев. Іоанна) и Птолемей (посланіе къ Флорѣ о ветхомъ завѣтѣ), отличавшіеся умѣреннымъ направленіемъ, сближавшимъ ихъ съ церковью, затѣмъ Коларбасъ (по Бауру,

не личность, но понятіе: כָּל-אַרְבַּע kol'arba', вся четверица, или קל ארבע qôl-'arba', голосъ четверицы), и вышеупомянутый Маркъ, пришедшій изъ Сиріи и облекшій доктрину Валентина въ каббалистическія формы (неистощимая игра въ буквы и числа).

Карпократъ.

По либертинистической тенденціи особенно извѣстна школа Карпократа (александрійца), современника Василида. Онъ училъ, что начало всего есть μονάς, единица, отъ которой все исходитъ и къ которой все возвращается. Міръ сотворенъ ангелами (ἄγγελοι κοσμόποιοι), отпавшими отъ монады. Поэтому зло есть самый принципъ индивидуальности, который міроздатели хотятъ закрѣпить закономъ и народными религіями. Но избранныя души помнятъ о своемъ высокомъ происхожденіи и стремятся къ единству. Такіе были и въ мірѣ языческомъ, таковъ же былъ и Христосъ, сынъ Іосифа и Маріи. Ихъ путемъ должны идти и всѣ другіе—съ надеждою на совершенство равное, а можетъ быть и высшее, чѣмъ то, какого достигъ Христосъ. Этотъ вѣрный путь есть попраніе законовъ міроздателей, подъ руководствомъ естественныхъ влеченій, съ нирваною (единствомъ) въ перспективѣ (буддизмъ). Природа ни добра, ни зла; не важное дѣло сохранить свою независимость отъ матеріи, подавляя свои чувственныя влеченія; законъ будетъ попранъ тогда, когда гностикъ отдается имъ, но не побѣждается ими. Христа они почитали наравнѣ съ Орфеемъ, Пиѳагоромъ, Платономъ и др. Сынъ Карпократа, Епифанъ, ввелъ общеніе женъ. Ему построенъ былъ храмъ въ Кефаллиніи («культъ геніевъ»).

Сатурнинъ.

Важнѣйшій изъ представителей гносиса сирійскаго—Сатурнинъ или Саторнилъ [1]), учившій въ Антіохіи при Адріанѣ (117—138). Его система не сложна. Изъ «невѣдомаго Бога» (ἄγνωστος θεός) эманатически происходитъ рядъ эоновъ. Самые слабые изъ нихъ, семь планетныхъ духовъ, являются какъ ангелы міродержцы (κοσμοκράτορες). Во главѣ ихъ стоитъ іудей-

[1]) Въ формѣ „Саторнилъ“ имя это находнтся у греческихъ писателей (Σατορνῖλος, Σατορνεῖλος, также и Σατορνῖνος); „Сатурнинъ“ есть латинская его форма (Saturninus). *А. Б.*

скій Богъ. Они вздумали создать себѣ царство, независимое отъ плиромы. Съ этой цѣлью они дѣлаютъ набѣгъ на вѣчно враждебную свѣту матерію, въ которой властвуетъ сатана, и захватываютъ часть матеріи. Они творятъ изъ нея міръ и, по подобію ниспосланнаго имъ невѣдомымъ Богомъ вдали носившагося предъ ними свѣтлаго образа, создаютъ человѣка. Но это жалкое существо не могло даже стоять прямо и только ползало, какъ червь. Богъ сжалился надъ несчастнымъ твореніемъ, всежь таки созданнымъ по Его образу и подобію, и пославъ въ него искру (σπινθήρ) свѣта, одушевилъ его, такимъ образомъ, пневматическою жизнію. Но этого рода людямъ сатана противопоставилъ другихъ людей, сотворенныхъ изъ матеріи, и при посредствѣ ихъ сталъ жестоко преслѣдовать первыхъ. Богъ іудеевъ былъ слишкомъ слабъ, чтобы защитить ихъ. Онъ посылалъ пророковъ, но имъ сатана съ успѣхомъ противопоставилъ своихъ собственныхъ лжепророковъ. Наконецъ благій Богъ для спасенія пневматиковъ послалъ въ призрачномъ тѣлѣ Своего Мессію, перваго эона—Νοῦς, который и научилъ людей, какъ посредствомъ гносиса и строжайшаго аскетизма совершенно освободиться отъ узъ матеріи и не только отъ сатаны, ея властителя, но и отъ всѣхъ ангеловъ міродержцевъ. Строжайшій аскетизмъ лежалъ въ принципахъ этой секты; бракъ и мясная пища здѣсь считаются недозволенными.

Изъ этого очерка теоретическаго ученія Сатурнина видно, какъ трудно оправдать на дѣлѣ обычное дѣленіе гностическихъ системъ на александрійскія и сирійскія, предполагая въ первыхъ лишь слабую дуалистическую, а въ послѣднихъ сильную дуалистическую основу. Сатурнинъ правда, дуализмъ подчеркиваетъ съ одного конца, усиливая принципіальное различіе между Богомъ и матеріею тѣмъ, что послѣдней даетъ своего живого и личнаго представителя, сатану, который даже самъ творитъ особаго рода людей. Но въ другихъ подробностяхъ дуализмъ этой сирійской системы—просто безцвѣтенъ въ сравненіи съ различными развѣтвленіями системъ, которыя признаются александрійскими. Напр. у Карпократа ангелы міроздатели стоятъ въ болѣе враждебномъ отношеніи къ верховному Богу, создаютъ міръ, такъ сказать, на зло Ему; у Сатурнина человѣкъ не только созданъ по образу Бога, но и одушевленъ Имъ Самимъ; ангелы—міродержцы здѣсь только безсильны, но Богу не враждебны. Затѣмъ, въ другихъ развѣтвленіяхъ але-

ксандрійской системы борьба матеріи съ Богомъ ведется гораздо упорнѣе, и при началѣ міросозданія сама матерія переходитъ въ наступленіе по отношенію къ царству свѣта; у Сатурнина матерія держится только оборонительно, нападеніе на нее дѣлаютъ сами ангелы. Сатанѣ не удается здѣсь вырвать изъ царства свѣта ни одного члена, какъ это не разъ повторяется у александрійцевъ. Ангелы не думаютъ противиться Богу: они только безсильны осуществить свои добрыя намѣренія. Сравните съ этимъ положеніе Ялдабаота. Невѣдомый Богъ вдругъ осуществляетъ свои цѣли черезъ Мессію: здѣсь нѣтъ того ряда ужасныхъ пораженій, которыя испытываетъ верховная сила въ борьбѣ съ матеріею въ доктринѣ Юстина. Наконецъ, докетизмъ встрѣчается и у александрійцевъ (сиѳіане, позднѣйшіе василидіане, Валентинъ). Лишь ригористическая мораль отличаетъ Сатурнина и другихъ такъ назыв. сирійцевъ отъ александрійцевъ.

Маркіонъ.

Какъ на другой замѣчательный образецъ сирійской системы можно указать на систему Маркіона, но указать можно лишь съ оговоркою. Въ ученомъ мірѣ на западѣ уже давно повторяется тезисъ, что маркіонова система не есть гностическая. Въ 1823 году этотъ тезисъ поставленъ былъ въ докторской диссертаціи Гана (Hahn). Въ 1874 году его опять повторилъ сполна извѣстный современный ученый Гарнакъ (A. Harnack, De Apellis gnosi monarchica. Lipsiae 1874: Marcion perperam gnosticus vocatur). Въ самомъ дѣлѣ характеристическія особенности маркіонитства представляютъ слишкомъ не мало отличій отъ общаго направленія системъ гностическихъ.

Маркіонъ, по преданію, былъ сынъ синопскаго епископа. Христіанству онъ отдался, повидимому, со всѣмъ жаромъ своей сильной и энергичной натуры. Онъ началъ съ отреченія отъ своего имущества. Но онъ не могъ примирить любвеобильнаго характера Новаго Завѣта съ суровостію Ветхаго Завѣта. Та связь съ іудейскою исторіею, какую удерживаетъ христіанская церковь, представлялась Маркіону безплодною осужденною Христомъ попыткою влить новое вино въ мѣхи ветхіе (Мѳ. IX, 17). Полемическія мѣста изъ посланій ап. Павла дали ему точку отправленія для своеобразнаго представленія ветхозавѣтной и новозавѣтной исторіи. Его система, не смотря на громадныя разности въ основныхъ пріемахъ, напоминаетъ

нѣкоторыми своими чертами представленія новотюбингенской критической школы. Вѣроятно этотъ именно рьяный антіюдаизмъ Маркіона, а не другой порокъ, не отвѣчающій его суровому аскетическому характеру, и побудилъ его отца отлучить его отъ церкви. Маркіонъ удалился въ Римъ (при папѣ Игинѣ, 137—141). Здѣсь онъ встрѣтился съ сирійскимъ гностикомъ Кердономъ, и подъ его вліяніемъ доктрина Маркіона получила гностическую окраску. При Элевѳерѣ (174—189) онъ былъ отлученъ отъ римской церкви и отдѣлился отъ нея окончательно.

Маркіонъ рѣшаетъ собственно не гностическій вопросъ о происхожденіи міра, по крайней мѣрѣ не въ той его постановкѣ, какую давали ему гностики. Точку отправленія для себя онъ беретъ въ христіанствѣ, и ставитъ прямо вопросъ объ отношеніи между Ветхимъ и Новымъ Завѣтомъ. Маркіонъ не признавалъ никакого особаго, будто бы ему преданнаго таинственнаго откровенія. Онъ пользуется каноническими священными книгами самой церкви, но только однѣ изъ нихъ сокращаетъ, а другія отбрасываетъ. Онъ образовалъ свое искаженное евангеліе, положивъ въ его основу евангеліе Луки, и свой апостольскій кодексъ изъ 10 посланій ап. Павла, съ исключеніемъ посланій соборныхъ, пастырскихъ и къ Евреямъ, написалъ особое сочиненіе, Ἀντιθέσεις, въ которомъ доказывалъ свой основной пунктъ, что Богъ Новаго Завѣта не можетъ быть тождественъ съ Богомъ Ветхаго Завѣта.

Для характеристики того, что онъ сдѣлалъ изъ евангелій и апостольскихъ писаній, можно привесть нѣсколько строкъ. Извѣстное изреченіе Христа Мѳ. V, 17 читалось въ такомъ искаженномъ видѣ: «Я пришелъ раззорить законъ, а не исполнить его». Затѣмъ въ обращеніи Христа въ молитвѣ къ Богу (Лук. X, 21) читается у Маркіона: «Славлю Тебя, Отче, Господи неба» (съ опущеніемъ слова «и земли» потому, что землю онъ не считалъ твореніемъ верховнаго Бога). Затѣмъ Христа обвиняютъ передъ Пилатомъ (Лук. XXIII, 2) съ такимъ дополненіемъ: «мы нашли, что онъ развращаетъ народъ, раззоряетъ законъ и пророковъ, отвращаетъ женъ и дѣтей». Характеристично также въ смыслѣ его противоположности общегностическимъ пріемамъ, что онъ терпѣть не могъ аллегоризма и выставлялъ прямо положеніе, что не слѣдуетъ Писаніе толковать аллегорически.

Церковно-практическая жизнь была въ потребностяхъ его

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

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

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

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

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

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

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

Маркiонитство оказалось по своей церковной организацiи болѣе чѣмъ другiя гностическiя секты устойчивымъ. Мы съ нимъ встрѣчаемся въ VI—VII вѣкѣ, хотя въ значительномъ смѣшенiи съ аналогичнымъ ему по исходному пункту дуализмомъ манихейства. Въ IV в. маркiонитство составляло еще весьма значительную силу не только на востокѣ, но и на западѣ.

Приложенiе: Мандаиты (такъ называемые «христiане Iоанна Крестителя», «mughtasilah») [1].

Въ половинѣ XVII в. въ Европѣ въ первый разъ узнали о существованiи около города Басры по нижнему теченiю Тигра «христiанъ св. Iоанна». Въ 50-хъ годахъ XIX-го столѣтiя этихъ предполагаемыхъ учениковъ св. Iоанна Крестителя посѣтилъ Петерманнъ и собралъ о нихъ болѣе полныя свѣдѣнiя. У своихъ сосѣдей они извѣстны подъ именемъ сѵ́ббa (по-арабски, отъ ед. ч. са́би), т. е. крестильниковъ, и охотно принимаютъ это имя, чтобы считаться за тѣхъ сабiевъ, которымъ Мухаммадъ въ куранѣ узаконяетъ покрови-

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

тельство, какъ людямъ, имѣющимъ писаніе. Болѣе ученые изъ нихъ называютъ себя Nâsôrâjê, назореями, т. е. христіанами, хотя христіанскаго въ нихъ нѣтъ ничего. Но всеобще употребительное ихъ имя—mândâjê מאנראיא. т. е. γνωστικοί.

Какъ видно изъ ученія, содержащагося въ ихъ священныхъ книгахъ [1]), они—несомнѣнные гностики. Pîrâ rabbâ רבא פירא, «великая слава»—такъ называется Βυθός въ этой системѣ—имѣетъ подлѣ себя «эоиръ сіянія великаго» и «великаго духа», מאנא רבא mânâ rabbâ, изъ котораго истекаетъ «великій Іорданъ» въ этомъ сіяющемъ эоирѣ. Имѣя подлѣ себя σύζυγος D'mûtâ רמיחא («ὁμοίωσις»), онъ вызываетъ къ бытію «первую жизнь» и затѣмъ возвращается къ созерцанію «великой славы». Первый эонъ—«первая жизнь» есть самый Богъ, развивающій изъ себя плирому עיתריא, «ýтре» ûtrê, начинающуюся первою парою: «второю жизнію» и «вѣдѣніемъ жизни» מאנרא דיחייא mândâ d'hajjê, отъ котораго мандаіе заимствуютъ свое имя. Тогда какъ «вторая жизнь» за попытку подняться выше «первой жизни» была понижена за «каналы водные», «вѣдѣніе жизни» остался при «великомъ духѣ», какъ его сынъ возлюбленный. Mânda-d-hâjê есть Λόγος этой системы; какъ Богъ откровенія, онъ есть gâbrâ qâdmâjâ, «первочеловѣкъ», послѣдовательно воплощающійся въ мірѣ первоначально въ видѣ Hibîl, Sîtîl и Anûš (Авель, Сиѳъ, Энось), въ концѣ временъ—въ видѣ Яхьи или Jûhânâ bar Zkârjâ, Іоанна Крестителя. Hibîl или חיבל זיוא Hibîl-Zivâ, «Авель сіяющій» есть преимущественное его воплощеніе—«Христосъ» этой системы.

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

---

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

ползать. Тогда Хи́биль-Си́тиль-Ану́шъ отъ «первой жизни» получили повелѣніе вдохнуть въ Адама и Еву духъ отъ «великаго духа», научить ихъ вѣдѣнію жизни, именно: чтобы они, вѣдая о горнемъ, не чтили своего создателя П'тахиля, очищались крещеніемъ и вели брачную жизнь (с у б б а — по принципу полигамисты). П'тахиль вслѣдствіе этого утратилъ власть надъ людьми, и Абатуръ, прогнѣвавшись на него за это, выбросилъ его за предѣлы свѣта, гдѣ онъ и блюдется до послѣдняго суда, когда Хи́биль-Зи́ва крестить его и поставитъ царемъ надъ всѣми у́тре (извѣстная претензія древнихъ, но исторически оскудѣвшихъ народностей).

Одна изъ характерныхъ особенностей этой доктрины—нисхожденіе Хи́биля-Зи́вы во адъ, въ который зачислены (въ видѣ темныхъ силъ) не только древніе вавилонскіе боги, но и (отождествляемыя съ ними) святыя имена христіанства (רוחא, אַרְנִי), и побѣда надъ всѣми его силами.

Міру назначено существовать 480000 лѣтъ, и онъ уже трижды подвергался погибели за исключеніемъ единой человѣческой пары. Послѣ Ну (Ноя) открывается періодъ лжепророковъ: А б р а х и́ м ъ, поклонникъ Адуная-солнца, М и́ ш а (Моисей). во время котораго истинную религію хранили только египтяне, Ш л и́ м у н ъ б а р-Д а в и т ъ (Соломонъ), которому служили демоны, Й и ш у М ш и́ х а (Христосъ), которому по ошибкѣ преподалъ крещеніе единственный въ то время истинный пророкъ, за 42 года предъ тѣмъ явившійся при Понтіи Пилатѣ, Ю х а́ н а б а р-З к а́ р ь я, проповѣдникъ покаянія, воплощеніе Хи́биля-Зи́вы. Для противодѣйствія М ш и́ х ѣ сошелъ съ небесъ А н у́ ш ъ, пріялъ отъ Мшихи крещеніе, творилъ чудеса, и, обвинивъ его предъ іудеями, довелъ его до крестной смерти, а самихъ іудеевъ, убившихъ Я х ь ю (Ю х а́ н у), разсѣялъ по всему свѣту, столицу ихъ У р а ш л а́ м ъ [имя, которое значитъ: Уръ (одинъ изъ адскихъ духовъ) с о в е р ш и л ъ (этотъ городъ, Іерусалимъ)] разорилъ, возвѣстилъ истинную вѣру, послалъ 360 истинныхъ пророковъ на ея проповѣдь, а самъ возвратился въ плирому. Но онъ снова сошелъ на землю, когда явился «послѣдній лжепророкъ», послѣ котораго болѣе не будетъ никакого лжепророка, М х а́ м а д ъ (Мухаммадъ); около него и его зятя А л и вращался Анушъ и препятствовалъ имъ проявить во всемъ объемѣ ихъ вредную энергію. Послѣ М х а м а д а міру осталось существовать 4 или 5 тысячъ лѣтъ; затѣмъ гибель міра, новое его населеніе отъ новой человѣческой

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

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

Наконецъ 4-ю теоретическую степень составлялъ бы ריש עַמָּא ри́ш-а́мма, «глава народа», который соединилъ бы въ своемъ лицѣ верховную гражданскую и духовную власть. Этой степени у мандаіе нѣтъ въ настоящее время и въ теченіе всей міровой исторіи были только два риш-а́мма, оба не земного (горняго) происхожденія: первый до Яхьи, это былъ Фараонъ, второй послѣ Яхьи, это былъ Адамъ-абу-ль-фараджъ.

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

Таинствъ (точнѣе: главныхъ религіозныхъ церемоній) два: крещеніе, mâsbâtâ מאצבאתא, многократно повторяемое во очищеніе отъ грѣховъ, и причащеніе, peḥtâ פיחתא (испорченное сирское פתחא peṯḥâ) виномъ и небеснымъ хлѣбомъ жителей царства свѣта (тонкая испеченная изъ прѣснаго пшеничнаго тѣста въ новой печи пресвитерами лепешечка, разрѣзанная на маленькіе круглые кусочки, преподаваемые пресвитеромъ

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

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

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

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

чаютъ сочувствія Іоаннитовъ: фараонъ и египтяне—вотъ истинные свѣточи этой долгой исторической ночи. Іерусалимъ также мандаямъ ненавистенъ, разгрому іудеевъ они радуются. Только Іоаннъ Креститель и освященный его дѣятельностію Іорданъ составляютъ завѣтное исключеніе.

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

IV. Распространеніе христіанства [1]).

1. Источники свѣдѣній о распространеніи христіанства въ древнѣйшее время.

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

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

---

[1]) Обширное изслѣдованіе о распространеніи христіанства въ первые три вѣка далъ въ новѣйшее время 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 авторъ, однако, почти совсѣмъ устраняетъ въ качествѣ источника исторіи христіанской миссіи въ древнѣйшее время, поставляя задачею, по его словамъ, возможную полноту лишь по отношенію къ достовѣрному матеріалу. Vorrede zur ersten Auflage (1902), l. c. S. V—VI. *А. Б.*

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

---

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

[2]) R. A. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. Ein Beitrag zur altchristlichen Litteraturgeschichte. B. I—II und ein Ergänzungsheft. Braunschweig 1883 — 1890. Ср. также O. 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 Anfange des 6. Jahrhunderts (въ Kirchengeschichtliche Abhandlungen herausgeg. von M. Sdralek. B. VI). Breslau 1908. Ср. также A. v. Gutschmid, Die Königsnamen in den apokryphen Apostelgeschichten. Ein Beitrag zur Kentniss des geschichtlichen Romans (Kleine Schriften, herausgeg. v. F. Rühl, B. II, Leipzig 1890, S. 332—394, перепеч. изъ Rheinisches Museum für Philologie, B. XIX, 1864). *А. Б.*

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

Своеобразный характеръ указанныхъ гностическихъ произведеній объясняется гностическими стремленіями. Гностики были аристократами мысли, были церковью въ церкви, государствомъ въ государствѣ, и какъ всякое вообще религіозно-философское общество, были не чужды стремленій къ пропагандѣ. Литературной формой гностическихъ произведеній былъ географическій романъ, ибо такою формою обезпечивался успѣхъ распространенія идей. Гностическое ученіе вставлялось въ разсказъ о путешествіяхъ апостоловъ. Выборъ такой формы для распространенія своихъ идей былъ очень удаченъ: разсказъ имѣетъ завлекающій интересъ для читателей. Современный намъ писатель Жюль-Вернъ также пользуется подобной фабулой для популяризаціи своихъ научныхъ положеній. Литература въ формѣ путешествій существовала и ранѣе у грековъ. Подобныя же произведенія встрѣчаемъ мы и въ христіанскомъ каѳолическомъ мірѣ. Напр., житіе Макарія римскаго содержитъ въ себѣ нелѣпый разсказъ о путешествіи Макарія на востокъ. Гностическія апокрифическія произведенія содержатъ въ себѣ разсказы о приключеніяхъ, ужасныхъ событіяхъ, поразительныхъ чудесахъ и т. п. Но въ такую занимательную форму гностики вкладывали свое содержаніе:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

вѣдующими въ Китаѣ, Цейлонѣ и въ Британніи: вмѣстѣ съ караванами они были вынуждены постоянно переѣзжать изъ одной страны въ другую.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Но особенно расходятся повѣствованія о мѣстѣ смерти ап.

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

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

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

2. Распространеніе христіанства на востокѣ.

Миссіонерская дѣятельность апостоловъ въ предѣлахъ Понтовоспорскаго царства, Малой Азіи и Парѳіи (въ широкомъ смыслѣ). Христіанство въ Эдессѣ.

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

---

[1]) Ап. Ѳаддея одни (большинство)—отождествляли съ Іудой, другіе съ Ѳомой. Симона Зилота отождествляли съ Симономъ Клеоповымъ, вторымъ епископомъ іерусалимскимъ (Eus. III, 11).

[2]) 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

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

II. Группа асійская (римская имперія).	I. Группа понтійская (воспорское царство).
3. 2. [3. 3. Іаковъ † Дѣян. XII, 1 [1])]	1. 1. 1. 1. Петръ
4. 3. 4. 2. Іоаннъ	2. 4. 2. 4. Андрей
5. 5. 5. 5. Филиппъ	6. 6. 6. 7. Варѳоломей
	8. 7. 7. 8. Матѳей
	III. Группа парѳійская (парѳянская династія арсакидовъ царитъ въ Персіи и Арменіи, держитъ въ своей зависимости Месопотамію, господствуетъ на востокѣ до предѣловъ Индіи).
9. 9. [9. 9. Іаковъ Алфеевъ внѣ группы, какъ «ἀδελφόθεος, первый епископъ іерусалимскій»]	7. 8. 8. 6. Ѳома
	11. 11. 10. 10. Симонъ Зилотъ
	„ „ 11. 11. Іуда Іаковлевъ, обыкновенно признаваемый тождественнымъ съ
	10. 10. „ „ Ѳаддеемъ Левеемъ (Мѳ. X, 3, Мр. III, 18).

[1]) внѣ группы въ виду Дѣян. XII, 1.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

III) Апостолы Ѳома, Ѳаддей и Симонъ Кананитъ (третья группа) дѣйствовали южнѣе, въ Парѳіи [1]). Указаніе на послѣднюю нужно понимать въ самомъ широкомъ смыслѣ. Въ то время въ Персіи, какъ и въ Арменіи, царствовала парѳянская династія [2]), и Месопотамія была подъ властію персидскихъ арсакидовъ. Такимъ образомъ понятіе Парѳіи очень растяжимо.

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

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

---

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

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

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

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

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

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

Вотъ перечень епископовъ эдесскихъ:

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

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

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

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

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

Абгаръ V баръ-Ма'ну Уккама (= Абгаръ великій), 14 князь эдесскій (13—50 г. по Р. Х.);

Абгаръ VII баръ-Изатъ (20) (съ ноября 109—авг. 116);

Лукій Элій Септимій Абгаръ IX баръ Ман'у (называемый также великимъ: Μέγας Ἄβγαρος) (191—214); и — по отстраненіи Абгара IX—подъ видомъ соправительства съ нимъ правилъ младшій сынъ его—

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

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

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

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

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

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

отъ христіанства, сынъ Абгара Северъ предалъ жестокой смерти и Агѳея и даже Аддея (=Ѳаддея) [1].

Наконецъ и та подробность (сиро-армянская версія), что ап. Аддей=Ѳаддей проповѣдалъ христіанство не только въ Эдессѣ, но и въ Нисивинѣ (Ninive) и Мавсилѣ (на мѣстѣ древней Ниневіи) и Арменіи и пострадалъ въ Арменіи отъ армянскаго государя Санатрука, — гармонируетъ съ тѣмъ обстоятельствомъ, что въ 91—109 гг. Эдесса не имѣла собственнаго государя и была въ зависимости отъ адіабинскаго (съ резиденціею въ Нисивинѣ) князя — можетъ быть армянскаго происхожденія. Это могло быть благопріятно для миссіонерской дѣятельности (чрезъ Эдессу) въ Арменіи.

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

О распространеніи христіанства собственно въ Парѳіи говорится въ дѣяніяхъ ап. Ѳомы (его проповѣдь въ Аріи, Драгіанѣ и Арахосіи). Упоминаемый въ этихъ дѣяніяхъ царь Гундафоръ происходилъ изъ парѳянской династіи и царствовалъ въ названныхъ въ странахъ 7—29 гг. по Р. Х. Но бывшее тамъ въ это время религіозное движеніе было, какъ кажется, буддійское.

Распространеніе христіанства въ предѣлахъ сирійскаго

---

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

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

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

Христіанство въ Египтѣ, Ливіи и Пентаполѣ.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Христіанство въ Персіи [2]).

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

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

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

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

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

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

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

ставляли уже видную общественную силу, если Ардаширъ I Папаканъ могъ мечтать о роли Константина В. [1]).

Христіанство въ Аравіи.

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

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

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

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

Извѣстія о дальнѣйшемъ положеніи христіанства въ этой странѣ (въ періодѣ уже послѣ Константина В.) почерпаются изъ исторіи Ѳеофила Инда. Онъ происходилъ изъ знатнаго рода и мальчикомъ былъ отправленъ въ Константинополь въ качествѣ заложника. Мѣстомъ его рожденія былъ островъ Диву (ἐπὶ τὴν Διβοῦ νῆσον), подъ которымъ слѣдуетъ разумѣть не Σιελεδίβα = Цейлонъ, а (такъ какъ районъ, въ которомъ путешествовалъ Ѳеофилъ, лежитъ въ сосѣдствѣ съ Краснымъ моремъ) одинъ изъ болѣе близкихъ къ африканскому побережью (Ѳеофилъ называется не только ὁ ἰνδός, но и αἰθίοψ и βλέμμυς)—если не Дахлакъ (близъ Массавы), то ἡ Διοσκορίδου νῆσος = Δίου Σοκοτόρα, т. е. Сокотора. Воспитанный при дворѣ императора, Ѳеофилъ усвоилъ аріанскія воззрѣнія. Евсевій никомидійскій рукоположилъ его въ санъ діакона. Около 350 г., при императорѣ Констанціи, на него была возложена дипломатическая миссія—завязать мирныя сношенія съ омиритами (химьяр.). Отправленный во главѣ посольства, съ щедрыми подарками, онъ обязанъ былъ между прочимъ выхлопотать разрѣшеніе построить церковь на римскія средства. Прибывъ на мѣсто, Ѳеофилъ, по разсказу аріанскаго историка Филосторгія, своею святостію и чудесами произвелъ такое впечатлѣніе, что іуден были посрамлены и царь склонился къ христіанству, отказался отъ римскихъ даровъ и рѣшилъ самъ на свой счетъ построить три церкви: въ Тафарѣ (Τάφαρον, столицѣ), въ Ἀδάνῃ (Аденъ) и въ Περσικὸν ἐμπόριον (Hurmūz). Такимъ образомъ, въ главныхъ мѣстностяхъ Химьяра появились христіанскіе центры и путешествующіе римскіе купцы могли теперь имѣть христіанское назиданіе. Можетъ быть, эти лучи христіанства въ Аравіи и были здѣсь первыми. Далѣе, по Филосторгію, Ѳеофилъ отправился на родину и нашелъ, что христіанство продолжало здѣсь существовать и что оно было вполнѣ православно (=съ аріанской точки зрѣнія). Единственное, что онъ нашелъ здѣсь нехорошимъ, это нѣкоторые неблаговоспѣтные обычаи, напр. обычай слушать евангеліе сидя. Ѳеофилъ наставилъ здѣшнихъ христіанъ слушать евангеліе стоя. Далѣе, Ѳеофилъ былъ въ Эѳіопіи и принятъ былъ здѣсь съ большимъ почетомъ, и затѣмъ возвратился въ предѣлы римской имперіи. Здѣсь онъ пользовался боль-

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

Приложеніе: Христіанство въ Эѳіопіи [1].

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

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

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

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

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

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

Повѣствованіе Руфина подлежитъ критической оцѣнкѣ а) со стороны внѣшней (вопросъ о повѣствователѣ и его источникахъ) и б) со стороны внутренней (возможная повѣрка повѣствуемаго по его содержанію).

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

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

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

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

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

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

---

[1]) Такъ понялъ Руфина уже Сократъ, h. e. I, 19, 14; но вопросъ: насколько велика вѣроятность, что въ 380—390 гг. Эдесій былъ еще живъ?

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

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

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

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

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

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

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

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

Слѣдовательно хронологія Руфина содержитъ *внутреннее противорѣчіе*.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Посланіе Константія предполагаетъ, что оба ныгуса были ревностные христіане. Но сохранилась inscriptio graeca Axumitica, въ которой «Аизана (Ἀιζανᾶς), царь аксумитовъ и омиритовъ» etc. etc., «царь царей, сынъ непобѣдимаго бога Арея» (υἱὸς θεοῦ ἀνικήτου Ἄρεως), возвѣщаетъ о славной побѣдѣ надъ «βουγαεῖται», которую одержалъ онъ, Аизана, и его братья, Σαιζανᾶς καὶ Ἀδηφᾶς; въ благодарность за это Аизана и воздвигъ богу Арею 5 статуй. Спрашивается: что̀ прежде: inscriptio или посланіе Константія?

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

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

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

Обыкновенно отвѣчаютъ: да. a) они чтутъ св. Фрументія подъ именемъ «абба Салáма», b) чтутъ и Айзану и Сазану—своихъ первыхъ царей-христіанъ—подъ именемъ «А'брыха и А'цбыха, братьевъ возлюбленныхъ».

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

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

ничего. 3) Подъ именами Абрыха и Ацбыха скрывается, видимо, совсѣмъ другая пара историческихъ дѣятелей.

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

«Абрыха», извѣстный грекамъ какъ Ἀβραάμ, арабамъ какъ «Абрыха», былъ христіанинъ незнатнаго рода, поставленный царемъ въ Химьярѣ эѳіопскими войсками, взбунтовавшимися противъ назначеннаго Калебомъ намѣстника химьярскаго. Узурпаторъ Абрыха выдержалъ долгую борьбу противъ далекаго нигуса аксумскаго такъ счастливо, что около 550 г. самъ Калебъ-Ἐλεσβαάς признавалъ Абрыха-Авраама царемъ омиритскимъ подъ гегемоніею нигуса аксумскаго. Такимъ образомъ, имена «Абрыха и Ацбыха» представляютъ воспоминаніе о важныхъ историческихъ дѣятеляхъ и фактахъ VI-го, а не IV-го вѣка.

А что послѣ IV в. (т. е. послѣ Айзаны и Шадзаны) въ Аксумѣ царствовали нигусы язычники, это лежитъ внѣ спора. До сихъ поръ въ Аксумѣ сохранились двѣ надписи на эѳіопскомъ (гыызскомъ) языкѣ, воздвигнутыя однимъ и тѣмъ же царемъ аксумскимъ Тазеною, сыномъ Аламиды [2]), возвѣщающія о побѣдахъ Тазены. Въ первой изъ надписей Тазена титулуетъ себя вмѣстѣ съ тѣмъ «сыномъ Махрыма» (=Истребителя=

---

[1]) Нужно думать, что нигусы аксумскіе въ качествѣ государей арабскихъ (царей Химьяра и Саба) принимали особые (арабскіе) титулы. „Ἐλεσβαάς"—несомнѣнно титулъ арабскій. Начальное „ελ"—есть арабскій членъ „al"; эѳіопскій же языкъ члена не имѣетъ (поэтому „Ацбыха", а не „Эл-ацбыха").

[2]) Достовѣрный рядъ абиссинскихъ царей:
1) Саладо́ба (Saladoba); его сынъ—
2) Алами́да (Alamida); его сынъ—
3) Тазе́на (Tazena); его сынъ—
4) Кале́бъ = Ἐλεσβαάς; его сынъ—
5) Га́бра-Ма́скаль (Gabra Masqal—„Рабъ Креста").

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

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

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

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

1) Слово Ἰησοῦς по-коптски должно читаться какъ *Iacusъ* (коптскій выговоръ η какъ a/э = англійское a въ hat—шляпа, had—имѣлъ). Для семитовъ, напротивъ, странно «и» первоначальное тупое (не йотированное, не какъ j произносимое). Сирійцы произносятъ имя Христа ješûʿ (йешуъ), а арабы jasû, (ясуъ), съ характернымъ семитскимъ гортаннымъ ع (аинъ) на концѣ. Но эѳіопы произносятъ имя Христа «*Іясусъ*», т. е. съ возможною точностію передаютъ *коптское* произношеніе этого слова. 2) Христосъ произносится какъ *Крыстосъ* (таковъ для русскаго уха и коптскій выговоръ слова Χριστός), хотя есть у абиссинъ и эѳіопское слово для Χριστός—«Масихъ». 3) Монахъ—*манакосъ* (μοναχός),—тогда какъ у сирійцевъ—дайрайя, у арабовъ—рахибунъ,—заимствовано эѳіопами у коптовъ. 4) Епископъ = *епископосъ*; но діаконъ—сирійское мшамшана, арабское шаммасунъ, по-эѳіопски—*діяконъ*, т. е. не διάκονος, а коптское διάκων.

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

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

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

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

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

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

---

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

Распространеніе и утвержденіе христіанства въ Закавказьѣ.

а) въ Арменіи.

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

Связь исторіи просвѣщенія Арменіи христіанствомъ съ политическою исторіею эпохи. Династія сасанидовъ въ Персіи. Войны между римскою имперіею и первыми сасанидами. Трдатъ и св. Григорій.

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

3. Распространеніе христіанства на западѣ.

Христіанство въ Италіи и Африкѣ.

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

---

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

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

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

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

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

б) у агванъ.

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

Св. Григорій съ отрокъ. Рецидивъ въ язычество: князь Вачe. Дѣятельность Вачагана благочестиваго въ пользу агванской церкви.

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

в) въ Грузіи.

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

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

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

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

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

---

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

Состояніе христіанства въ Персіи при сасанидахъ.

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

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

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

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

Христіанство въ Испаніи.

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

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

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

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

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

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

1. Torquatus, episcopus города Acci (Guadix)
   Secundus » » Abula (Avila)
   Indaletius (Ἐνδελέχειος?) » Urci (Arbucella)—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)

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

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

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

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

Христіанство въ Галліи.

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

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

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

Приходится обратиться къ свидѣтельству древнихъ рукописей. Важнѣйшіе унціальные 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 Գաղղեացւան) Ir^{i} Chr al.

min^{5} = cod. graec. literis minusculis scriptus № 5

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

tol(etanus?) тоже латинская вульгата

aeth = versio aethiopica

Eusebii h. e. 3, 4 (ἐπὶ τὰς Γαλλίας)

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

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

vv^{pl} = versiones plurimae (но армянскій переводъ «въ Галилею» конечно благопріятствуетъ чтенію εἰς Γαλλίαν)

Ir^{l} = s. Irenaei interpres latinus

Chr(ysostomus) (т. е. авторитетная editio = recensio Luciani, которая распространена была въ антіохійскомъ патріархатѣ [=сирскій переводъ пешито съ нея] и затѣмъ и въ константинопольскомъ [откуда славянское «въ Галатію»]).

al = alii.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[1]) Ср., между прочимъ, въ книгѣ Н. Малицкаго, Борьба галльской церкви противъ папъ за независимость. Москва 1903, стр. 201—208 (—216), географическій указатель, составленный подъ руководствомъ и при содѣйствіи В. В Болотова. *А. Б.*

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

Относительно устройства галльскихъ церквей въ древнѣйшее время любопытнымъ памятникомъ является упомянутое посланіе галльскихъ христіанъ асійскимъ о гоненіи, бывшемъ при Маркѣ Авреліи (Eus. h. e. V. 1). Оно начинается такъ: «Присельствующіе въ Вьеннѣ и Ліонѣ рабы Христовы» (Οἱ ἐν Βιέννῃ καὶ Λουγδούνῳ τῆς Γαλλίας παροικοῦντες δοῦλοι Χριστοῦ τοῖς κατὰ τὴν Ἀσίαν καὶ Φρυγίαν—ἀδελφοῖς). «Присельствую»—это греческое παροικέω, отъ котораго происходитъ «парикія»—епархія, т. е. церковное общество во главѣ съ епископомъ: только впослѣдствіи подъ παροικία стали разумѣть приходъ. Отсюда видно, что христіанская церковь разсматривала частныя церкви, какъ временные участки, въ которыхъ христіане были не полноправными гражданами (πολῖται), а только присельствующими; а само παροικία не указываетъ еще на то, кто стоитъ во главѣ общества. Въ этомъ адресѣ на первомъ мѣстѣ обозначена Вьенна, а не Ліонъ, хотя послѣдній былъ главнымъ. Можетъ быть это обусловливается тогдашними пріемами авторовъ становиться на точку зрѣнія читателя, а съ точки зрѣнія асійскихъ христіанъ Вьенна была важнѣе и ближе къ нимъ. А можетъ быть это сдѣлано потому, что инициатива письма принадлежала христіанамъ Вьенны. Разстояніе Вьенны отъ Ліона по большой дорогѣ — 23 римскихъ мили, а такъ какъ римская миля = 1,4785 килом. (693 саж.), то 23 мили = 34 километрамъ, по прямому направленію—16 миль = около $23^1/_2$ километровъ. Не смотря на близость разстоянія, эти города принадлежали къ разнымъ системамъ управленія. Вьенна была въ сенатской области—Narbonensis, во главѣ которой стоялъ проконсулъ, а Ліонъ—въ императорскомъ округѣ подъ управленіемъ императорскаго легата (legatus Augusti pro praetore). Изъ адреса не видно, гдѣ было гоненіе 177 г., въ Ліонѣ или Вьеннѣ, видно только, что оно было въ одномъ опредѣленномъ городѣ (ἡ πόλις). Но такъ какъ въ посланіи говорится, что въ этомъ городѣ есть амфитеатръ, игемонъ (что соотвѣтствуетъ praetor'у), а также и солдаты, то, значитъ, рѣчь идетъ не о сенатской провинціи, а объ императорской, т. е., значитъ, гоненіе было въ Ліонѣ. И если въ числѣ мучениковъ оказался Санктъ, діаконъ вьеннскій, то онъ оказался подсуднымъ претору, а не проконсулу, потому что былъ захваченъ въ Ліонѣ, въ противномъ случаѣ

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

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

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

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

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

Христіанство въ Германіи и на Дунаѣ.

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

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

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

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

Христіанство въ Британніи.

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

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

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

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

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

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

Подобнымъ же образомъ относятся гэльскій и кымрскій языки: гэльскій ∞ = латинскому, кымрскій ∞ = греческому.

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

b) Въ гэльскомъ гортанная = въ кымрскомъ губной: гэльск. cenaïl = кымр. penel.

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

Примѣръ:

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

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

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

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

142 г. Антонинъ IIій построилъ между двумя заливами Vallum Pii (валъ Пія, около Edinbourgh-Glasgow-Dunbarton ок. 56° с. ш.). Между этими двумя стѣнами колебалось римское владычество. Септимій Северъ едва удержался за вторыми стѣнами. Онъ умеръ въ 211 г. въ Eboracum (нынѣ York-Іоркъ), гдѣ умеръ и Констанній Хлоръ. Сомнительно, чтобы христіанство проникло тогда въ Шотландію. Весьма вѣроятно, что христіанство въ то время проникло въ южную Британнію изъ Галліи.

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

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

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

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

ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ.

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

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

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

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

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

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

А. Б.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Монархіанство.

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

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

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

Іорданѣ на Христа сошелъ Духъ Святый и въ это мгновеніе Іисусъ провозглашенъ «Сыномъ возлюбленнымъ».

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

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

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

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

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

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

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

А. Монархіане динамисты.

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

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

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

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

Б. Монархіане модалисты.

Праксей.

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

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

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

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

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

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

Если Праксей послѣдовательно разумѣлъ подъ «Filius» человѣчество и только человѣчество во Христѣ (не «богочеловѣчество»), то, конечно, его модализмъ былъ еще очень смутный,—если, дѣйствительно, онъ полагалъ, что Deus quo Pater (не Pater quo Filius) принялъ плоть и въ ней пострадалъ.

Ноитъ.

Изъ другихъ монархіанъ наиболѣе энергичнымъ выразителемъ модализма былъ смирнскій ересеучитель Ноитъ. Послѣдователи его дѣйствовали въ Римѣ и ставили въ затрудненіе римскихъ епископовъ, которые не были выдающимися богословами, но тѣмъ не менѣе должны были принимать участіе въ богословскихъ спорахъ.

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

Савеллій.

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

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

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

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

Слѣдовательно, а) Πνεῦμα есть синтезъ (первичное понятіе,

---

[1]) Philosoph. XI, 12: τον Λόγον αὐτὸν εἶναι Υἱόν, αὐτον καὶ Πατέρα, ὀνόματι μὲν καλούμενον, ἓν δὲ ὂν τὸ Πνεῦμα ἀδιαίρετον. οὐκ ἄλλο εἶναι Πατέρα, ἄλλο δὲ Υἱόν, ἓν δὲ καὶ το αὐτὸ ὑπάρχειν. X, 21: οὐσίᾳ δὲ [ἓν] εἶναι· Πνεῦμα γάρ, φησίν, ὁ Θεὸς οὐκ ἕτερόν ἐστι παρὰ τὸν Λόγον ἢ ὁ Λόγος παρὰ τον Θεόν. ἓν οὖν τοῦτο πρόσωπον, ονόματι μὲν μεριζόμενον, οὐσίᾳ δὲ οὔ. Τοῦτον τὸν Λόγον ἕνα εἶναι Θεὸν ὀνομαζει καὶ σεσαρκῶσθαι λέγει.

prius) Отца и Сына. б) Ὁ Λόγος—понятіе болѣе первичное, чѣмъ Отецъ и Сынъ: ὁ Λόγος есть подлежащее, Πατήρ и Υἱός—сказуемыя.

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

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

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

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

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

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

[1]) Принадлежность этого слова Аѳанасію В. въ настоящее время признается не всѣми (Dräseke 1893, Stülcken 1899, Hoss 1899).

А. Б.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Кромѣ этихъ частностей надо обратить вниманіе на общую с х е м у тогдашняго богословствованія.

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

Подлѣ чисто богословской конструкціи ученія о Св. Троицѣ

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

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

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

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

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

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

4. Ученіе о человѣческой природѣ Христа въ доникейскій періодъ.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5. Динамистическое монархіанство Павла Самосатскаго.

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

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

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

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

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

Въ дѣйствительности Сынъ Божій явился ипостасно сущимъ

---

[1]) Богъ—ἓν πρόσωπον—μὴ εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ ἐνυπόστατον, 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 πρὸ αἰώνων υἱός—τὸν λόγον ἐγέννησεν ὁ Θεὸς ἄνευ παρθένου καὶ ἄνευ τινος οὐδενὸς ὄντος πλὴν τοῦ Θεοῦ· καὶ οὕτως ὑπέστη ὁ λόγος. См. A. Harnack, Artik. „Monarchianismus“ въ Herzog-Plitt-Hauck, Real-Encyclopädie für protest. Theologie und Kirche. 2 Aufl. B. X. S. 195 [3 Aufl. (1903) B. XIII, S. 320].

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

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

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

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

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

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

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

Трудно понять смыслъ этого неблагопріятнаго сужденія отцовъ собора о терминѣ, служащемъ теперь для выраженія православнаго ученія. Иларій пиктавійскій и Василій В. читали посланіе, но ихъ сообщенія о немъ противорѣчивы. Св. отцы представляютъ два неодинаковыя объясненія этого. а) Павелъ словомъ ὁμοούσιος пользовался для отрицанія ипостаснаго бытія Слова (οὐσία = ὑπόστασις = πρόσωπον: тождество лица Отца и Сына). Такъ Аѳанасій В. и Иларій. б) Отцы вынуждены были такъ отнестись къ слову «единосущный» однимъ полемическимъ пріемомъ Павла Самосатскаго. Если, говорилъ онъ, мыслить Сына единосущнымъ Отцу, то придется допустить нѣчто нелѣпое: прежде Отца и Сына предположить какое-то общее Имъ существо, по отношенію къ которому Они являются единосущными, какъ позднѣйшая его формація (какъ

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

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

II. Опытъ системы христіанскаго гносиса Оригена.

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

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

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

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

На долю Климента выпалъ трудъ оправдать такую постановку полемики, оправдать самую возможность церковнаго гносиса и законность научнаго стремленія все испытывать. Климентъ не столько намѣчаетъ содержаніе церковнаго гносиса, сколько воспѣваетъ самого христіанина—гностика, доказывая, что это—идеальный христіанинъ (мнимое изреченіе Христово: γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται! [Str. I, 28]).

Лишь Оригенъ († 254) сдѣлалъ опытъ научнаго изложенія христіанскаго ученія. Онъ хочетъ быть вполнѣ консервативенъ (церковенъ): regula fidei—мѣра его доктрины: ничто ей про-

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

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

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

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

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

[1]) Наиболѣе полно и удовлетворительно система Оригена обслѣдована въ сочиненіяхъ: G. Thomasius, Origenes. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des dritten Jahrhunderts. Nürnberg 1837. E. R. Redepenning, Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. B. I-II. Bonn 1841—1846. F. Böhringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen. B. V: Origenes. 2 Aufl. Stuttgart 1874. [Извѣстны кромѣ того: J. Denis, De la philosophie d'Origène. Mémoire couronné par l'Institut. Paris 1884. Faireweather, Origen and greek Patristic Theologie. Edinbourg 1903. Ср. также статьи объ Оригенѣ вообще: B. F. Westcott въ Smith and Wace, Dictionary of Christian Biography. Vol. IV (1887), 96—142; E. Preuschen въ Hauck's Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche. B. XIV (1904), 467—488]. У насъ въ Россіи: Г. Малеванскій, Догматическая система Оригена. (Труды Кіевской Дух. Акад. 1870).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Однакоже и помимо этого міръ матеріальный не зло; не зло и эти страданія, потому что ихъ цѣль—спасеніе. Посредникъ между міромъ и Богомъ при твореніи, Слово-Христосъ, есть и Искупитель; Онъ долженъ взыскать и спасти погибшее. Онъ все приведетъ къ тому единству, когда всѣ будутъ одно съ Богомъ, какъ Онъ и Отецъ—одно. И съ этою цѣлью Отецъ предалъ Ему царство міроправленія. Принципъ Его есть тоже благость, только не въ чистомъ своемъ элементѣ, а въ состояніи οἰκονομίας, примѣнительно къ данному состоянію душъ. Эта благость есть правосудіе, начало цѣлесообразнаго дѣйствованія, и его носитель—Логосъ (не Отецъ, Который=ἀγαθός=ἀγάπη).

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

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

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

постепенномъ духовномъ развитіи человѣчества Іисуса, исполнявшагося премудростію и возрастомъ.

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

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

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

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

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

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

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

III. Монтанизмъ.

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

[1]) G. N. Bonwetsch, Die Geschichte des Montanismus. Erlangen 1881, S. 165 Anm. 3, 211, также въ Hauck's Realencyklopädie für protest. Theologie u. Kirche. B. XIII (1903), Artik. „Montanismus", S. 423$_{16—24}$. отождествляетъ „cenones" въ Hieronymi epist. 41 съ „κοινωνοί" въ Cod. Justin. I, 5, 20. Ср. также A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristenthums. Leipzig 1884. S. 578. 598. *А. Б.*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

аа) Вкратцѣ Тертулліанъ обозначаетъ пророчества Мон-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

жж) Въ вопросахъ п о к а я н н о й д и с ц и п л и н ы монтанисты были строжайшими ригористами. Практика принятія согрѣшившихъ въ различныхъ церквахъ и обстоятельствахъ была различная, какъ дѣло пастырской мудрости. Тертулліанъ отмѣчаетъ однако какъ обычный въ каѳолической церкви фактъ, что «neque idololatriae neque sanguini (убійству) pax ab ecclesiis redditur»; къ такимъ же peccata mortalia или mortifera онъ причисляетъ и «moechias et fornicationes». Поэтому, когда римскій епископъ объявилъ, что за грѣхи послѣдняго рода дается прощеніе (pax) кающимся, Тертулліанъ увидѣлъ въ этомъ «эдиктѣ» оскорбленіе святости церкви и позоръ для христіанскаго имени и въ полемикѣ противъ этой римской практики развилъ свой монтанистическій взглядъ на покаянную дисциплину.

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

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

Впрочемъ, не дозволяя прощать «смертныхъ» грѣховъ, Тертулліанъ исходитъ не изъ какихъ-нибудь догматическихъ предположеній, ограничивающихъ власть церкви: «церковь можетъ прощать грѣхъ»—гласитъ одно изреченіе монтанистическаго пророка.—«но я не сдѣлаю этого, чтобы не стали грѣшить еще больше». Слѣдовательно эта строгость есть лишь дѣло пастырской мудрости монтанистическихъ предстоятелей. Тертулліанъ находитъ, что простить тяжкаго грѣшника можно бы только тогда, когда послѣдовало бы о немъ особое, спеціальное божественное откровеніе. Такъ, по мнѣнію Тертулліана, и ап. Павелъ (1 Кор. V, 1—5, 2 Кор. II, 1—10) дѣйствовалъ въ вопросѣ о коринѳянинѣ «non ex disciplina, sed ex potestate», въ силу особаго божественнаго полномочія. Такимъ образомъ, признавая въ епископахъ преемниковъ апостоловъ, монтанизмъ на этомъ пунктѣ противопоставлялъ іерархіи авторитетъ своихъ пророковъ, въ которыхъ говорилъ Самъ Богъ. «Et ideo ecclesia quidem delicta donabit, sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum. Domini enim, non famuli, est jus et arbitrium: Dei ipsius, non sacerdotis».

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

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

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

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

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

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

IV. Споры о дисциплинѣ и расколы въ древней церкви.

1. Расколъ Каллиста и Ипполита.

Почва, на которой велась борьба, разрѣшавшаяся расколами, это вопросы церковной дисциплины, имѣвшіе такое важное значеніе и въ монтанизмѣ. Въ исторіи сохранились нѣкоторые слѣды того, какъ постепенно смягчалась строгая дисциплинарная практика въ церкви. Изъ сохранившихся до насъ данныхъ видно, что напр. въ римской церкви существуютъ другъ подлѣ друга два воззрѣнія,—можно бы сказать: двѣ партіи, если бы это названіе не вызывало представленія о чемъ-то организованномъ и оформленномъ,—воззрѣніе умѣренное и строгое. На римской каѳедрѣ является рядъ лицъ умѣреннаго воззрѣнія. Викторъ (189—198 или 199) еще довольно ригористиченъ, какъ показываетъ положеніе, занятое имъ въ спорѣ о пасхѣ; и быть можетъ не Элевѳеръ, а Викторъ колебался въ сужденіи о монтанизмѣ. Зефиринъ (198 или 199—26 августа? 217) безспорно не былъ ригористомъ; своею церковною дисциплиною онъ вызвалъ негодованіе монтаниста Тертулліана: «audio edictum esse propositum et quidem peremptorium. Pontifex scilicet maximus, quod est episcopus episcoporum, edicit: ego et moechiae et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto» [1]). Наконецъ, правленіе Каллиста (217—14 окт. 222) отмѣчаетъ собою торжество снисходительной дисциплины. Реформа Каллиста была такъ широка, что повела къ формальному разрыву съ партіею строгаго соблюденія, которая противопоставила Каллисту своего епископа, перваго исторически извѣстнаго антипапу, св. Ипполита [2]).

[1]) Въ настоящее время почти всѣми, повидимому (ср. однако напр. Hauck въ Realencyklopädie für protest. Theologie u. Kirche B. III [1897], S. 641$_{14-21}$), принимается мнѣніе, высказанное нѣкогда De Rossi (1866), что и Тертулліанъ въ данномъ случаѣ (De pudic. 1) имѣетъ въ 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 Bussschriften 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.*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Расколы Новата и Новатіана.

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

Но новатіанскому расколу въ Римѣ предшествовалъ еще расколъ Новата и Феликиссима въ Карѳагенѣ.

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

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

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

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

Своею угодливостью и почтеніемъ партія Феликиссима

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

По его словамъ, вѣра Новатіана началась съ того, что

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

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

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

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

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

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

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

3. Споръ о крещеніи еретиковъ.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Въ чемъ же состоитъ догматика той и другой стороны?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. Расколъ донатистовъ [1]).

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

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

[1]) Въ новѣйшее время поднятъ былъ въ ученой литературѣ вопросъ о подлинности разныхъ документовъ, относящихся къ первоначальной исторіи донатизма. Отрицательные въ 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 Anfänge des Donatismus, въ Zeitschrift für Kirchengeschichte, B. X, 1889, S. 505–568. Противъ Зеека выступилъ L. Duchesne, Le dossier du donatisme, въ Mélanges d'archéologie et d'histoire publiés par l'École française de Rome, t. X, 1890. Подъ вліяніемъ аргументаціи Дюшена Зеекъ измѣнилъ въ значительной мѣрѣ, хотя и не вполнѣ, свой первоначальный взглядъ въ статьѣ Urkundenfälschungen des 4. Jahrhunderts, въ Zeitschrift für Kirchengeschichte, B. XXX, 1909, S. 181–227. Ср. еще о донатизмѣ W. Thümmel, Zur Beurteilung des Donatismus. Halle 1893. *А. Б.*

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

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

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

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

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

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

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

---

[1]) Вмѣсто 311 года, обычно принимаемой даты смерти Менсурія и начала донатистскаго раскола, O. Seeck, Urkundenfälschungen des 4. Jahrhunderts, въ Zeitschrift für Kirchengeschichte, B. XXX, 1909, S. 224—225 (ср. его же, Geschichte des Untergangs der antiken Welt. B. III. Berlin 1909, S. 318. 505), устанавливаетъ болѣе раннюю дату—307 годъ.
А. Б.

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

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

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

бенно рьяно принялась агитировать съ нумидійскими епископами.

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

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

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

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

Прошло очень немного времени, когда это раздѣленіе подъ вліяніемъ другихъ обстоятельствъ приняло особенную окраску. Императоръ Константинъ въ то время оказывалъ особенно щедрое вспомоществованіе церквамъ христіанскимъ. Церкви эти въ предшествовавшія, хотя и краткія, гоненія Максиміана были разрушены, и на возстановленіе ихъ была удѣлена часть щедротъ Константина. Милостями его широко воспользовались и христіане Африки, но только въ тѣхъ указахъ, съ которыми эти милости сопровождались, рѣшительно исключались отъ пользованія ими всѣ тѣ, которые не принадлежатъ къ каѳолической церкви. О донатистахъ въ особенности Константинъ былъ весьма нелестнаго мнѣнія, признавая въ нихъ фанатиковъ и граждански неспокойныхъ людей. Узнавъ о содержаніи указа, донатисты почувствовали себя особенно затронутыми и не пожелали быть безъ суда осужденными. Проконсулу Африки они представили прошеніе на имя императора и цѣлую кипу разныхъ документовъ, которые нужно было препроводить при этомъ прошеніи [1]). Сторонники Майо-

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

---

[1]) Устройство городовъ было муниципальное. Во главѣ управленія стояли лица, соотвѣтствующія количеству населенія, такъ что были кватуорвиры, тріумвиры и дуумвиры.

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

дворѣ представителей, которые разъяснили Константину, что отказывать въ просьбѣ такимъ фанатичнымъ людямъ не безопасно, такъ что Константинъ рѣшился произнести судъ, и произнесъ его (10 ноября 316 г.) не въ пользу донатистовъ. Но въ виду соблюденія спокойствія въ Африкѣ, рѣшено было Цециліана задержать въ Брешіи (Brixia), а Донату, дозволивъ возвратиться въ Африку, запретить жить въ Карѳагенѣ [1]). Но когда получено было извѣстіе, что Донатъ самовольно возвратился въ Карѳагенъ, то отпущенъ былъ туда и Цециліанъ. Императоръ издалъ противъ донатистовъ строгіе законы. Но преслѣдованіе вызвало только еще болѣе серьезное возбужденіе въ сектантахъ.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

борьбѣ противъ каѳоликовъ и въ самомъ строгомъ отдѣленіи отъ нихъ.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5. Мелитіанскій расколъ.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

V. Споры о времени празднованія пасхи [1]).

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

праздникъ воскресенія, что въ Малой Азіи были въ II в. кромѣ четыренадесятниковъ—каѳоликовъ еще четыренадесятники іудействующіе (евіонитствующіе),—не имѣютъ основаній въ историческихъ данныхъ.

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

---

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

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

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

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

[1]) Эти слова четыренадесятниковъ приводитъ св. Ипполитъ во фрагментѣ, сохранившемся въ пасхальной хроникѣ. *Д. Л.*

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

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

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

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

ПРИЛОЖЕНІЕ.

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

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

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

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

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

---

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

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

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

Итакъ въ чемъ же заключался вопросъ о времени празднованія пасхи на Никейскомъ соборѣ? Какъ извѣстно, для опредѣленія времени празднованія пасхи нужно знать, въ какой день приходится 14-е число перваго луннаго мѣсяца, т. е. истинное 14-е нисана. Но, какъ извѣстно, лунные мѣсяцы не совпадаютъ съ солнечными [солнечный годъ содержитъ 365 дней (+ ¼), а 12 лунныхъ мѣсяцевъ только 354 дня (+ ⅓)]. Поэтому приходится дѣлать эпакту въ 11 дней. Эта эпакта въ каждые три года доходила до 33 дней, которые образовали цѣлый мѣсяцъ. Такимъ образомъ, чтобы вести счисленіе іудейское, а не мусульманское, нужно ввести такую систему, въ которой бы извѣстные годы состояли изъ 13 мѣсяцевъ. Изъ-за этого-то вставочнаго мѣсяца и идетъ споръ. Система еврейская въ общемъ была согласна съ системами другихъ восточныхъ народовъ. Позднѣйшіе іудеи даже самыя названія мѣсяцевъ заимствовали изъ арамейско-халдейскаго языка. Самые важные мѣсяцы и у евреевъ и у сирійцевъ назывались одинаково. Іудейскій мѣсяцъ нисанъ носитъ то же имя и у сирійцевъ. Слѣдующій мѣсяцъ у тѣхъ и другихъ назывался іаръ [ійяръ]. Такимъ образомъ въ названіи мѣсяцевъ у іудеевъ не было разногласія съ сирійцами. Вопросъ только могъ заключаться въ томъ, не возникало ли у іудеевъ разногласія изъ-за вставочнаго мѣсяца, въ одинъ ли годъ вставляли мѣсяцъ и одинъ и тотъ же ли мѣсяцъ? Евреи послѣ адара вставляли другой адаръ. Между тѣмъ лунный годъ не требуетъ, чтобы былъ вставленъ какой-либо опредѣленный мѣсяцъ. Можно было вставить всякій мѣсяцъ. Вслѣдствіе этого и могло возникнуть различіе въ системѣ іудеевъ, которые пользовались луннымъ календаремъ, и сирійцевъ, пользовавшихся также луннымъ календаремъ.

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

произойти, что какая-либо часть христіанъ праздновала пасху въ какомъ-нибудь іарѣ, становясь въ прямое противорѣчіе съ текстомъ библіи, которая заповѣдуетъ праздновать пасху въ первомъ мѣсяцѣ, а не во второмъ.

По вопросу о томъ, какъ распредѣлять вставочные годы между простыми, практикою выработаны традиціонные пріемы, соотвѣтствующіе астрономическому теченію луны. Всѣ пришли къ убѣжденію, что самый простой циклъ есть 19-лѣтній, но этотъ циклъ слагается изъ двухъ половинъ—8-лѣтія (ὀγδοάς) и 11-лѣтія (ἑνδεχάς). Дѣленіемъ на эти двѣ половины и обусловливается вставочный годъ. Іудейскій календарь, введенный около 358 года, имѣетъ особенное техническое выраженіе: גוח ־ אדזט. Эти еврейскія буквы и обозначаютъ вставочные годы, а именно—3, 6, 8, [1]1, [1]4, [1]7, [1]9 [буквы—אדזט означаютъ 1, 4, 7 и 9 годы — *послѣ 10 года*, слѣд. 11, 14, 17, 19] [1]).

Но всякій кругъ имѣетъ то свойство, что градусы въ немъ можно считать со всякаго пункта; такъ и здѣсь не вполнѣ опредѣлено, что такой именно годъ, а не иной долженъ состоять изъ 13 мѣсяцевъ. Какъ извѣстно, константинопольское лѣтосчисленіе представляетъ собою наше счисленіе отъ Рождества Христова + 5508 лѣтъ; іудейское же счисленіе представляетъ собою наши годы + 3760 лѣтъ. Если 5508 раздѣлить на 19, въ остаткѣ получится 17; если 3760—на 19, въ остаткѣ получится тоже 17. Слѣдовательно, первый годъ цикла такой системы приходится первымъ и по нашей пасхаліи. Вслѣдствіе этого счисленіе константинопольское и іудейское согласно. Но константинопольская церковь въ своемъ счисленіи исказила счисленіе александрійской церкви. Вслѣдствіе такой непослѣдовательности произошло то, что 17-й годъ константинопольскаго счисленія былъ первымъ александрійскаго счисленія.

Отъ этого-то и произошло столкновеніе, съ которымъ имѣлъ дѣло Никейскій соборъ. Если приложить guch-adzat къ александрійскому счисленію, то третій годъ

---

[1]) Такое точно распредѣленіе эмволимическіе годы имѣли, по самому вѣроятному мнѣнію (Петo и Унгера, см. G. F. Unger, Zeitrechnung der Griechen und Römer въ Iwan Müller, Handbuch der klassischen Alterthumswissenschaft. B. I. Nördlingen 1886. 2-e Aufl. München 1892 (§ 28), въ циклѣ самого изобрѣтателя 19-лѣтняго круга у грековъ—аѳинянина Метона (его циклъ начинался съ 432 г. до Р. Х.). *Д. Л.*

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

---

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

[2]) Исключеніе בדו (ср. В. В. Болотовъ, День и годъ мученической кончины св. евангелиста Марка, въ „Христ. Чт.“ 1893. II, 157 = Изъ церковной исторіи Египта 295, 4 [ср. 3]). По современному іудейскому календарю дѣйствительно Moled tišri слѣдующаго 4071 года іудейской эры есть 6^d [= пятница 31 августа 311 года] 3^h 947 хлакимъ, и только вслѣдствіе אדו 1-е тишри перенесено на субботу 1 сентября. Пасха же по іудейскому календарю (ср. В. В. Болотовъ, Календарь персовъ, въ „Христ. Чт.“ 1901, I, 445 = Изъ исторіи церкви сиро-персидской 133) приходится всегда за 163 дня до слѣдующаго 1-го тишри; слѣд. въ 311 году она была бы 22 марта. Но истинное новолуніе въ этотъ годъ приходилось по *Oppolzer-Ginzel* 7 марта въ 3 ч. $57{,}_4$ м. утра по среднему александрійскому, въ 4 ч. $22{,}_6$ м. у. по среднему антіохійскому времени. Слѣд. при заходѣ солнца 7 марта луна имѣла возрастъ только около 14-ти часовъ и едва ли могла быть замѣчена. Слѣд. „a visu“ (День кончины ев. Марка 157 [295], 7) 1-е нисана можно было назначить только на 9-е марта, слѣд. 15-е нисана (песахъ) приходилось бы никакъ не ранѣе *пятницы* 23 марта, а въ виду BaDŮ, могло быть 1-е нисана назначено даже на 10-е марта, 15-е, слѣдовательно, на 24 марта. Съ другой стороны, по сиромакедонскому лунному кругу (см. выше примѣч. 1) 15-е нисана въ 5-й годъ круга приходится на 20-е марта, въ циклѣ Анатолія (въ 16-й годъ его 19-лѣтняго цикла) на 21 марта.

Д. Л.

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

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

---

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

P. S. Въ объясненіе разности въ празднованіи пасхи въ началѣ IV вѣка.

A = годы круга луны по александрійскому счисленію.

K = годы круга луны по іудейскому и константинопольскому счисленію.

AD = годы отъ Р. Х.

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

Цифры: ιζ, ιθ, γ и т. д. = александрійскіе эмволимическіе 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
		ιζ		ιθ			γ	

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

		ג			ו		ח		
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		ϛ		έ	ν	ὸ	ε
		τ		ηι			ια		

	א			ד			ז		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	ϛ				
	ιδ			ιζ		ιθ			γ

Такимъ образомъ и по K и по A годы 320, 325, 328, 333, 336, 339, 344—были anni embolismi и не давали повода ни къ какимъ недоразумѣніямъ. Напротивъ, годы 322, 330, 341, embolismi по александрійскому циклу, были anni communes по циклу іудейскому, и они-то и подавали поводъ къ недоразумѣніямъ. То полнолуніе (около 18—19 марта), которое съ точки зрѣнія александрійскаго цикла приходилось на μὴν ἐμβόλιμος = אֲדָר שֵׁנִי, по мнѣнію сирійскихъ протопасхитовъ было полнолуніемъ нисана, и потому они праздновали пасху—обычно—на 28 дней [resp. 35 дней] ранѣе, чѣмъ въ Александріи и другихъ церквахъ, слѣдовавшихъ александрійской практикѣ. Словомъ дѣло шло о тѣхъ годахъ, когда пасхальная граница приходится по александрійской пасхаліи на 17-е или 18-е апрѣля. Восточные епископы [на никейскомъ соборѣ] представляли слабое меньшинство противъ большинства втрое сильнѣйшаго. Христіанскія церкви запада и юга были противъ сирійской практики; потому восточные поступились своимъ древнимъ обычаемъ и примкнули къ практикѣ, можно сказать, общецерковной.

Празднованіе пасхи [вмѣстѣ съ іудеями] удержалось какъ одна подробность въ практикѣ архаистической секты авдіанъ, слабой уже при Епифаніи, но въ V в. еще существовавшей и лишь къ VI вѣку исчезнувшей.

Антіохійскій [помѣстный] соборъ 341 г. [1]) постановилъ

[1]) 333 года—по В. В. Болотовъ, Изъ исторіи церкви сиро-персидской. Экскурсъ Г. Что знаетъ о началѣ христіанства въ Персіи исторія? въ „Христ. Чт.“ 1900, I, 436 [108] прим. 43; ср. докладъ о пасхаліи стр. 35, и замѣтку объ изданіи каноновъ Лаухерта въ „Христ. Чт.“ 1896, II, 183.—

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

в) Третья эпоха: разность между Александріею и Римомъ.

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

---

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

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

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

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

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

Д. Л.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

[3]) О 84-лѣтнемъ циклѣ есть превосходное изслѣдованіе Bruno Krusch, Der 84-jährige Ostercyclus und seine Quellen. Leipzig 1880. Въ недавнее время вопроса объ этомъ циклѣ касался E. Schwartz, Christliche und jüdische Ostertafeln. Berlin 1905. *Д. Л.*

далъ къ 277 (266?) году свой пасхальный канонъ съ 19 лѣтнимъ пикломъ въ основѣ [1]). Канонъ Анатолія впослѣдствіи обработалъ Евсевій кесарійскій [2]) примѣнительно къ 21 марта, какъ дню равноденственному.

в) Разность между Александріею и Римомъ состояла:

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

---

[1]) О спорахъ между *Римомъ* и Александріею по поводу пасхи 387 г. строго говоря ничего неизвѣстно. Но необычно поздняя пасха этого года (въ послѣдній разъ предъ 387-мъ годомъ пасха по александрійской пасхаліи *приходилась бы* на 25-е апрѣля въ 140 г. по Р. Х.) выдвинула старый вопросъ о пасхѣ „вмѣстѣ съ іудеями“. Предъ пасхою 387 г. бесѣдовали противъ *протопасхитовъ* антіохійскій пресвитеръ Іоаннъ Златоустъ и неизвѣстный малоазійскій пастырь, 7 словъ о пасхѣ котораго сохранились тоже между твореніями св. Златоуста. *Д. Л.*

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

[3]) Krusch, 92—93, 221. *Д. Л.*

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

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

При папѣ Иларѣ въ 465 г. былъ принятъ 19-лѣтній циклъ, изобрѣтенный въ 457 г. Викторіемъ аквитанскимъ, гдѣ устранена была значительная часть разностей между римскимъ и александрійскимъ счисленіемъ [1]. Но конецъ разногласію положенъ былъ въ VI в., когда (525 г.) римскій аббатъ Діонисій Малый ввелъ александрійскій 19-лѣтній циклъ. Въ 531 г. оканчивался канонъ Кирилла александрійскаго. Діонисій, повторивъ послѣднія 19 лѣтъ канона, продолжилъ его до 626 г. и при этомъ ввелъ въ употребленіе наше лѣтосчисленіе отъ рождества Христова. Циклъ Діонисія тогда же былъ принятъ въ Римѣ и Италіи; въ 589 г. введенъ въ Испаніи. Но Галлія до Карла В. держалась цикла Викторія; въ Британніи даже слѣдовали прежнему 84-хъ-лѣтнему циклу, и когда появилось христіанство у англосаксовъ и введенъ былъ римскій (Діонисіевъ) циклъ, то между англами и бриттами возникли пасхальные споры, которые Колумбанъ († 597) перенесъ и въ Галлію. Лишь въ 729 г. большинство старобританскихъ христіанъ приняло циклъ Діонисія. [Въ отдѣльныхъ уголкахъ Британніи 84-лѣтній циклъ просуществовалъ до начала IX в.].

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

[1]) Викторій составилъ первую на западѣ пасхальную таблицу на 532 года („великій индиктіонъ"). *Д. Л.*

[2]) О пасхальныхъ спорахъ въ Британніи есть изслѣдованіе J. Schmid, Osterfestrechnung auf den britischen Inseln. Regensburg 1904. *Д. Л.*

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

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

Такимъ образомъ, для пополненія этихъ данныхъ настоитъ вся необходимость обратиться къ церковнымъ писателямъ послѣдующихъ вѣковъ. Естественнѣе всего начать съ тѣхъ, которые занимаются именно интересующимъ насъ вопросомъ объ устройствѣ церкви апостольскаго періода—къ толковате-

---

[1]) Изъ новѣйшей весьма обширной литературы о церковномъ строѣ въ древнѣйшее время можно указать въ особенности E. Hatch, Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Alterthum. Vom Verfasser autorisirte Uebersetzung der zweiten durchgesehenen Auflage (Oxford 1882), besorgt und mit Excursen versehen von A. Harnack. Giessen 1883. A. Harnack, Entstehung und Entwickelung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten. Leipzig 1910. На русскомъ языкѣ: П. Гидулянов̀ъ, Митрополиты въ первые три вѣка христіанства. Москва 1905. Ѳ. Мищенко, Объ устройствѣ христіанскихъ общинъ (παροικία), въ Трудахъ Кіевской дух. Академіи, 1908, декабрь. В. Мышцынъ, Устройство христіанской церкви въ первые два вѣка. Сергіевъ Посадъ 1909.

лямъ тѣхъ мѣстъ новозавѣтнаго Св. Писанія, гдѣ говорится объ епископахъ-пресвитерахъ.

Самое древнее объясненіе принадлежитъ св. Иринею ліонскому [III, 14, 2: in Mileto enim convocatis episcopis et presbyteris, qui erant ab Epheso et a reliquis proximis civitatibus]. Если выраженіе Иринея не случайно, и если бы оно должно было развиться въ цѣлую теорію, то смыслъ ея тотъ, что подобное смѣшеніе названій объясняется простою случайностью. Евангелистъ Лука умолчалъ, что призываются вмѣстѣ съ пресвитерами и епископы, и къ послѣднимъ обращено слово апостола. Какъ бы объяснилъ Ириней другія мѣста, неизвѣстно.

Восточные отцы выставляютъ намъ три теоріи. По Епифанію [haer. 75, 5], церковныя степени и тогда назывались тѣми же самыми именами, какъ и въ IV вѣкѣ: молчаніе апостола о нѣкоторыхъ изъ нихъ объясняется неполнотою состава церковной іерархіи въ тѣхъ церквахъ, къ которымъ онъ пишетъ. Эта неполнота имѣетъ только историческую причину: новость распространенія христіанства, отсутствіе настоятельной нужды въ полномъ составѣ іерархіи въ каждой церкви, а равно и недостатокъ достойныхъ кандидатовъ для высшихъ церковныхъ степеней. Но можно замѣтить, что Епифаній оставляетъ безъ объясненія, почти уклончиво обходитъ, весьма трудный пунктъ: для него, какъ и для всѣхъ его современниковъ, несомнѣнно, что въ одной церкви только одинъ епископъ; между тѣмъ апостолъ говоритъ о многихъ епископахъ въ Филиппахъ. Должны ли мы предположить, что, по Епифанію, въ первенствующей церкви, хотя въ видѣ исключенія, бывало и по нѣскольку епископовъ? Его теорія ведетъ этому предположенію, но ясно онъ его не высказываетъ.

Иначе объясняетъ дѣло Θеодоритъ [in ep. ad Philipp. I, 1: in ep. 1 ad Timoth. III, 1]. Какъ и Епифаній, онъ предполагаетъ, что каждая изъ трехъ церковныхъ степеней существовала при апостолахъ подъ строго опредѣленнымъ названіемъ, хотя и не тѣмъ же, какое она носитъ въ IV—V в., именно діаконы назывались діаконами, пресвитеры—пресвитерами и епископами, а епископы—апостолами. Такимъ образомъ ни одинъ изъ терминовъ, удержавшихся въ послѣдующее время, не имѣлъ высшаго значенія и въ апостольскій вѣкъ: тогдашніе пресвитеры не были выше, тогдашніе епископы были даже ниже теперешнихъ. Эту теорію Θеодоритъ выска-

залъ очень опредѣленно и держался ея твердо. Но и ему пришлось погнуться, когда дѣло дошло до 1 Тим. IV, 14: «съ возложеніемъ рукъ пресвитерія». «Даромъ онъ назвалъ ученіе, διδασκαλία, а πρεσβυτέριον здѣсь (δὲ ἐνταῦθα)—удостоенныхъ благодати (τοὺς τῆς ἀποστολικῆς χάριτος ἠξιωμένους). Такъ и почетныхъ (τοὺς ἐντίμους) людей въ Израилѣ божественное писаніе называетъ γερουσίαν».

Сильнѣе другихъ поставлена теорія св. Златоуста [hom. I. in ep. ad Philipp. I, 17] хотя онъ и не старается выдвигать ее на видъ въ подходящемъ случаѣ. Ея гибкость — ея главное преимущество. Какъ и Θеодоритъ, онъ утверждаетъ, что въ апостольскій періодъ церковныя степени назывались не совсѣмъ такъ, какъ въ IV—V в.. но, въ отличіе отъ Епифанія и Θеодорита, онъ полагаетъ, что тогда терминологія совсѣмъ еще не была устойчива: епископъ назывался и епископомъ и пресвитеромъ и даже діакономъ, пресвитеры тоже назывались и епископами и пресвитерами. Въ послѣдующее время терминологія установилась — съ номинальнымъ возвышеніемъ епископовъ (скромныя названія пресвитеровъ и діаконовъ уже были оставлены), тогда какъ по Θеодориту—епископы высокое названіе апостоловъ обмѣняли на болѣе скромное имя лицъ имъ подчиненныхъ. Такимъ образомъ у Златоуста есть нѣкоторое различіе въ пониманіи самаго направленія послѣдующаго развитія церковнаго строя.

При всемъ разнообразіи трехъ теорій восточныхъ отцовъ, онѣ имѣютъ между собою то общее, что если и допускаютъ мысль о тождествѣ епископовъ-пресвитеровъ, то лишь въ названіи. По сущности — епископы и пресвитеры были тогда различны.

Напротивъ, западные толкователи Іеронимъ [ep. 69 (al. 82, al. 83) ad Oceanum, ep. 146 (al. 101, al. 85) ad Evangelum, comm. in ep. ad Tit. I, 5, 7] и Ambrosiaster [comm. in ep. 1 ad Tim. III, 10], допускаютъ и реальное тождество этихъ степеней въ первоначальной церкви. Различіе между епископами и пресвитерами установилось лишь исторически; прежде оно было весьма относительнымъ: епископъ—лишь первый пресвитеръ, предсѣдатель пресвитеріума. Образованіе епископской степени въ ея отличіи отъ пресвитеровъ Іеронимъ и Ambrosiaster не пріурочиваютъ къ опредѣленному моменту. Ambrosiaster, кажется, допускаетъ, что это совершилось уже при апостолахъ. Мысль Іеронима—менѣе ясна.

Такимъ образомъ уже въ ту отдаленную эпоху интересующія насъ мѣста обращали на себя вниманіе. Но объясненія даны различныя. Можно ли поэтому думать, что мы имѣемъ дѣло не съ учеными экзегетами, а съ историками, которые опираются на опредѣленные факты, намъ неизвѣстные? За исключеніемъ одного мѣста Іеронима, объясненія восточныхъ и западныхъ отцовъ видимо составлены на основаніи снесенія извѣстныхъ мѣстъ Св. Писанія,—представляютъ попытку гармоническаго соглашенія новозавѣтныхъ данныхъ съ практикою IV вѣка. Словомъ, это — экзегетическія гипотезы, которыя могли бы быть составлены и въ другое время, и наиболѣе сильная между ними ставитъ исторію апостольскаго вѣка въ наименѣе опредѣленныхъ очертаніяхъ.

Но, по крайней мѣрѣ, въ какомъ видѣ существуетъ церковная организація въ началѣ послѣапостольскаго періода? По этому вопросу у насъ есть свидѣтельства Климента римскаго и Игнатія: ихъ раздѣляетъ одно, много два десятилѣтія.

У Климента отсутствіе разграниченія епископа и пресвитеровъ тѣмъ болѣе удивительно, что Климентъ уже ставитъ строй христіанской церкви въ аналогію съ ветхозавѣтнымъ, говоритъ о раздѣленіи ветхозавѣтной іерархіи на первосвященниковъ, священниковъ и левитовъ, которые имѣли каждый свои особенныя обязанности [с. 40, 41, 43]. Словомъ, молчаніе Климента объ епископѣ коринѳскомъ столь полное, что, напримѣръ, Ротэ, для спасенія своей теоріи [о появленіи епископата въ церкви около 70 г.], строитъ цѣлую конъектуру, что въ то время епископъ коринѳскій умеръ, и его смерть послужила сигналомъ къ взрыву партійныхъ страстей [1]).

Напротивъ, — посланіе Игнатія представляетъ епископскій санъ въ самыхъ опредѣленныхъ чертахъ. Здѣсь насъ можетъ интересовать не столько это, очевидно, высокое сознаніе епископскаго достоинства—мысль о нихъ, какъ намѣстникахъ Христа, не эти настойчивыя увѣщанія къ повиновенію епископу,—въ чемъ одни видятъ доказательство болѣе поздняго происхожденія игнатіевыхъ писемъ, другіе, напротивъ, свидѣтельство о томъ, что епископатъ былъ тогда еще учрежденіемъ новымъ. Важнѣе проходящая всюду строгая опредѣленность выраженій, твердое разграниченіе епископа, какъ

[1]) R. Rothe, Die Anfange der christlichen Kirche und ihrer Verfassung. Wittenberg 1837. S. 404—405.

одного, отъ пресвитеровъ, какъ подчиненныхъ ему многихъ. Нигдѣ названія епископъ и пресвитеръ не употребляются, какъ взаимно замѣнимыя.

Въ этомъ смыслѣ терминологія Игнатія довольно сильно разнится не только отъ Климента, но и отъ позднѣйшихъ писателей. Напримѣръ, въ посланіи Поликарпа нигдѣ граница между епископами и пресвитерами не проводится ясно. У Іустина мы знаемъ лишь о предстоятелѣ; у Ермы также не находятъ мѣста, гдѣ бы епископъ выдѣлялся изъ круга подчиненныхъ ему пресвитеровъ. Даже Ириней, во время котораго различіе между епископами и пресвитерами безспорно уже выяснилось, все еще, говоря о временахъ минувшихъ, употребляетъ выраженія «епископъ» и «пресвитеръ» смѣшанно: перечни предстоятелей церквей онъ называетъ то преемствомъ епископовъ [III, 3, 1, 2], то преемствомъ пресвитеровъ [III, 2, 2]. Римскіе епископы до Виктора называются у него пресвитерами, Поликарпъ смирнскій—тоже «блаженный пресвитеръ» [1]).

Какъ отголосокъ далекаго прошлаго является одно мѣсто въ Statuta ecclesiae antiquae [галльскомъ памятникѣ начала VI в., о возложеніи рукъ на посвящаемаго пресвитера не только епископомъ, но и всѣми присутствующими при хиротоніи пресвитерами]. Несомнѣнно, эта обрядовая практика возникла не тогда, когда различіе между епископомъ и пресвитеромъ, между «actus episcopalis et actus presbyteralis» принимаетъ характеръ абсолютный. Можетъ быть эта практика представляетъ простую копію словъ апостола: «*съ возложеніемъ рукъ пресвитерства*» (1 Тим. IV, 14). Но во всякомъ случаѣ это былъ обычай древней церкви.

Послѣ этого указанія естественно дать мѣсто дѣйствительно озадачивающему свидѣтельству Іеронима [объ избраніи и поставленіи въ Александріи самими пресвитерами изъ своей среды епископа до первой половины третьяго вѣка] [2]).

[1]) Rothe [S. 417—418] объясняетъ это, впрочемъ, тѣмъ, что названіе „пресвитеръ“ было почетнѣе оффиціознаго „епископъ“. „Старецъ“—въ этомъ заключалась дань уваженія или почтенному возрасту или почтенной исторической давности, которая составляетъ ореолъ первыхъ генерацій епископовъ. Словомъ, „епископъ“ и „пресвитеръ“ для писателя II в. звучитъ приблизительно также, какъ для насъ имена: „епископъ“ или „архіерей“ и „святитель“.

[2]) [Hieronymi epist. 146 (al. 101, al. 85) ad Evangelum. Migne, Patr. lat. t. 22, c. 1194A: Quod autem postea unus electus est, qui caeteris prae-

Данныя (подробности относительно мѣста и времени) столь опредѣленны, что ихъ нельзя отнести на счетъ пылкой фантазіи виѳлеемскаго пресвитера, не совсѣмъ свободнаго отъ честолюбивыхъ поползновеній. Въ ряду древнихъ извѣстій это мѣсто стоитъ въ полномъ одиночествѣ.

Но всего страннѣе то, что это извѣстіе Іеронима встрѣчаетъ нѣкоторую поддержку со стороны, съ которой этого можно было бы ожидать всего труднѣе [—отъ патріарха александрійскаго Евтихія X вѣка] [1]). Судить объ относительномъ достоинствѣ этого послѣдняго источника—дѣло не совсѣмъ легкое. Безспорно, это—историкъ не высокой пробы. Но сообщаемое имъ до такой степени расходится съ современной ему практикой, что самъ онъ не могъ этого выдумать. Едва ли вѣрно (какъ предполагаетъ Ротэ) и то, что Евтихій просто повторяетъ Іеронима—не тѣ даты и подробности. Но весьма возможно, что источники, изъ которыхъ черпалъ этотъ историкъ, были самые мутные: подозрительно уже то, что здѣсь замѣшано имя епископа Александра, преемника Петра. Въ то время былъ мелитіанскій расколъ, возникшій на почвѣ іерархическихъ отношеній. Въ этомъ извѣстіи, по крайней мѣрѣ, противорѣчащее позднѣйшей дисциплинѣ, конечно, внесено не въ позднѣйшее время, и съ этой стороны оно всегда сохранитъ историческую цѣнность. Оно не обосновываетъ

---

poneretur (епископъ), in schismatis remedium factum est, ne unusquisque ad se trahens Christi ecclesiam rumperet. Nam et Alexandriae a Marco evangelista usque ad Heraclam et Dionysium episcopos (ок. 240 года) presbyteri semper unum ex se selectum, in excelsiori gradu collocatum, episcopum nominabant; quomodo si exercitus imperatorem faciat: aut diaconi eligant de se, quem industrium noverint, et archidiaconum vocent].

[1]) [Eutychii, Alexandrini patriarchae, Annales. Migne, Patr. gr. t. 111, c. 982B: Constituit evangelista Marcus, una cum Hanania patriarcha, duodecim presbyteros, qui nempe cum patriarcha manerent, adeo ut cum vacaret patriarchatus, unum e duodecim presbyteris eligerent, cujus capiti reliqui undecim manus imponentes ipsi benedicerent et patriarcham crearent: deinde virum aliquem insignem eligerent quem secum presbyterum constituerent loco ejus qui factus est patriarcha, ut ita semper extarent duodecim. Neque desiit Alexandriae institutum hoc de presbyteris, ut scilicet patriarchas crearent ex presbyteris duodecim, usque ad tempora Alexandri patriarchae Alexandrini, qui fuit ex numero illo trecentorum et octodecim. Is autem vetuit, ne deinceps patriarcham presbyteri crearent. Et decrevit, ut mortuo patriarcha convenirent episcopi, qui patriarcham ordinarent. Ср. F. Cabrol въ Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie. Fasc. V (Paris 1904), col. 1204—1210].

ничего; но извѣстіе Іеронима при этой поддержкѣ со стороны Евтихія александрійскаго представляется болѣе твердымъ, чѣмъ оно было бы безъ него.

Представленныя данныя таковы, что на нихъ основаніи не возможно возстановить іерархическій строй первенствующей церкви. Когда этотъ строй обрисовываютъ полно, то это дѣлаютъ или совершенно произвольно, или же расписываютъ картину древнѣйшаго времени красками, взятыми изъ эпохи III—IV вѣка. Наименѣе оправданнымъ оказывается предполагаемый демократическій принципъ церковной іерархіи: нигдѣ мы не находимъ подтверждающихъ его фактовъ; рѣшительно нѣтъ примѣра, чтобы когда-нибудь община посвятила себѣ пресвитера или епископа. Православному догматическому воззрѣнію всѣхъ временъ противна мысль, чтобы епископство было учрежденіемъ не апостольскимъ, выродилось вслѣдствіе разныхъ историческихъ случайностей. Смыслъ догматическихъ требованій прекрасно выраженъ у Ambrosiaster'a: «вѣдь не возможно же, чтобы низшій поставлялъ высшаго: никто не можетъ дать того, чего не получалъ». Слѣдовательно, степень епископа догматически предшествуетъ степени пресвитера. Поэтому всякое историческое представленіе о древнихъ пресвитерахъ-епископахъ, какъ пресвитерахъ въ строгомъ смыслѣ, должно пасть какъ несогласное съ основнымъ догматическимъ воззрѣніемъ вселенской церкви.

Но чтобы одинъ епископъ былъ въ одномъ городѣ, это—фактъ, а не догматъ. Вопросъ о взаимномъ отношеніи епископовъ опять-таки имѣетъ интересъ только историческій. Кажется, нужно допустить, что фактическія отношенія пресвитеровъ къ епископамъ въ древнѣйшія времена были болѣе близки къ равенству, чѣмъ въ послѣдующіе періоды. Надъ пресвитерами возвышается уже весьма рано одинъ изъ нихъ: «ангелы» седьми апокалипсическихъ церквей засвидѣтельствованы уже св. Іоанномъ. Что это были только президенты пресвитерскихъ коллегій, вѣско это протестантами не доказано. Но даже и посланія Игнатія Богоносца не даютъ намъ опредѣленнаго заграждающаго всякія уста свидѣтельства, что различіе между епископами и пресвитерами было абсолютно; и у насъ остается лишь тотъ скромный фактъ, что—если игнорировать одинокій голосъ Іеронима—мы не знаемъ ни одного опредѣленнаго случая, когда бы епископа поставляли пресвитеры.

На твердую историческую, т. е. хорошо засвидѣтельство-

ванную почву мы вступаемъ въ концѣ II вѣка. И здѣсь фактъ существованія епископовъ и пресвитеровъ, клира и мірянъ не подлежитъ никакому сомнѣнію. По мѣрѣ возникновенія потребностей, клиръ возрастаетъ и количественно: появляются новыя должности низшія. Время появленія каждой изъ нихъ неизвѣстно; вмѣстѣ онѣ названы впервые въ посланіи Корнелія, епископа римскаго (251, † 252): ὑποδιάκονοι, ἀκόλουθοι, ἐξορκισταί, ἀναγνῶσται, πυλωροί (Eus. VI, 43, 11) Ἀκόλουθοι, не смотря на греческое названіе, существуютъ только на западѣ. Несомнѣнно существовали тогда и діакониссы. Начало ихъ восходитъ ко временамъ апостольскимъ (Фива—діаконисса церкви кенхрейской, Рим. XVI, 1, 1 Тим. V, 9, Тит. II, 3—5: ministrae—въ письмѣ Плинія къ Траяну). Подробно обязанности ихъ неизвѣстны. Но цѣль этого учрежденія понятна сама собою: при той разобщенности между полами, какая существовала на востокѣ, да и въ классическомъ мірѣ, для епископа или пресвитера было затруднительно поддерживать сношенія съ христіанками. Въ виду необходимости наставленія христіанскихъ женщинъ въ вѣрѣ и нравственности, діакониссы научали приступавшихъ къ крещенію женщинъ, что отвѣчать при крещеніи. Вѣроятно, онѣ были рукополагаемы епископомъ въ присутствіи клира и народа.

Между ordines majores, степенями собственно іерархическими, различіе установилось весьма отчетливо. Представители коллегіальнаго начала, пресвитеры, отступаютъ предъ епископомъ, представителемъ начала монархическаго. Потребности времени, нужда въ твердой защитѣ церкви противъ еретиковъ, вполнѣ благопріятствовали этой централизаціи церковной власти. Борьба съ еретиками, особенно гностиками, могла съ успѣхомъ разрѣшиться лишь на почвѣ преданія, сохраняемаго въ церкви отъ временъ апостольскихъ. Идеальное единство церкви слѣдовало перевести въ реальное, указать конкретныхъ носителей этого апостольскаго преемства. Посланія Игнатія, сочиненія Иринея и Тертулліана даютъ такую постановку этому вопросу. (Вліяніе ветхозавѣтнаго священства можно оставить въ сторонѣ). И епископъ естественно возвысился надъ своимъ пресвитеріумомъ, какъ высокочтимый πάπας ἱερώτατος, ἀρχιερεύς, summus sacerdos. Ему принадлежитъ высшее сѣдалище въ центрѣ своего пресвитеріума, высшій надзоръ за своею паствою; онъ поставляетъ членовъ клира; наоборотъ, съ III вѣка избраніе епископа разсматривается какъ

дѣло общецерковное, въ немъ принимаютъ участіе не только клиръ и народъ, но и сосѣдніе епископы. Словомъ, пресвитерство, затемняемое постояннымъ присутствіемъ превосходящей славы епископа, съ которымъ оно дѣйствуетъ совмѣстно и нераздѣльно, доводится до роли весьма скромной, далеко несоотвѣтствовавшей іерархическому ихъ положенію; пресвитеръ фактически стоитъ иногда даже ниже діаконовъ.

Въ члены клира избирались люди, которыхъ общій голосъ признавалъ наиболѣе достойными. Особенныхъ учрежденій для подготовки къ клировымъ должностямъ еще не существовало. Подготовка эта была вполнѣ практическаго характера: вѣроятно этимъ слѣдуетъ объяснять примѣры появленія духовнаго сословія еще въ первоначальной церкви. «И я, наименьшій изъ всѣхъ васъ, Поликратъ,—съ достоинствомъ говоритъ этотъ замѣчательный ефесскій епископъ (Eus. V, 24, 6),—поступаю по преданію моихъ сродниковъ, ибо нѣкоторыхъ изъ нихъ я былъ преемникомъ. А изъ моихъ родственниковъ было семь епископовъ, я осьмой». Вопроса объ обезпеченіи клира въ древней церкви не существовало. Выбирались часто люди зажиточные, которые еще сами приносили церкви пожертвованіе. Впослѣдствіи, когда установился взглядъ, что священному сану не слѣдуетъ заниматься мірскими ремеслами, ихъ содержаніе отнесено было на счетъ добровольныхъ приношеній вѣрующихъ. Многіе вопросы, впослѣдствіи принявшіе острый характеръ, улаживались чисто практически.

Другой вопросъ въ сферѣ отношеній между отдѣльными членами церкви—это о клирѣ и мірянахъ. Это различіе въ продолженіе всего періода существовало весьма твердо; покушеній со стороны мірянъ не видимъ. Протестанты естественно подмѣчаютъ слѣды существованія идеи всеобщаго священства. Такъ у Иринея указываютъ Adv. haer. IV, 20: omnes enim justi sacerdotalem habent ordinem. И у Тертулліана De exhort. castitatis, c. 7: vani erimus, si putaverimus, quod sacerdotibus non liceat, laicis licere. Nonne et laici sacerdotes sumus? «Вѣдь нелѣпо-же думать, что мірянамъ позволено то, что непозволительно священникамъ. Развѣ и мы, міряне, не священники? Церковный авторитетъ и почетъ, освященный возсѣданіемъ съ іерархіею (per ordinis consessum), вотъ что установило различіе между клиромъ и народомъ (inter ordinem et plebem). Поэтому, гдѣ нѣтъ собранія церковнаго чина, тамъ ты и совершаешь и возношеніе и погруженіе, и одинъ

ты самъ себѣ священникъ; но гдѣ трое, тамъ уже церковь, хотя бы то были и міряне. Итакъ, коль скоро ты носишь въ самомъ себѣ право священства—на случай необходимости, то слѣдуетъ тебѣ подчиняться и дисциплинѣ священничества, такъ какъ тебѣ необходимо присуще право священства».

Въ дѣйствительности, и то и другое заявленіе имѣетъ свой полный смыслъ лишь въ нравственной области: какъ обязательство для всѣхъ христіанъ быть нравственно чистыми. A jus sacerdotis, о которомъ говоритъ Тертулліанъ, — явленіе вовсе не церковное: это пишетъ монтанистъ, который, пока оставался православнымъ, думалъ совсѣмъ иначе. «И ни малѣйшаго-то у нихъ порядка!—писалъ онъ о еретикахъ (преимущественно о гностикахъ): кто у нихъ оглашенный, кто вѣрный, и понять невозможно. Ихъ ординаціи—взбамошны (temerariae), легкомысленны, неустойчивы. У нихъ сегодня одинъ епископъ, а завтра—другой; сегодня діаконъ, а завтра уже lector; сегодня пресвитеръ, а завтра міранинъ. Ибо они и мірянамъ присвояютъ священныя должности (nam et laicis sacerdotalia munera injungunt)» (De praescr. c. 41). Словомъ, нѣтъ примѣра, чтобы міряне посягали на прерогативы священства.

Но различая себя отъ клира, какъ низшихъ отъ высшаго, міряне имѣли право широкаго участія въ дѣлахъ церковныхъ, лучшею гарантіею котораго было самое положеніе вещей: зависимость клира отъ народа въ самомъ содержаніи и отсутствіе внѣшней силы, которая могла бы замѣстить собою недостатокъ нравственнаго вліянія клира и довѣрія народа. Testimonio et sententia cleri, conscientia populi praesentis, suffragio plebis assistentis — дѣлались всѣ важнѣйшія дѣла церкви (выборъ въ церковныя степени, принятіе падшихъ). Формы строго выработаны не были: мы не можемъ рѣшить, чей верхъ оставался въ тѣхъ случаяхъ, когда епископы, клиръ и народъ безнадежно расходились между собою. Но—нѣтъ и необходимости придавать вопросу такую острую постановку: почему же епископы непремѣнно должны быть противниками достойныхъ кандидатовъ? Примѣровъ подобныхъ столкновеній исторія I—III вѣковъ не представляетъ.—Народъ участвовалъ въ дѣлахъ церковныхъ или въ цѣломъ или въ лицѣ своихъ представителей. Подобныхъ представителей мы встрѣчаемъ въ seniores plebis карѳагенской церкви, которые, какъ основательно доказано Ротэ, были viri ecclesiastici отнюдь не въ

смыслѣ членовъ клира—они сами отличаютъ себя отъ послѣдняго,—но въ томъ же смыслѣ, какъ старосты церковные отличаются отъ старостъ сельскихъ. Права ихъ въ точности неизвѣстны, да и это учрежденіе можетъ быть было мѣстное, африканское.

Представляя каждая въ отдѣльности законченное цѣлое, церкви въ общемъ представляли конфедерацію равноправныхъ величинъ или вселенскую церковь. Этотъ духъ единства теоретически выражался въ церковномъ ученіи—особенно у Иринея и преимущественно у Кипріана, практически—въ сношеніяхъ отдѣльныхъ церквей между собою, личныхъ (посредствомъ случайныхъ или нарочныхъ представителей) и письменныхъ. Послѣднія были очень развиты, что доказывается уже богатою номенклатурою подобныхъ посланій—litterae ecclesiasticae: а) ἐγκύκλιοι, circulares, tractoriae, б) γράμματα τετυπωμένα, formatae, в) κοινωνικά, communicatoriae, или εἰρηνικά, pacificae, г) συστατικά, commendatoriae, д) ἐνθρονιστικά, cathedraticae, е) ἀπολυτικά, remissoriae, ж) κανονικά—къ общему свѣдѣнію. Высшее выраженіе этого единства были церковные соборы, по обстоятельствамъ того времени только помѣстные. «Кромѣ того,—замѣчаетъ Тертулліанъ о своемъ времени—въ Греціи бываютъ въ извѣстныхъ мѣстахъ эти соборы, на которыхъ сообща обсуждаются и болѣе важные вопросы и которые служатъ средствомъ торжественнаго представительства всего имени христіанскаго» [1]). Впервые о соборахъ упоминается около 160 г. (Eus. V, 16), въ Малой Азіи, по случаю движенія монтанистовъ. Затѣмъ соборы упоминаются во время пасхальныхъ споровъ — ок. 196 г. Во времена Тертулліана они представляли регулярный институтъ (дважды въ годъ).

Такимъ образомъ, церковь представляется намъ какъ союзъ самостоятельныхъ единицъ, объединяемыхъ между собою общею цѣлію своего существованія и выражавшихъ это свое единство фактичести, когда представлялся къ этому поводъ. Дальнѣйшій вопросъ—о томъ, какъ въ самой организаціи, въ административныхъ порядкахъ выражалось это единство? Представлялъ ли этотъ свободный союзъ церквей стройно расчлененное цѣлое, части котораго стоятъ между собой въ от-

[1]) De jejuniis, c. 13: Aguntur praeterea per Graeciam illa certis locis concilia ex universis ecclesiis, per quae et altiora quaeque in commune tractantur et ipsa repraesentatio totius nominis christiani magna veneratione celebratur.

ношеніи не только счиненія (координаціи), но и подчиненія (субординаціи)? Впослѣдствіи это единство административное было проведено послѣдовательно: епископскій округъ, παροικία, представлялъ собою объединеніе отдѣльныхъ приходовъ, или даже нѣсколькихъ хорепископій; извѣстное число παροικιῶν составляли изъ себя ἐπαρχίαν — митрополитскій округъ, и нѣсколько епархій образовали изъ себя διοίκησιν—патріархатъ. Насколько эти отношенія подготовлены въ доконстантиновскій періодъ?

Какъ основная единица предъ нами является παροικία, помѣстная церковь въ тѣсномъ смыслѣ. епископія. Епископъ является до такой степени необходимымъ составнымъ элементомъ въ понятіи церкви, что—можно сказать—церковь безъ своего епископа была немыслима. Но о какомъ-нибудь внутреннемъ расчлененіи этой единицы мы знаемъ такъ мало, что эти неполныя историческія извѣстія стоятъ почти въ противорѣчіи съ самыми необходимыми предположеніями, на которыя даетъ намъ право тогдашнее положеніе вещей. Именно, о существованіи городскихъ приходовъ (управляемыхъ пресвитерами) въ доконстантиновскій періодъ мы не имѣемъ положительныхъ свѣдѣній, Напротивъ, пресвитеры постоянно представляются вмѣстѣ съ епископомъ; вся церковная жизнь сосредоточивается,—говоря языкомъ нашего времени,—около каѳедральнаго собора. Іустинъ Философъ, который сообщаетъ намъ одно изъ древнѣйшихъ свѣдѣній о христіанскомъ богослуженіи, представляетъ дѣло такъ, что всѣ вѣрующіе, не только городскіе, но и окрестные поселяне по воскреснымъ днямъ собираются въ одно мѣсто для евхаристіи (Apol. 1, 65). Но, съ другой стороны въ половинѣ III вѣка (251—252), какъ мы знаемъ изъ словъ Корнелія, римская церковь содержала болѣе полуторыхъ тысячъ вдовъ и нуждающихся; на основаніи статистики можно заключать, что число вѣрующихъ въ Римѣ тогда простиралось до 30 тысячъ. Мало вѣроятно, чтобы такая масса собиралась постоянно въ одномъ мѣстѣ, будь это даже довольно обширный храмъ. [По всей вѣроятности, въ каждомъ изъ 14 regiones, на которые дѣлился Римъ въ гражданскомъ, было особое мѣсто для богослужебныхъ собраній]. Первыя извѣстія о приходахъ [въ городахъ] принадлежатъ къ послѣконстантиновскому періоду, хотя начала для ихъ образованія могли быть подготовлены въ настоящій періодъ. Столь же мало извѣстій у насъ и о приходахъ сель-

скихъ. Обыкновенно христіанство распространялось изъ городовъ въ села Въ первое время немногочисленные сельскіе христіане собирались для богослуженія въ городъ (Іустинъ). Но съ умноженіямъ ихъ числа—не должны ли они составить самостоятельную общину? Но могли быть и исключенія: христіанство могло распространиться прежде въ селѣ, потомъ въ городѣ. Въ послѣднемъ случаѣ естественно во главѣ сельской общины долженъ былъ стоять епископъ; при выдѣленіи изъ городской епископіи филіальной сельской общины, во главѣ послѣдней могли поставить и епископа (что болѣе вѣроятно), и пресвитера. Въ какихъ отношеніяхъ должна была стоять сельская парикія къ городской? Въ первомъ случаѣ епископъ естественно могъ пользоваться полной автономіей; во второмъ—можно предполагать зависимость филіальной церкви съ ея епископомъ отъ городской, но мѣра этой зависимости остается неизвѣстною. Вѣроятно уже раньше IV в. существовали χωρεπίσκοποι (первыя упоминанія въ IV в.), съ которыми ведутъ городскіе епископы борьбу, окончившуюся полнымъ подчиненіемъ хорепископій епископіямъ и уничтоженіемъ должности хорепископа. Этотъ процессъ можетъ быть восходитъ уже къ доконстантиновскому періоду.

На исторію образованія митрополитанскаго управленія высказаны были различные взгляды. Златоустъ, повидимому, склоненъ представлять Тимоѳея своего рода митрополитомъ. Мысль объ апостольскомъ происхожденіи митрополитской степени въ формѣ довольно грубой высказана была англиканскими богословами (Usserius [Usher], De origine episcoporum et metropolitanorum, 1641; Beveregius [Beveridge], Codex canonum ecclesiae primitivae vindicatus ac illustratus, 1678). Она смягчена уже у католическихъ ученыхъ, которые производятъ отъ апостоловъ лишь принципъ этого строя, но его осуществленіе относятъ къ позднѣйшему времени. Petrus de Marca (De concordia sacerdotii et imperii, ed. Baluze, 1663) указываетъ прежде всего на то, что апостолъ Павелъ пишетъ свои посланія въ такіе города, которые были центрами политической жизни; ап. Петръ обращается къ пришельцамъ Галатіи, Понта, Виѳиніи. Но уже E. du Pin (De antiqua ecclesiae disciplina, 1686) совершенно справедливо замѣтилъ, что подобныя указанія не доказываютъ ничего: вѣрующіе жили не внѣ географическаго пространства; нужно было обозначить ихъ мѣсто жительства.

Справедливаго въ этой католической теоріи лишь то, что митрополитанская система развилась изъ тѣхъ же естественныхъ причинъ, которыя расположили апостоловъ начать свою проповѣдь съ политическихъ центровъ. Большіе города, какъ средоточіе гражданской жизни, естественно привлекали къ себѣ и массу вѣрующихъ изъ провинцій. Такъ какъ евангельская проповѣдь направлялась изъ главныхъ городовъ въ глубь страны, то многія провинціальныя церкви стояли въ филіальномъ отношеніи къ епископіи главнаго города; естественное уваженіе къ своей ecclesia matrix условливало извѣстныя отношенія зависимости ихъ отъ нея—сперва нравственной, потомъ перешедшей и въ административную. Какъ исходные пункты апостольской проповѣди, большіе города естественно оказались апостольскими каѳедрами. А—по общему убѣжденію древней церкви—апостольское преданіе въ большей чистотѣ и яснѣе сохранялось именно въ этихъ, основанныхъ апостолами каѳедрахъ; къ нимъ естественно обращались взоры церквей, основанныхъ впослѣдствіи, — когда возникалъ какой-либо церковный вопросъ. «Къ этой церкви, говоритъ св. Ириней ліонскій о римской церкви, вслѣдствіе ея преимущественно первенствующаго положенія [propter potentiorem principalitatem], необходимо приходится (necesse est) собираться [convenire] всей церкви, т. е. всѣмъ находящимся всюду вѣрнымъ, и въ ней тѣми вѣрующими, которые отовсюду собираются, всегда сохраняется апостольское преданіе». Наконецъ, какъ церкви древнія, онѣ были наиболѣе многочисленны, какъ церкви городскія, онѣ заключали въ себѣ вѣрующихъ наиболѣе образованныхъ: отсюда естественная возможность выдвигать на каѳедру епископовъ наиболѣе просвѣщенныхъ. Такимъ образомъ централизація частныхъ церквей провинціи около ея главной церкви должна была совершиться по началамъ естественнымъ.

Имя митрополита впервые встрѣчается на первомъ вселенскомъ соборѣ; но оно звучитъ здѣсь весьма твердо. Права митрополитовъ уже древній обычай, и на соборѣ подтверждаются. Первые намеки на эту группировку церквей представляютъ извѣстія Евсевія о пасхальныхъ спорахъ около 196 г. На соборахъ, созванныхъ по этому поводу предсѣдательствуютъ (V, 23)—на палестинскомъ: Ѳеофилъ кесарійскій и Наркиссъ іерусалимскій (VI, 25: Наркиссъ и Ѳеофилъ), на галльскомъ—Ириней ліонскій, въ Греціи—Вакхиллъ коринѳскій, но на

понтійскомъ—Πάλμας ὡς ἀρχαιότατος προὐτέτακτο—Пальма, епископъ города Амастриды. Такимъ образомъ выдвигаются предстоятели главныхъ городовъ; но личный принципъ еще съ успѣхомъ держится противъ территоріальнаго. Замѣчательно, что въ Африкѣ онъ до конца удержалъ свою побѣду: тамъ митрополитовъ не было (исключая Карѳагена): округи группировались около старѣйшихъ епископовъ.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕНЪ.

Абарсамъ 262.
Абгарь (Авгарь) V 254. 255. 256.
Абгарь VII 254—255.
Абгарь IX 255. 256.
Абгарь X 255. 256. 257.
Абрыха (Авраамъ) царь 273.
Абшелама эдесск. 255.
Августинъ бл. 218. 344. 356. 395. 402. 406. 408. 412. 413. 415. 418. 419. 421—423.
Августъ имп. 17. 30. 61.
Авдіане 443.
Авдій вавилонскій 239.
Авраамъ католикосъ 279.
Авраамъ (Абрыха) царь 273.
Авреліанъ имп. 141—143.
Авреліи Діогенъ 120.
Авреліи карв. 413.
Авреліи Квириній 133
Авреліи Пасвій 120.
Авреліи Сиръ 120.
Агавангель 277.
Аггей эдесскій 255. 257.
Агриппинъ карфаг. 279. 373. 384.
Аддей ап. 255. 257.
Адельфій еп. британскій 299.
Адифа (Ἀδῆφᾶς) 271.
Адріанъ имп. 61. 74 81. 84—88. 113. 298.
Айдогъ 274.
Анзана 270—272.
Акакій муч. 35.
Акила 242. 251.
Аксидъ 407.
Аксіоникъ 223.
Аламида 273. 276.
Александръ 166.
Александръ алекс. 424. 425. 428. 444. 457.
Александръ іерус. 122.
Александръ монтанистъ 352
Александръ Северъ 33. 42. 64. 87. 112—114. 135.
Алкивіадъ александр. 373.
Алкій тагаст. 413.
Альбанъ муч. 151. 299.
Ambrosiaster 454. 458.
Амвросій медіол. 361.
Амміанъ Марцеллинъ 268.
Аммія 357.
Аммонъ верениксйскій 320.
Анатолій лаодик. 440. 445. 447. 448.
Андрей ап. 239. 242. 247—248. 249. 250. 251—252.
Аникитъ папа 429.
Анніанъ алекс. 258.
Антеросъ папа 374.
Антиномисты 186.
Антоній В. 260.
Антонины 60—65.
Антонинъ Пій 61—62. 81. 83. 88. 299.
Апулинъ проконс. 156—157.
Аполлинарій іерапольскій 82. 353. 429.
Аполлоній 353.
Аполлоній муч. 103—105.
Аполлоній Тіанскій 167—168.
Ардаширъ (Артахширъ) I 262—263.
Арій 321. 424.
Аристидъ 80.
Армеллини 369.
Арнольдъ 49. 66.
Артемонъ 308.
Архелай 285.
Архонтики 188.
Асканій пресв. 279
Асперъ проконс. 105
Астурій сенаторъ 137.
Атталъ муч. 99. 101.
Аффа муч. 290.
Ахилла алекс. 425.
Ацбыха (Ἐλεάζαρος Калебъ) 272—273.
Ананасій В. 154. 266—267. 270—271. 287. 315. 316—317. 336. 337. 405. 425. 445.

Бабкенъ 278.
Базилидъ еп 281. 394.
Бакуръ (Нерсесъ) 278.
Барбеліоты 188.
Барденхеверъ 238.
Баркофъ 366.
Баркохба 435.
Барсамья эдесскій 255.
Барсаума нисибинскій 279.
Батиффоль 368.
Бауръ 186. 202. 208. 223. 315. 369. 373
Бахрамъ VI Чобинъ 262.
Beveridge 464.
Бландина 101.
Bohringer 339.
Болотовъ 49. 55. 75. 103. 250. 253. 257. 258. 261. 263. 265. 277. 279. 292. 301. 423. 428. 429. 440. 441—442. 443. 445. 446. 447. 448. 450.
Бонвечъ 354.
Ботръ 398.
Бреччіа (Breccia) 121.
Бруттій (Бреттій) 59.

Burkitt 257.
Бэда 297.

Вавила антіох. 122.
Ваддингтонъ 89. 91.
Вакхиллъ коринѳ. 465.
Валентиніане 177. 328. 343.
Валентинъ 185. 186—187. 192. 204—205. 209—224.
Валеріанъ имп. 117. 126—131. 133. 134. 135. 141. 382.
Валерія 146.
Вардесанъ 186. 223. 256.
Варнава ап. 239. 278.
Варронъ 16.
Варѳоломей ап. 239. 248. 250. 251. 252. 263. 269.
Василій В. 315. 316. 319. 336. 337.
Василидіане 177. 185.
Василидъ 185. 186 — 187. 197—209. 224. 347.
Вахуштъ 278.
Вече князь 278.
Вейтцель (Weitzel) 430. 432.
Вейцзеккеръ (Weizsäcker) 50.
Венанцій Фортунатъ 290.
Веселый (Wessely) 121.
Веспасіанъ имп. 33. 102.
Веспроній Кандидъ проконс. 105.
Веттій Эпагаѳъ 99.
Визелеръ 83. 85. 89.
Викторинъ петтавійскій 296.
Викторій 451.
Викторъ папа 102. 355. 368. 369. 429—430. 437.
Виріллъ 263.
Вironъ 369.
Властъ 429.
Вопискъ 117.

Габра-Маскаль 273.
Гавдентій донат. 415.
Гай (Кай) 355. 369.
Галерій 144 — 152. 153—157. 158. 161—162.
Галерій Максимъ проконс. 128.
Галліонъ 47. 48.
Галлізнъ имп. 28. 42. 131—136.
Галлъ имп. 125. 379.
Гамрекелонъ 277.
Gatianus еп. турскій 289. 290.
Gebhardt 89. 121. 284.
Георгій александр. 270.
Германикъ 93.
Глабріонъ 58.
Главкій 177.
Гиббонъ 66.
Гидуляновъ 452.
Гизелеръ 104. 186.
Гордіанъ 116.
Görres 13. 55. 133.
Grenfell 121.
Гризаръ 369. 373.
Григорись св. 278.
Григорій В. 383. 415.
Григорій неокесар. 125.
Григорій Просвѣтитель 277—278.
Григорій турскій 286. 289. 290. 294.
Гундафоръ 257.
Гутшмидъ 277.

Haffner 83.
Hagen, van-der 445. 448.
Hahn 226.
Ганнибалъ 406.
Hauck 368.
Harnack 75. 83. 85. 89. 203. 226. 235. 315. 433. 452.
Hase 85.
Hatch 452.
Hausrath 85.
Гегель 171.
Геліогабалъ 42. 111—112.
Hennecke 238.
Hergenröther 187. 188. 369.
Herzog 85. 187. 202.
Hilarianus 446.
Hilgenfeld 89. 202. 354. 432.
Гомеръ 245.
Гонорій имп. 412.
Горацій 40. 41.
Hort 203. 284.
Hoss 315.
Hunt 121.

Dale 280.
Дейчъ (Deutsch) 395.
Декій имп. 116—125. 141. 290. 375. 378.
Декстръ 290.
Дёллингеръ 369. 373.
Дени (Denis) 339.
Дзу-Нувасъ 273. 276.
Діадуменъ 63.
Діогенъ нотарій 271.
Діоклетіанъ имп. 44. 141. 143—151. 153—157. 296. 395. 427.
Діонисій алекс. 118. 123—125. 126. 128. 133. 320. 332. 357. 374. 381. 382. 387. 392.
Діонисій Ареопагитъ 289.
Діонисій Малый 440. 450. 451.
Діонисій парижскій 289. 290.
Діонисій рим. 332. 387.
Діонъ Кассій 57. 58.
Діонъ проконс. 138—139. 140.
Діоскоръ муч. 123.
Дилльманнъ 265.
Димитріанъ антіох. 333.
Димитрій еп. 133.
Домиціанъ имп. 34. 56—60. 64. 65. 66.
Донатисты 395—423.
Донатъ багайскій 409.
Донатъ карѳаг. 279. 401. 402. 404. 405. 408—409. 411.
Dräseke 315.
du Pin 464.
Дюшенъ 203. 291. 292. 294. 395. 402. 435. 437.

Евгеній толедскій 283.
Евлогій алекс. 383.
Евномій еписк. 405.
Евпоръ еписк. 320.
Евсевій верчелльскій 295.
Евсевій кесар. 59. 60. 75. 76. 78. 80 — 81. 83. 84. 86. 88. 89. 104. 143. 148. 149. 151. 153. 154. 164. 284—285. 286. 294. 296. 297. 314. 320. 355. 431. 436. 448. 465.
Евсевій кивальскій 296.
Евсевій лаодик. 332.
Евсевій никомид. 264.
Евтихій алекс. 457.
Евфраноръ еписк. 320.
Евфрасій еп. Illiturgi 282.
Евфросиній св. 247.
Ἐλεσβαάς (Калебъ) 273. 276. 277.
Елевѳеръ папа 296 — 297. 309. 355.
Еленъ тарсскій 333. 386.
Енохъ (книга) 442.
Епифаній кипр. 188. 189. 192. 201. 204. 284—285. 315—316. 423. 425. 443. 447. 453. 454.
Епифаній монахъ 247—248. 251.
Епифанъ гностикъ 224.
Ерма 350—351. 456.
Esser 368.
Ефремъ Сиринъ 253. 256.

Зеебергъ 203.
Зеекъ (Seeck) 163. 292. 395. 398. 401—402. 404—405.
Земмлеръ 66.
Зенофилъ 400.
Зефиринъ папа 255. 313. 368. 370.
Зомъ (Sohm) 36.
Зосимъ папа 78. 291.
Ζωσχάλης 266.

Ива эдесскій 349.
Иванцовъ-Платоновъ 369. 374.
Игинъ папа 227.
Игисипиъ 56.
Игнатій антіох. 75—77. 295. 455—456. 458. 459.
Иларій пиктав. 335. 336. 337.
Иларіанъ муч. 156.
Иларъ папа 451.
Именей іерусал. 333.
Ингентій 404.
Индалецій еп. Urci 282.
Ипполитъ римскій 102. 188. 189. 198. 202. 203—204. 305. 310. 313. 314. 317. 356. 368—374. 429. 433. 435. 446. 447. 448. 449.
Ипполитъ антіох. пресв. 374.
Ипполитъ священномуч. 374.
Ираклеонъ 210. 223.
Иринеій ліон. 60. 78. 88. 90. 188. 192. 198. 201. 202. 204. 210. 284—285. 288. 289. 294. 327—328. 346. 355. 430. 434. 453. 456. 459. 460. 462. 465.
Иринеій сирмійскій 295—296.
Иродъ (Великій) 18.
Иродъ Агриппа 46. 48.
Исидоръ гностикъ 197. 202.
Исидоръ (пресв.) 424.
Исхлинскіе мученики 103. 279—280.

Іакинѳъ пресв. 369.
Іаковъ Алфеевъ 250.
Іаковъ, братъ Господень 177.
Іаковъ Зеведеевъ 250. 280.
Іаковъ муч. 130.
Іероклъ 145. 169.
Іеронимъ бл. 78. 89. 103. 296. 297. 370. 454. 455. 456—458.
Іисусъ (имя) 275.
Іоаннъ ап. 60. 239. 249. 250. 251. 253. 305. 307. 433. 434. 458.
Іоаннъ епископъ въ Индіи 274.
Іоаннъ Златоустъ 284—285. 444. 450. 454. 464.
Іоаннъ Ксифилинъ 58.
Іоаннъ Малала 76.
Іуда ап. 239. 249.
Іуда ап. (=Ѳаддей, Леввей, Зилотъ) 248.
Іуда Іаковлевъ 248. 250.
Іуда предатель 177.
Іуда сродникъ Христа 56.
Іуда церк. писат. 108.
Іустинъ Философъ 80. 83. 97. 98. 303. 456. 463. 464.

Каброль (Cabrol) 457.
Кавадъ I 279
Кай (Гай) 355. 369.
Калебъ (Ацбыха) 273—274. 276. 277.
Калигула имп. 34. 45.
Каллистъ папа 313—314. 317. 368—374.
Каниты 177. 188. 190.
Каракалла 34. 111. 255. 256.
Карпократъ 186. 224.
Карпоферъ муч. 296.
Карпоферъ христіан. 369.
Кассія Феретрія 372.
Катилина 68.
Квинтъ 93.
Квинтъ Лоллій Урбикъ 97.
Квинтъ Юній Рустикъ 98.
Кельзъ 21. 22. 40. 41. 42. 99. 167. 168.
Кеймъ 85. 89. 104.
Кердонъ 227.
Кесслеръ 230. 234.
Киприанъ карѳ. 79. 118. 123. 126. 127—129. 138. 279. 281. 288. 295. 357. 375—379. 385—395. 416. 417. 420. 447. 462.
Кириллъ алекс. 450. 451.
Кириллъ антіох. 296.
Киринѳъ 305.
Киронъ (Кюронъ) еписк. 279.
Клавдій имп. 46—47.
Клавдій II имп. 374.
Клавдій Лисій 47. 48.
Клетте (Klette) 49.
Климентъ алекс. 202. 204. 323. 324. 326. 329. 338. 429.
Климентъ мучен. 79.
Климентъ римскій 58. 75. 78—79. 290. 455.
Климентъ, Титъ Флавій, консулъ 58—59. 60. 78.
Кодратъ 80.
Коларбасъ 216. 223—224.
Колумбанъ 451.
Коммодъ имп. 42. 63. 87. 101—106. 112. 369.
Конибиръ (Conybeare) 104—105.
Константій имп. 252. 264. 266. 268. 270—272. 299.
Константій Хлоръ 144. 151. 299. 403.
Константинъ В. 152. 161. 162. 163. 165. 263. 268. 271. 286. 291. 299. 348. 401—405. 436. 437. 444.
Константинъ (первоуч. славянъ) 79.
Константъ имп. 406.
Корнелій папа 380—382. 459. 463.
Котта 16. 19.
Кребсъ (Krebs) 121.
Крискентъ, ученикъ ап. Павла 284—285.
Криспина муч. 156.
Крушъ (Krusch) 445. 447. 448. 450.
Крюгеръ 203.
Ксистъ (Сикстъ) папа 79. 128. 386—387.
Ктисифонъ еп. Bergi 282.
Куртицъ 202. 204.

Labourt 261.
Лаврентій діак. 128.
де Лагардъ 277.
Лактанцій 143. 151. 163.
Langen 47. 55. 89. 369.
Лебедевъ А. П. проф. 89.
Лебедевъ Д. А. свящ. 427—451.
Le Blant 12. 13. 25. 288.
Леввей ап. 250.
Левъ I папа 445. 446. 451.
Левъ Исаврійскій имп. 353.
Леонидъ муч. 108.
Леуверидъ эльвирскій 283.
Ликиній 152. 161. 162. 163.
Липсіусъ 85. 89. 202. 238—239. 257.
Lleirwg, Lles Lleurwg 297.
Лузій Квіетъ 255.
Лука еванг. 453.
Лукіанъ испов. 122.
Лукіанъ карѳ. 387.
Лукіанъ Самосатскій 32. 38.

Лукій муч. 97.
Людій царь 296—297.
Людилла 399. 400. 401. 402.
Лайтфутъ (Lightfoot) 75. 85. 89.

Майоринъ 400. 401. 402. 403.
Макарій 408—409.
Макарій римскій 239.
Макріанъ 127.
Макринъ имп. 33. 63. 111.
Максентій 151—152. 398.
Максимінъ Геркулій имп. 144. 151—152. 299. 395. 401. 427.
Максиміанъ карѳаг. 411. 422.
Максимиліанъ муч. 138—139. 140.
Максимилла 352. 357. 359. 360.
Максиминъ Дая 150. 152—153. 157—160.
Максиминъ Ѳракіянинъ 114—116.
Малеванскій 339.
Малицкій 292.
Малхіонъ 333.
Мандаиты 230—235.
Ма'ну IX 256.
Маріанъ чтецъ 130.
Маринъ арльскій 403. 404.
Маринъ муч. 136—137.
де Марка (Petrus de Marca) 464.
Маркеллинъ папа 151.
Маркеллинъ трибунъ 412. 415.
Маркеллъ анкирскій 315.
Маркеллъ муч. 139—140.
Маркіанъ арльскій 288. 382.
Маркіанъ имп. 451.
Маркіанъ новат. 444.
Маркіониты 391.
Маркіонъ 185. 186. 226—230. 361.
Маркія 102. 369.
Маркъ Аврелій 62—63. 80. 81—83. 88—89. 98—101. 102. 104. 166. 293.
Маркъ ап. 258. 261.
Маркъ гностикъ 214—217. 224.
Маркъ іерус. 435.
Marcus Vergilianus Pedo 77.
Марръ 277.
Мартіалъ асторгскій 281. 394.
Мартіанъ консуляръ 35.
Мартіанъ лиможскій 289.
Мартинъ турскій 293.
Матернъ кельнскій 403.
Матѳей ап. 239. 249. 250. 252. 263. 269.
Матѳій ап. 177.
Маффеи 423.
Мелантій толедскій 283.
Мелетій антіох. 423.
Мелитій ликопольскій 423—428.
Мелитонъ сардскій 80. 98. 353. 357. 429.
Мелхиседекъ 309.
Менсурій карѳ. 156. 157. 396—398.
Меропій 266—269.
Месропъ 278.
Метафрастъ 81.
Метонъ 439.
Меценатъ 17. 30.
Мильтіадъ 353.
Мина Миноидъ 368.
Минуцій Фундань 74. 84—88.
Минуцій Феликсъ 40.
Митродоръ 268—269.
Мищенко 452.
Моисей испов. 380.
Моисей Каганкатваци 248. 278.
Моисей пресв. 122.
Моисей Хоренскій 257.
Möller 203.
Мононимъ 188.
Монтанизмъ 338. 348—367. 384.
Монтанъ 305. 351—353. 356. 358—359. 366. 391.
Монтанъ сингидунскій пресв. 296.
Моммсенъ 13. 36. 37. 40. 85. 314. 322.
Мышцынъ 452.
Mucius Scaevola 15.

Наассены 185. 188—189. 195.
Нам-фамо муч. 280.
Наркиссъ іерусал. 465.
Неандеръ 186. 315. 317.
Нейманнъ (Neumann) 13.
Нерва имп. 33. 57. 60. 61. 67. 104—144.
Неронъ 45. 47. 49—55. 56—57. 60. 66. 80. 166. 265.
Нерсесъ (Бакуръ) агванскій 278.
Нерсесъ арм. 278.
Николай I папа 79.
Никострать муч. 296.
Нилъ св. 247.
Нина 278.
Новатіане 383. 384—385. 391. 392. 444.
Новатіанъ 369. 380—382.
Новатъ 374—380.
Нонтъ 309. 312. 317. 318.

Обэ (Aubé) 55. 66. 76. 85. 89. 280.
Овербекъ 55. 85. 435.
Олимпій еписк. 405.
Оптатъ карѳаг. 279. 280. 401. 402. 405. 420.
Оригенъ 40. 43. 113. 122. 167. 177. 210. 237—238. 250. 251. 263. 320—321. 323—324. 330—331. 335. 337—347.
Осій кордубскій 445.
Офиты 177. 185. 186. 187—197. (192 — 194. 195. 196—197).

Павелъ ап. 39. 47—49. 52. 55. 171. 177. 239. 242—243. 278. 280. 282. 283—285. 348. 360. 365. 433. 434. 464.
Павелъ еп. нарбонскій 286. 289. 290.
Павелъ муч. 377.
Павелъ Самосатскій 142. 309. 332—337. 338.
Палма (Πάλμας) амастр. 294. 466.
Палутъ эдесскій 255. 256.
Памфилъ пресв. 153—154.
Панталеонъ св. 276.
Пантенъ 263.
Пархоръ 366.
Патернъ проконс. 127.
Пахомій В. 276.
Ператики 188. 189. 195.
Перенній префектъ 103—104.
Перозъ 279.
Перпетуя 108 — 111. 279. 357.
Пертинаксъ 33. 87.
Песценній Нигеръ 106.
Петерманнъ 187. 230. 231. 234.
Петиліанъ 402. 413. 414.
Петто 439.
Петре маюмскій 278.
Петръ алекс. 423 — 425. 432.
Петръ ап. 55. 239. 247.

249. 250. 251. 254. 258. 278. 282. 433. 449. 464.
Петръ муч. 148.
Петръ ратскій 283.
Пій I папа 209. 350.
Пионтекъ 238.
Пилатъ 45. 432 (актыи).
Пинна еп. 133.
Пиѳагоръ 32.
Платонъ 167. 178. 183.
Плиній 26. 34. 66—70. 74. 76. 96. 166. 459.
Плотинъ 178.
Полемонъ II (Полимій) 251.
Поликарпъ смирн. 88—97. 289. 357. 429. 442. 456.
Поликратъ ефесскій 253. 429—430. 434. 437. 460.
Понтіанъ папа 374.
Понтикъ 101.
Поппея Сабина 52.
Порфирій 168—169. 170.
Потаміена 108.
Поѳинъ ліонскій 100. 289. 355.
Праксей 309—312. 355.
Preuschen 339.
Приміанъ карѳаг. 411.
Приска 146.
Прискилла 352. 359.
Проклъ монтанистъ 355.
Протерій алекс. 451.
Протопасхиты 435. 438—444. 450.
Profuturo 49.
Птолемей гностикъ 210.
Птолемей мучен. 97. 217. 223.
Птолемеи 265.
Pudens проконс. 105.
Пурпурій еп. 400.

Рамсэй 85.
Ревилль 89.
Редепеннингъ 339.
Ренанъ 89.
Реститутъ лондонскій 299.
Ретикій отенскій 403.
Ritschl O. 281.
Рольффсъ 368.
де Росси 54—55. 368.
Ротэ 455. 456. 457. 461.
Руфинъ 56. 78. 81. 84. 86. 266—272. 278. 434.

Сабинъ еп. 281.
Сабинъ префектъ (III в.) 123. 124.
Сабинъ префектъ (IV в.) 158.
Савватій новатіан. пресв. 444.
Савеллій 312—320.
Саладоба 273. 276.
Салама аббa 272.
Сальмонъ 202—203.
Санатрукъ 257.
Санктъ діак. 99. 100. 293—294.
Сапоръ 126.
Сатурнинъ (Саторнилъ) гностикъ 185. 186. 224—226.
Сатурнинъ тулузскій 289—290.
Сатуръ муч. 110. 111.
Сахакъ В. 278.
Свѣтоній 46. 50. 57. 58.
Северъ 103. 104.
Северъ кесарь 151.
Секундъ еп. Abula 282.
Секундъ тигизискій 156. 396. 398—399. 401. 402.
Сенека 16. 39. 52.
Септимій Северъ 105. 106—111. 114. 115. 121. 259. 299.
Сераіонъ антіох. 255.
Сергій Павелъ проконс. 285—286. 290.
Серенній Граніанъ 74. 84—88. 96.
Сикеть = Кенеть.
Сильванъ циртскій 400.
Симеонъ іеруc. 75. 77—78.
Симонъ ап. 239.
Симонъ Зилотъ 243. 249. 250.
Симонъ Кананитъ 257.
Симонъ Кириненинъ 261.
Симонъ Клеоповъ 249.
Сиѳане 188. 189—190. 195.
Скапула проконс. 106. 108. 237.
Скилица 268.

Соборы:
I всел. 322. 387. 426—428. 435—444. 445—446.
II 387.
антіох. 252 г. 382.
264 г. 332.
268 г. 332—333. 335—337.
333 (341) г. 437. 443—444.
аримин. 299—300.
арльскій 314 г. 286—288. 295. 299. 387. 404. 436. 445.
арльскій 451 г. 286.
въ Багаи 394 г. 411.
иконійскій 384.
въ Кабарсусси 393 г. 411.
карѳ. ок. 220 г. 384.
251 г. 378—379.
252 г. 379.
255 г. 385.
256 г. 281. 385. 386
349 г. 409.
карѳ. конфер. 411 г. 412—415.
лаодик. 434.
назскій 444.
римскій 313 г. 403.
въ Сангарѣ 444.
сердикскій 287. 295.
синнадскій 384.
труллскій 387.
эльвирскій 280—281. 294.
по вопросу о пасхѣ 429. 462. 465.
по вопросу о монтанизмѣ 462.
Созоменъ 444.
Сократъ историкъ 267. 382.
Сократъ философъ 32.
Сота анхіальскій 352.
Сператъ муч. 103.
Статій Квадратъ 89. 91.
Стефанъ антіох. 441.
Стефанъ папа 281. 373. 385. 395. 420.
Стремоній клермонтскій 289. 290.

Тавринъ 408.
Тазена 273—274.
Татіанъ 186.
Тацитъ 18. 23. 40. 49. 50. 51. 54. 166.
Телесфоръ папа 78. 88. 320.
Теодадъ 177.
Тертулліанъ 6. 9. 14. 22. 23. 35. 36. 38. 42. 43. 45. 59. 60. 65. 80. 105. 107. 235—237. 280. 297. 304—305. 306. 307. 309—311. 321—323. 324. 328—329. 355. 356—365. 368. 369. 371. 375. 459. 460—461.
Thomasius 339.
Thümmel. 395.
Тиберіанъ praeses 77.
Тиберій имп. 16. 45.
Тимоѳей ап. 464.
Тимоѳей, спутн. Діон. 124.
Титъ имп. 33.
Тишендорфъ 284.

Торкватъ еп. Асси 282.
Траянъ имп. 26. 29. 33. 34. 44. 60—61. 65—79. 80. 81. 86. 87. 96. 98. 103. 104. 115. 135. 136. 255.
Трдатъ 277.
Триджельсъ(Tregelles) 284.
Трикентій 432.
Трофимъ арльскій 289. 290.
Тумаянъ 277.
Тураевъ 265.

Ульгорнъ 85. 89. 107. 202.
Ульпіанъ 26.
Унгеръ 439.
Урбанъ папа 374.
Usener 280.
Уэсткоттъ (Westcott) 284. 339.

Фабіанъ папа 122. 255. 380. 381.
Фабій антіох. 380. 382.
Фавиръ 407.
Faireweather 339.
Фаустинъ ліонскій 288.
Фейль (Veil) 85.
Феликиссимъ 374—380.
Феликсъ Антоній 48.
Феликсъ аптунгскій 399. 400. 403 404. 414. 416. 417.
Феликсъ асторгскій 281.
Феликсъ діак. 398.
Феликсъ тубизскій 155.
Фелицитата 108—111.
Фёльтеръ (Völter) 395. 401—402.
Фива діаконисса 459.
Филей тмуискій 424.
Филиппъ ап. 239. 250. 253. 434.
Филиппъ Аравитянинъ имп. 42. 116.
Филиппъ Тралліанъ асіархъ 89—90. 94.
Филонъ 172. 178.
Филосторгій 264.
Филостратъ 167—168.
Фирмиліанъ кесар. 332. 382. 388. 391. 393.
Флавіанъ діак. 130.
Флавіанъ эльвирскій 283.
Флавія Домитилла 58—59. 79.
Фортунатъ 380.
Фортуніанъ сиккскій 413.
Фронтонъ 40. 166.
Фруктуозъ тарраконскій 128. 129—130. 282.
Фрументій 266—272. 274. 276.
Функъ 85. 203. 369.
Фускіанъ praef. urbis 369.
Фэй (Faye) 203.

Хормиздъ IV 279.
Хосрау I 279.
Хосрау II 279.
Хрестъ (Chrestus) 46.

Цанъ (Zahn) 315.
Целеринъ пресв. 122.
Целестій 398.
Цециліанъ 156. 397—400. 403. 404. 405. 406. 414. 416.
Цецилій Капелла 106.
Цецилій Наталій 166.
Цецилій эльвирскій 282—283.
Циглеръ (Ziegler) 171.
Циркумцелліоны 406—409.

Четыренадесятники 435. 437.
Чэпманъ (Chapman) 404.

Шадзана (Σαζανᾶς) 270—272.
Шамаръ (Chamard) 287.
Шапуръ II 268. 279.
Шарбиль муч. 255.
Шаффъ 186—187. 202.
Швартцъ 92. 432. 437. 441—442. 444. 445. 447. 448. 450.
Шенути 259.
Шиллеръ 50.
Шлейермахеръ 315. 317.
Шмидтъ 187
Шмидъ 437. 444. 451.
Штэелинъ (Hans Stähelin) 203—204.
Штюлькенъ (Stülcken) 315.
Шубертъ 85. 203.
Шультце (Schultze) 55. 85.
Schürer 432.

Эборій іоркскій 299.
Эдесій 266—267. 269.
Эзицій (Исихій) еп. Carcesa 282.
Эзникъ 228. 229. 227.
Эліанъ проконс. 404.
Элій Аристидъ 91.
Эмеритъ цезар. 413.
Эмиліанъ президъ 74. 129—130.
Эшеръ (Usher) 464.

Юліанъ апамейскій 352.
Юліанъ Отступникъ 72. 268. 278. 409.
Юлій Африканъ 239. 256. 442.
Юлій Цезарь 18. 298.
Юлія Маммея 112.
Юлитта муч. 149.
Юстиніанъ I 188. 259. 349. 353.
Юстинъ гностикъ 177. 185. 188. 190—192. 195. 196. 197.

Яздегердъ I Базагаръ 279.
Яздегердъ II 279.
Якоби 202. 369.

Θаддей ап. 248. 249. 250. 253. 255. 257.
Θекла 239.
Θемисонъ 352. 353.
Θеодоритъ бл. 188. 314. 315. 435. 349. 453—454.
Θеодоръ мопсуэст. 294. 349.
Θеодосій В. 356. 450.
Θеодосій діаконъ 441. 442.
Θеодотъ Банкиръ 308.
Θеодоръ Кожевникъ 308—309.
Θеотекнъ кесар. 136—137.
Θеофанъ пресв. 247.
Θеофилъ алекс. 450.
Θеофилъ антіох. 304.
Θеофилъ Индъ 264—265.
Θеофилъ кесар. 294. 465.
Θома ап. 239. 249. 250. 251. 253. 257. 269.

СЛѢДУЕТЪ ИСПРАВИТЬ:

Стран.	Строка.		
79	11 сверху	Сикста	Кеиста
92	11 снизу	*155 года*	*158 года*
99	16 сверху	презида	презида (legatus Augusti pro praetore)
	21 „	проконсула	презида
100	17 и 19 „	проконсулъ	президъ
121	13 снизу	1902.	1902, также въ статьѣ проф. А. Спасскаго, Изъ новыхъ открытій въ области древней церковной исторіи. Богосл. Вѣстникъ, 1905, III, 269—270, 373—274.
128	11 „	Сикстъ	Кеистъ
240	9 сверху	читатей	читателей
250	7 и 18 „	Дѣян. XII, 1	Дѣян. XII, 2
280	15 снизу	Заведеевымъ	Зеведеевымъ
287	6 „	Novem populana	Novempopulana
294	19 „	Παλμᾶς	Παλμᾶς;
—	Въ примѣчаніи на этой страницѣ должно было быть отмѣчено, что A. Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. 2 Aufl. Leipzig 1906. I, 373—386, II, 226, не находитъ приводимыхъ Дюшеномъ основаній достаточными для подтвержденія его гипотезы.		
298	13 „	390 г.	[381 по Унгеру, 387/6 по Низе].
448	19 „	27 марта	24 марта
452	3-4 „	Объ устройствѣ христіанскихъ общинъ (παροικία),	Церковное устройство христіанскихъ общинъ („парикій“) II и III вѣка,
	„	декабрь	декабрь, стр. 525—574.
461	14 сверху	взбамошны	взбалмошны

Во „Введеніи въ церковную исторію“ (Спб. 1907):

11	22	сверху	1862	1861
85	8	„	1 августа	31 августа
87	25	„	715 a. U. C.	716 a. U. C.
84	9	„	706 г.	705—706 г.
			48 г.	49—48 г.
91	20	„	Io. VII, 57	Io. VIII 57
158	22	„	старше	моложе

Цѣна 3 р., съ пересылкой 3 р. 50 к., на веленевой бумагѣ 3 р. 50 к., съ пересылкой 4 р.

Продается въ С.-Петербургѣ, въ Конторѣ редакціи „Церковнаго Вѣстника“ и „Христіанскаго Чтенія“.

Тамъ же продается:

Проф. В. В. Болотовъ. Лекціи по исторіи древней церкви. I. Введеніе въ церковную исторію. Посмертное изданіе подъ редакціей проф. А. Брилліантова. СПБ. 1907. Стр. VIII + IX — 234. Цѣна 2 р. 25 к., съ пересылкой 2 р. 50 к.
