ПЕТРЪ СОКОЛОВЪ.

# АГАПЫ

ИЛИ

# ВЕЧЕРИ ЛЮБВИ

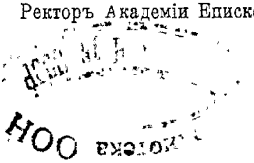
## ВЪ ДРЕВНЕ-ХРИСТІАНСКОМЪ МІРѢ.

СЕРГІЕВЪ ПОСАДЪ.
Типографія Св.-Тр. Сергіевой Лавры.
1906.

ВК
195

Печатать разрѣшается. Сентября 3 дня, 1906 г.

Ректоръ Академіи Епископъ *Евдокимъ*.



312
37

# ОГЛАВЛЕНІЕ.


Страницы.

Предисловіе . . . . . 1—4

ГЛАВА I-я.

**Исторія агапъ.**

Введеніе . . . . . 4—5

§ 1. Агапы въ Новомъ Завѣтѣ . . . . . 5—25

§ 2. Агапы въ *Διδαχὴ τῶν δώδεκα Ἀποστόλων*. . . . 25—45

§ 3. Агапы у св. Климента Римскаго и св. Игнатія, епископа Антіохійскаго . . . . . 45—48

§ 4. Агапы въ 97-мъ письмѣ Плинія, губернатора Виѳиніи, къ императору Траяну. . . . . 48—55

§ 5. Агапы у св. Іустина Философа, Иринея Ліонскаго и въ послан. къ Діогнету . . . . . 55—59

§ 6. Агапы у Минуція Феликса . . . . . 59—60

§ 7. Агапы въ твореніяхъ Тертулліана . . . . . 60—77

§ 8. Переходъ агапъ на ступень благотворительнаго учрежденія . . . . . 77—79

§ 9. Агапы въ апокрифическихъ твореніяхъ христіанъ. Происхожденіе поминальныхъ агапъ . . . . . 79—93

§ 10. Агапы въ сочиненіи Лукіана—„О смерти Перегрина“ . . . . . 93—94

§ 11. Агапы въ твореніяхъ св. Климента Александрійскаго. 94—109

§ 11. Свидѣтельство объ агапахъ въ Ц. И. Сократа . . 109—113

§ 12. Агапы у Оригена. . . . . 113—116

§ 13. Агапы у св. Кипріана Карѳагенскаго . . . . . 116—120

§ 14. Агапы въ книгахъ Сивиллъ . . . . . 120—121

§ 15. Агапы въ Апостольскихъ Постановленіяхъ и сродной имъ литературѣ: Канонахъ Ипполита, „Завѣтѣ Господа нашего Іисуса Христа“, Фрагментахъ Египетскихъ каноновъ, Постановленіяхъ Египетской Церкви и Didascalia . . . . . 122—147

§ 16. Агапы у императора Константина Великаго, въ правилахъ Гангрскаго собора, у императора Юліана, въ правилахъ Лаодикійскаго собора,—3-го Карѳагенскаго собора, у св. Григорія Назіанзина, Іоанна Златоуста, въ сочиненіи „De duplice martyrio“, у блаж. Августина, св. Амвросія Медіоланскаго, св. Павлина Нолянскаго, въ правилахъ соборовъ: Арелатскаго, Орлеанскаго—509 года, Орлеанскаго—541 года, 2 го Турскаго, Агапы въ перепискѣ папы Григорія I Великаго,—въ правилахъ Трульскаго собора, Германскаго и др. . . . . 147—161

## II-я ГЛАВА.

### Происхожденіе агапъ.

Введеніе . . . . . 161—162
§ 1. Аналогіи агапамъ въ религіозно-бытовой жизни Греціи. . . . . 162—171
§ 2. Аналогіи агапамъ въ исторіи Римской имперіи. 171—179
§ 3. Невозможность зависимости христіанскихъ агапъ отъ этихъ проявленій религіозно-бытовой жизни Греціи и Рима. . . . . 179—185
§ 4. Аналогіи агапамъ въ Іудействѣ . . . . . 186—191
§ 5. Аналогіи агапамъ въ трапезахъ ессеевъ и терапевтовъ . . . . . 191—195
§ 6. Невозможность заимствованія Церковію агапъ у ессеевъ и терапевтовъ . . . . . 195—198
§ 7. Попытка рѣшить вопросъ о происхожденіи агапъ въ томъ смыслѣ, что агапы есть произведеніе чисто христіанской почвы. Значеніе этой попытки для рѣшенія вопроса . . . . . 198—201
§ 8. Положительное рѣшеніе вопроса о происхожденіи агапъ: агапы—явленіе общечеловѣческое. Аналогіи агапамъ у народовъ древности. . . . . 201—209

## III-я ГЛАВА.

Внѣшняя исторія агапъ,—ихъ жизнь въ Имперіи . . . 209—246

## IV-я ГЛАВА.

Отношеніе къ агапамъ язычниковъ: обвиненія агапъ въ преступленіяхъ. Защита агапъ со стороны апологетовъ. Успѣхъ ихъ защиты. Объективныя основанія для этихъ обвиненій . . . . . 246—256
Заключеніе . . . . . 357

## ПРИЛОЖЕНІЕ.

### Слѣды вліянія и остатки агапъ въ современной литургической жизни Церкви.

Введеніе . . . . . 257
§ 1. Возможные слѣды вліянія агапъ въ современной литургіи . . . . . 257—259
§ 2. Благословеніе хлѣбовъ . . . . . 259—261
§ 3. Ἀκολουθία τῆς τραπέζης. . . . . 261—263
§ 4. Чинъ о панагіи и пасхальный артосъ. . . . . 263—268
§ 5. Поминальныя трапезы (поминки). . . . . 268—270
Заключеніе . . . . . 270

# Агапы или вечери любви въ древне-христіанскомъ мірѣ.

Однимъ изъ важныхъ проявленій общественной организаціи древней Христіанской Церкви являлись вечери любви, отличавшіяся болѣе или менѣе литургическимъ характеромъ, такъ называемыя агапы. Это явленіе жизни первенствующихъ христіанъ какъ среди церковныхъ историковъ, такъ и среди литургистовъ и археологовъ, всегда пользовалось славой если не „вѣчной загадки исторіи", то—одной изъ труднѣйшихъ и темнѣйшихъ проблемъ Церковной Исторіи [1]). Дѣйствительно, не смотря на довольно многочисленныя попытки разрѣшить этотъ вопросъ, до сего времени остается открытымъ, что такое агапы по своему происхожденію,—то есть, являются ли онѣ произведеніемъ чисто-христіанской почвы—или же представляютъ собою болѣе или менѣе сознательное заимствованіе Церкви у язычества. И этимъ дѣло еще не ограничивается: почти въ такомъ же, если даже не худшемъ, положеніи вопросъ о связи агапъ съ евхаристіей и времени ихъ раздѣленія. Этотъ вопросъ рѣшался и рѣшается различными писателями такъ же различно, какъ, быть можетъ, различны по своей индивидуальности они сами. Вопросъ объ агапахъ во всей своей сложности впервые,—насколько намъ извѣстно, сдѣлался предметомъ болѣе или менѣе обстоятельнаго изслѣдованія въ докторской диссертаціи англійскаго ученаго—Китинга (Keating). Назначая себѣ задачей „сопоставить данныя языческой и іудей-

---

1) Keating. The agape and the Eucharist in the early Church. London. 1901. V page.

ской литературы, пересмотрѣть различныя указанія или намеки на агапы въ Новомъ Завѣтѣ и у Отцовъ и сравнить существующіе „уставы"—одинъ съ другимъ:—онъ говоритъ: „насколько мнѣ извѣстно, этого никогда не было дано въ такомъ полномъ видѣ раньше. Изысканія Бингама, Бинтерима, Дрешера и Т. Гарнака объ этомъ предметѣ драгоцѣнны, но никто изъ нихъ не коснулся даты" [1]). Попытка Китинга рѣшить вопросъ во всей его сложности, помимо, конечно, его воли и желанія, имѣла и свою отрицательную сторону въ этомъ отношеніи. Именно—та мгла, которая окутывала вопросъ и которую онъ пытался прояснить, была доведена почти до степени густого тумана ректоромъ католическаго Института въ Тулузѣ Пьеромъ Батиффолемъ. Этотъ французскій ученый, взявъ за исходный пунктъ своего изложенія изслѣдованіе Китинга и направивъ на него всѣ острія своей критики, по своему и также слишкомъ индивидуально разрѣшилъ вопросъ объ агапахъ въ своемъ извѣстномъ этюдѣ—„Agape" [2]). Сдѣлавъ нѣкоторыя уступки для времени Тертулліана, онъ окончательно отвергъ существованіе агапъ въ первенствующей Церкви [3]). Но погребеніе живыхъ мертвецовъ удается рѣдко и въ защиту агапъ встали тотъ же Китингъ [4]), Ладэзъ [5]), Функъ [6]) и Эрмони [7]), статьи которыхъ были вызваны исключительно этюдомъ Батиффоля. Благодаря ихъ трудамъ и стараніямъ, агапы живутъ и требуютъ особенно заботливаго къ себѣ вниманія теперь,—послѣ неудавшагося покушенія на ихъ жизнь.

Ясно, что для рѣшенія и хотя бы приблизительнаго проясненія общаго вопроса объ агапахъ—необ-

---

[1]) Keating—op. cit.—6 p; The Guardian-December 24, 1902,—p. 1853.

[2]) Etudes d'histoire et de theologie positive. Deuxieme edition. Paris. 1902. 279—311 pp.

[3]) О чемъ подробнѣе—при разсмотрѣніи документовъ.

[4]) The guardian, 24 December 1902 and 7 January, 1903.

[5]) Ladeuse. Revue de l' Orient Chretien. Septieme année, 1902.

[6]) Revue d' histoire ecclesiastique, tome IV, 1903 et tome V, 1904.

[7]) Ermoni. L'agape dans l'eglise primitive. Paris. 1904.

ходимо разсмотрѣть на основаніи показаній историческихъ документовъ, часто, къ сожалѣнію, фрагментарныхъ и еще чаще неясныхъ,—вопросъ о существованіи агапъ, ихъ происхожденіи, прослѣдить ихъ историческій процессъ,—ихъ историческую жизнь внутри Церкви, связь ихъ съ евхаристіей, ритуальный порядокъ ихъ совершенія, по крайней мѣрѣ,—для болѣе поздняго періода жизни Церкви и, наконецъ, ихъ внѣшнюю исторію—отношеніе къ нимъ Римскаго Законодательства и императоровъ и если не прямо къ нимъ, то къ аналогичнымъ явленіямъ язычества—во-первыхъ и, во-вторыхъ, отношеніе къ нимъ самихъ язычниковъ-гражданъ Имперіи. Но и теперь, не смотря на то многое, что сдѣлано для выясненія поставленныхъ вопросовъ наукою, всякое рѣшеніе, какъ бы обстоятельно и основательно оно ни было дано, не можетъ претендовать на значеніе и характеръ окончательнаго. И въ самомъ дѣлѣ, кто можетъ поручиться за то, что какой-нибудь новооткрытый памятникъ церковной письменности или новооткрытая надпись не прольютъ новаго и яркаго свѣта на ту или другую сторону многограннаго вопроса объ агапахъ. Слѣдуетъ, однако, повторить, что это ограниченіе должно считаться имѣющимъ значеніе и силу только въ сторону деталей рѣшенія вопроса.

Нужно ли,—или лучше—удобно ли будетъ выдѣлить въ особую главу доказательства существованія агапъ? Трудно прямо отвѣтить на этотъ вопросъ, но условія методологическаго характера заставляютъ насъ отвѣтить отрицательно. Дѣйствительно, документы, говорящіе объ агапахъ и подлежащіе обслѣдованію въ различныхъ цѣляхъ, одни и тѣже: они даютъ матеріалъ для исторіи агапъ, на нихъ основываются и доказательства существованія агапъ. При такомъ положеніи дѣла—повторенія вообще неизбѣжны. Но если выдѣлить эти доказательства въ особую главу, то эти повторенія, безмѣрно увеличившись въ количествѣ, станутъ особенно навязчиво-докучливымъ элементомъ нашей работы и едва ли будутъ содѣйствовать архитектоникѣ ея цѣлаго. Имѣя это въ виду,

мы лучше при изложеніи исторіи агапъ будемъ указывать тѣ данныя того или другого текста, которыя заставляютъ видѣть въ немъ именно агапы, а не что-либо иное, будемъ указывать reductiones ad absurdum того положенія, на которомъ такъ твердо настаиваетъ г. Батиффоль,—въ случаѣ его приложенія къ тому или другому памятнику церковно-исторической письменности. И это—тѣмъ болѣе, что существованіе агапъ—при изложеніи ихъ исторіи—само собой предстанетъ предъ нашими глазами какъ несомнѣнный, историческій въ собственномъ смыслѣ слова фактъ. Такое,—быть можетъ—неуважительное,—отношеніе къ тезису г. Батиффоля оправдывается еще и тѣмъ обстоятельствомъ, что критическіе труды, направленные противъ Батиффоля и названные выше, настолько выясняютъ дѣло, что позволяютъ при нѣкоторой осмотрительности характеризовать этюдъ г. Батиффоля, какъ покушеніе съ негодными средствами.

Наконецъ, что касается вопроса о происхожденіи агапъ, то онъ съ большей вѣроятностью и, конечно основательностью можетъ быть рѣшенъ послѣ изученія самихъ агапъ, ихъ исторіи и ритуала. Вотъ почему вопросъ о происхожденіи агапъ мы ставимъ послѣ, теперь приступая непосредственно къ исторіи агапъ.

## I-я ГЛАВА.

Вся исторія агапъ въ ихъ возникновеніи, развитіи и постепенномъ упадкѣ можетъ быть раздѣлена на три неодинаковыхъ по времени періода: 1) агапы первенствующей Церкви съ характеромъ по преимуществу религіозно-мистическимъ и безусловно въ связи съ евхаристіей, 2) агапы съ характеромъ по преимуществу благотворительнымъ—какъ внѣ связи, такъ иногда и въ связи съ евхаристіей; 3) агапы послѣ канонической отмѣны,—періодъ ихъ агоніи съ попыткой возродиться и постепеннаго умиранія. Каждый изъ этихъ трехъ періодовъ исторіи агапъ характеризуется новыми важными фактами, которые и лежатъ въ основѣ принимаемаго нами дѣленія. Это прямое

русло теченія исторіи агапъ имѣетъ свой едва замѣтный рукавъ, вмѣщающій исторію поминальныхъ трапезъ, которыя очень рано привзошли въ Церковь со стороны язычества, получили здѣсь права гражданства, имя и характеръ агапъ, но часто сливаясь съ ними,—какъ изначальнымъ институтомъ Церкви, никогда не доходили до полнаго съ ними отожествленія, хотя въ концѣ концовъ братски раздѣлили ихъ участь.

## § 1.

Первый періодъ исторіи агапъ ограничивается очень небольшимъ промежуткомъ времени жизни первоначальной Церкви и отличается малочисленностью историческихъ документальныхъ данныхъ. Этотъ періодъ очень важенъ—главнымъ образомъ, какъ показатель существованія агапъ.

Послѣ сошествія Св. Духа на первобытную Церковь члены ея чувствовали себя совершенно по иному, нежели раньше. И раньше подъ вліяніемъ воздѣйствія Личности Спасителя постепенно перерождавшіеся, они усвояли тотъ основной и главный принципъ Его ученія, который выдвигался Имъ на первый планъ, „заповѣдь новую: да любите другъ друга“ [1]) Теперь Божественная благодать позволила, конечно, пойти имъ еще дальше по этой благодатной дорогѣ. Подъ вліяніемъ недавно совершившихся евангельскихъ событій, подъ вліяніемъ неоднократныхъ явленій Воскресшаго Христа сердца ихъ горѣли [2]) любовью къ Богу, Христу Спасителю и другъ къ другу. Ихъ невѣріе и ихъ жестокосердіе были сломлены [3]) и „великая благодать была на всѣхъ ихъ“ [4]). Радостная [5]) любовь искрилась и лучилась по всѣмъ радіусамъ въ ихъ общинѣ и была исключительной атмосферой

[1]) Іоан. 13, 34; 14, 15. 21. 23—24. 28. 31; 15, 9. 10. 12. 13. 17. 19; 16, 27; 17, 23. 26.
[2]) Лк. 24, 32.
[3]) Мр. 16, 14; Мѳ. 28, 17.
[4]) Дѣян. 4, 33.
[5]) Мѳ. 28, 8; Лк. 24, 41; Дѣян. 2, 46.

ея жизни. Эта любовь была кавзативной основой тѣхъ чертъ въ направленіи къ Богу и Христу, съ одной стороны, и—ближнимъ—съ другой, которыя специфически присущи Христіанской Церкви на первыхъ порахъ ея существованія. Именно: любовь ко Христу-Спасителю, связанная съ своеобразнымъ пониманіемъ Его отдѣльныхъ фразъ и Его ученія вообще, была причиной эсхатологическаго оттѣнка ихъ жизни,—оттѣнка, выраженнаго въ высшей степени ярко. „Христіанство представляло собой“ для первой Церкви „не новый принципъ для земной исторіи, предопредѣленный къ тому, чтобы преобразовать всѣ земныя соотношенія...., но казалось переходнымъ путемъ къ вѣчному небесному порядку вещей. Христіанство вступило впервые въ сознаніе людей не какъ идея новаго христіанскаго времени“ [1]). И дѣйствительно, Новый Завѣтъ вполнѣ убѣждаетъ насъ въ правильности этого положенія и показываетъ, насколько сильно было убѣжденіе въ скоромъ пришествіи Христа на землю и концѣ міра. „Пришествіе Господне приближается, вотъ судія стоитъ у двери“ [2]), „близокъ всему конецъ“ [3]), „дѣти! послѣднее время“ [4]), „время уже коротко“ [5]), „еще немного, очень немного, и Грядущій пріидетъ и не умедлитъ“ [6]), „время близко“ [7]),—эти и фразы съ подобнымъ содержаніемъ вкладываются въ уста Апостоловъ [8]). Если впослѣдствіи, когда это ожиданіе ненашло себѣ историческаго оправданія, Христіанство все еще продолжало отвергать всякую дѣятельность, направленную для государства

---

[1]) Neander. Geschichte der Pflanzung und Leitung der christliche Kirche durch die Apostel. 5-Auflage Gotha. 1862. S. 39.

[2]) Іак. 5, 9.

[3]) 1 Петр. 4, 7.

[4]) 1 Іоан. 2, 18.

[5]) 1 Кор 7, 29.

[6]) Евр. 10, 37.

[7]) Апок. 1, 3; 22, 10. 12. 20.

[8]) Ср. Іак. 5, 7—8; 1 Петр. 1, 5; 2 Петр. 3, 4. 9—10. 13; 1 Іоан. 2, 15—17; Іуд. 17—18; 1 Кор. 4, 4; 7, 26; 11, 26; 15, 24. 52; 1 Θес. 1, 10; 5, 4; 1 Тим. 4, 1; 2 Тим. 3, 1—5; Апок. 1, 3. 7 и мн. др.

и міра, всякое мірское удовольствіе, все еще не хотѣло знать иного отечества, кромѣ божественнаго, другого общества, кромѣ общества вѣрующихъ,—если постоянное отклоненіе отъ жизни съ язычниками, какъ и вообще отъ внѣшней жизни, составлялъ принципъ христіанской этики Тертулліана, и вообще африканской школы [1]), то не трудно себѣ представить, какъ сильно эсхатологическій элементъ проникалъ всю жизнь первохристіанства. Слова Христа—„царство Мое не отъ міра сего“ [2])—были поняты въ своемъ буквальномъ смыслѣ и христіане ожидали Господа, ἄχρις ὅτ ἔλθῃ [3]). Вся церковная письменность времени, наиболѣе близко примыкающаго ко времени Апостоловъ, проникнута тенденціями эсхатологическаго характера, признаніемъ очень скораго пришествія Господа и предсказаніями конца міра. Такъ посланіе Ап. Варнавы [4]), нося ярко выраженный эсхатологическій характеръ, прямо отмѣчаетъ: „послѣднее искушеніе, какъ написано и какъ говоритъ Даніилъ, приблизилось: Господь сократилъ времена и дни для того, чтобы Возлюбленный Его ускорилъ Своимъ пришествіемъ къ наслѣдію Своему“ [5]). „Близокъ день“,—говоритъ авторъ посланія,—„день, въ который все погибнетъ съ нечестивымъ. Близокъ Господь и награда Его“ [6]). Разсуждая объ освященіи седьмаго дня, онъ пишетъ: „мы заблуждали бы, если бы думали, что кто нибудь не имѣя сердца во всемъ чистаго, можетъ нынѣ освятить тотъ день, который освятилъ Богъ. Слѣдов., тогда только кто-нибудь прекрасно успокоится и освятитъ его, когда мы будемъ въ состояніи дѣлать праведное, получивши обѣтованіе, когда не будетъ уже беззаконія, и все чрезъ Го-

---

[1]) Гастонъ Буасье. Паденіе язычества. М. 1892. 155 стр.

[2]) Іоан. 18, 36.

[3]) 1 Кор. 11, 26.

[4]) „Написано въ 96—98 г. по Функу, 96—125 по Гарнаку“.—E. Jacquier. La doctrine des douze apótres et ses enseignements. Paris. 1891. 13 p.

[5]) 4 гл.

[6]) 21 гл.

спода станетъ новымъ. Тогда мы будемъ въ состояніи освятить тотъ день, освятившись напередъ сами“ [1]), Св. Климентъ Римскій въ первомъ посланіи къ Коринѳянамъ говоритъ: „скоро поистинѣ и внезапно совершится и воля Господа по свидѣтельству самого Писанія: скоро придетъ и не замедлитъ, и внезапно придетъ въ храмъ Свой Господь и Святой, Котораго вы ожидаете“ [2]). „Этотъ вѣкъ и будущій—два врага. Этотъ вѣкъ проповѣдуетъ прелюбодѣяніе, развратъ, сребролюбіе и обманъ, а будущій отрицается обоихъ, а должно этотъ вѣкъ оставить и прилѣпиться къ тому“ [3])“. Будемъ ежечасно ожидать царства Божія въ любви и праведности, потому что не знаемъ дня явленія Божія“ [4]). „Пастырь“ Ерма [5]) представляетъ собою не что иное, какъ своеобразный апокалипсисъ, являющійся выраженіемъ настроенности всего Христіанства, преломленной чрезъ призму духа безхитростнаго вѣрующаго христіанина. Какъ апокалипсисъ, какъ предвѣщаніе быстраго конца, эта книга опредѣляется своими заключительными словами: „если не поспѣшите исправиться, окончится башня и вы не попадете въ нее“ [6]), Итакъ, по Ерму, строеніе Церкви [7]) „скоро окончится: тогда и будетъ конецъ“ [8]). „Посему желающіе покаяться будутъ тверды въ вѣрѣ, если только принесутъ покаяніе теперь, когда строится башня. Ибо когда строеніе окончится, то они уже не будутъ имѣть мѣста, гдѣ могли бы быть положены въ самомъ зданіи, и будутъ отвержены; только будутъ лежать при башнѣ“ [9]). „Уже послѣднія времена“,—обращается къ Ефесянамъ [10]) св. Игнатій Ан-

[1]) 15 гл.
[2]) 23 гл.
[3]) 2 Посл. къ Кор 6 гл. ср. 7—11 гл
[4]) ibid.—12 гл.
[5]) Приблизительно датируется 135 годомъ—Harnack—Die Lehre der zwölf Apostel. Leipzig. 1884. S. 100.
[6]) Подоб. X, 4.
[7]) Вид. II, 4.
[8]) Вид. III, 8 ср. Вид. II, 2; III, 2.
[9]) III, 5 ср. Вид. IV, 3; Подоб. V, 3; IV, 5; Вид. III, 9.
[10]) Посл. къ Ефесян IX гл.

тіохійскій. „Времена приближаются къ концу и уже стоитъ при дверяхъ тотъ, кто на Всевышняго будетъ произносить хульныя и дерзкія слова, и кто, по словамъ Даніила, будетъ держаться "время, времена и полвремени",—говоритъ св. Іустинъ Философъ [1]). Сивиллины книги, поскольку онѣ принадлежатъ перу христіанъ, носятъ мрачный эсхатологическій характеръ [2]). „Carmen apologeticum", принадлежащая епископу Коммодіану, жившему въ половинѣ III-го вѣка и относящаяся къ 249 или 260-му году, указываетъ на близость антихриста, конецъ міра и носитъ хиліастическій оттѣнокъ [3]). „Христіане",—говоритъ Цецилій,—„угрожаютъ землѣ и всему міру съ его свѣтилами сожженіемъ, предсказываютъ его разрушеніе, какъ будто вѣчный порядокъ природы, установленный божескими законами, можетъ извратиться, связь всѣхъ элементовъ и составъ неба разрушиться, и громадный міръ, такъ крѣпко сплоченный, ниспровергнуться" [4]). Это „ожиданіе съ небесъ Сына" Божія [5]) было настолько сильно для первенствующей Церкви, что потребовался сильный противовѣсъ его вліянію на жизнь вѣрующихъ въ лицѣ Апостола Павла,—съ его вторымъ посланіемъ къ Θессалоникійцамъ. „Молимъ васъ, братія",—обращается онъ въ этомъ посланіи,—„не спѣшить колебаться умомъ и смущаться, ни отъ духа, ни отъ слова, ни отъ посланія, какъ бы нами посланнаго, будто уже наступаетъ день Христовъ" [6]). Необходимость подобнаго обращенія требовалась самой жизнью: „слышимъ, что нѣкоторые у васъ поступаютъ безчинно, ничего не дѣлаютъ, но суетятся" [7]). И—дѣйствительно—члены первенствую-

[1]) Діалогъ съ Триф. гл. 30 ср. 80—81 гл.
[2]) Буасье—op. cit. стр. 246—249.
[3]) ibid.—256 стр.
[4]) Минуц. Феликсъ—„Октавій". гл. 10 ср. Ириней—Пр ересей—кн. V, 15—36 гл.; Тертулліанъ—De oratione—5 с.; De spectaculis—30 с.; Кипріанъ Карѳаг. De oratione Dominica—13 сар; Евсевій—Церк. Ист. III, 20. 39; VI, 7.
[5]) Θес. 1, 10.
[6]) 2 Θес. 2, 1—2
[7]) 2 Θес. 3, 11 ср. *Διδαχὴ τῶν δώδεκα Ἀποστόλων*—12 гл.

щей Церкви на слова „Свидѣтельствующаго: ей, гряду скоро! Аминь“ съ энтузіазмомъ всѣмъ своимъ существомъ отвѣчали „ей, гряди, Господи Іисусе!“ [1]).

Другой чертой, специфически присущей первой Церкви, было тѣсное братское взаимообщеніе. „У множества увѣровавшихъ было одно сердце и одна душа [2]). Эта нравственная настроенность у большинства [3]) членовъ общины была настолько интенсивна, настолько содержательна, что невольно выливалась во внѣ: „никто ничего изъ имѣнія своего не называлъ своимъ, но все у нихъ было общее. Не было между ними никого нуждающагося; ибо всѣ, которые владѣли землями, или домами, продавая ихъ, приносили цѣну проданнаго, и полагали къ ногамъ апостоловъ; и каждому давалось, кто въ чемъ имѣлъ нужду...“ [4]) „Всѣ вѣрующіе были вмѣстѣ, и имѣли все общее. И продавали имѣнія и всякую собственность и раздѣляли всѣмъ, смотря по нуждамъ каждаго“ [5]). Другими словами,—у первыхъ христіанъ существовалъ, выражаясь языкомъ современныхъ намъ представителей научнаго соціализма, „коммунизмъ потребленія“ [6]), но коммунизмъ, что должно особенно отмѣтить, вполнѣ добровольный, не принудительный, бывшій естественнымъ выраженіемъ ихъ высоко-настроеннаго духовнаго „Я“. И—вотъ—высшимъ выраженіемъ этихъ двухъ чертъ жизни первобытной Церкви,—эсхатологіи и братства,—и были агапы, включающія въ себя, какъ свой кульминаціонный пунктъ, евхаристію. Доказательства такого пониманія положенія агапъ мы находимъ въ книгѣ Дѣяній Апостоловъ. „И они постоянно пребывали въ ученіи Апостоловъ, въ общеніи и преломленіи хлѣба и въ молит-

---

[1]) Апокал. 22, 20.
[2]) Дѣян. 4, 32.
[3]) Дѣян. 5, 1—11.
[4]) Дѣян. 4, 32. 34.
[5]) Дѣян. 2, 44—45.
[6]) Карлъ Каутскій. Платоновскій и древне-христіанскій коммунизмъ. СПБ. 1905. 47 стр.

вахъ“ [1]). „И каждый день единодушно пребывали въ храмѣ, и, преломляя по домамъ хлѣбъ, принимали пищу въ веселіи и простотѣ сердца“ [2]). Находящіяся здѣсь выраженія *τῇ κοινωνίᾳ τῇ κλάσει*..., оставаясь безъ соединенія какой бы то ни было частицей, обращаютъ на себя вниманіе ученыхъ изслѣдователей. Замѣчательна здѣсь и исключительность употребленія слова *κοινωνία*, которое почти неизвѣстно ни классикамъ, ни Новому Завѣту [3]). По мнѣнію Китинга, это слово употребляется для обозначенія какъ той идеи товарищества, которая объединяла членовъ первенствующей Церкви, такъ и тѣхъ дѣлъ, которыя служили ея воплощеніемъ [4]). Т. Гарнакъ, разбирая значеніе слова *κοινωνία*, говоритъ: „мы понимаемъ *κοινωνία*... какъ *συμβίωσις*..., братское сожитіе и взаимная поддержка, въ чемъ жили всѣ вѣрующіе и что особенно проявлялось въ общественномъ богослуженіи и взаимномъ услуживаніи... Поэтому въ новозавѣтномъ словоупотребленіи *κοινωνία* и *κοινωνεῖν* означаютъ дѣло христіанской благотворительности и мягкосердечія (Римл. 12, 13; 2 Кор. 8, 4; 9, 13; Тим. 6, 18; и въ связи съ *εὐποιία*—Евр. 13, 16)... Что эта *κοινωνία* выступала въ богослуженіи и въ немъ проявлялась не просто какъ *εἶναι ἐπί το αὐτό*, но также какъ *Ἔχειν ἅπαντα κοινά* въ опредѣленномъ актѣ,—мы видимъ ясно. Она обнаруживалась здѣсь также въ ежедневныхъ общихъ трапезахъ, для которыхъ каждый приносилъ свою долю. Но благодаря своей связи съ молитвой и причащеніемъ эти трапезы имѣли специфически богослужебный характеръ, и добровольныя приношенія,—поскольку составляли собой обнаруженіе *κοινωνία*,—приношенія требуемыхъ припасовъ носили также богослужебный характеръ...“ [5]) Дѣйствительно,

---

[1]) *ἦσαν δε προσκαρτεροῦντες τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων καὶ τῇ κοινωνίᾳ, τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου καὶ ταῖς προσευχαῖς*.—Дѣян. 2, 42.

[2]) Дѣян. 2, 46 ср. 6, 1—6.

[3]) Исключая нижепоименованныхъ мѣстъ Нов. Завѣта.

[4]) Keating—op. cit.—p. 42.

[5]) Der christliche Gemeindegottesdienst in apostolischen und altkatolischen Zeitalter. Erlangen 1854. SS 83—84.

параллели нѣкоторыхъ мѣстъ изъ другихъ историческихъ документовъ подтверждаютъ мысль Гарнака, по которой агапы были естественнымъ выраженіемъ κοινωνία. Именно: сравнивая Дѣян. II, 44—47 съ IV, 32 и 1 Кор. X, 16—19 и выраженіемъ 27-й бесѣды св. Златоуста на 1 Кор.—ἀποῤῥοία τῆς κοινωνίας ἐκείνης,—мы можемъ констатировать тѣсную связь κοινωνία и ἡ κλάσις τοῦ ἄρτου, какъ обнаруженія первой. Blass, занимаясь въ качествѣ экзегета этимъ стихомъ книги Дѣяній, допускаетъ, между прочимъ, возможность предположенія, что это мѣсто испорчено и ставитъ вопросъ: „если оно повреждено, не должно ли читать вмѣстѣ съ Вульгатой—τῆς κλάσεως (et communicatione fractionis panis)?“ [1]). Другими словами, онъ подтверждаетъ выше принятое положеніе. Разборъ другого выраженія греческаго текста—ἡ κλάσις τοῦ ἄρτου—указываетъ и доказываетъ то, что здѣсь разумѣются именно общественныя трапезы,—агапы въ ихъ связи съ евхаристіей. По свидѣтельству Blass'а, слова—κλᾶν τὸν ἄρτον—вездѣ гдѣ они встрѣчаются,—II, 46; XX, 7. 11; XXVII, 35 (ср. 1 Кор. 10, 6), представляютъ собою „торжественное обозначеніе вечери Господа“ [2]). Такое пониманіе этого выраженія получаетъ свое историческое подтвержденіе въ Сирскомъ Пешито, гдѣ слова „въ преломленіи хлѣба дополняются словомъ „евхаристіи“. Однако это значеніе не можетъ быть строго выдержаннымъ въ приложеніи къ разбираемому выраженію. Этому препятствуетъ его употребленіе у Мѳ. 14, 19; Лк. 24, 30—35; Дѣян. 27, 35. И кромѣ того оно, встрѣчаясь иногда въ Ветхомъ Завѣтѣ [3]), употреблялось для обозначенія одной части торжественной ритуальной іудейской трапезы,—именно того благословенія [4]) и преломленія хлѣба, которое было не обходимымъ началомъ трапезы и откры-

[1]) Fr. Blass. Acta apostolorum. Göttingen. 1895. 61 p.

[2]) „Est solemnis designatio cenae dominicae—op. cit. 61 p.

[3]) Ис. 58, 7; Іерем. 16, 7; Плачъ 4, 4 и др.

[4]) „Благословенъ Господь Богъ, Господь всего міра,—Творецъ плодовъ земныхъ“—или: Благословенъ...—Ты, Который возращаешь плодъ отъ земли.

вало собою пиршество [1]). Такимъ образомъ, выраженіе κλάσις τοῦ ἄρτου обозначаетъ собою одинаково, какъ евхаристію, такъ и агапы и—во всякомъ случаѣ не даетъ права говорить объ отдѣльномъ самостоятельномъ существованіи того или другого института первенствующей Церкви. Въ глазахъ противника существованія агапъ г. Батиффоля такое истолкованіе термина—κλάσις τοῦ ἄρτου „совершенно произвольно и субъективно", отличается „хрупкостью построенія" [2]). Но свое отрицательное отношеніе къ этому истолкованію г. Батиффоль обосновываетъ съ такими же, если еще не большими, научными недостатками. Онъ ссылается на слова Апостола Павла, въ которыхъ тотъ утверждаетъ единство членовъ Церкви на томъ основаніи, что всѣ они причащаются отъ одного хлѣба: и прибавляетъ „уже отсюда видно, что единство вѣрныхъ—κοινωνία—не имѣетъ нужды для своего выраженія въ иномъ символѣ, чѣмъ евхаристія; что означала бы матеріальная трапеза въ сравненіи съ тѣломъ Самого Христа?" [3]). На это слѣдуетъ отвѣтить, что относительная важность того или другого символа въ сравненіи съ абсолютнымъ значеніемъ евхаристіи еще не можетъ свидѣтельствовать за то, что этотъ символъ не существовалъ: онъ могъ существовать, имѣя второстепенное значеніе для сознанія вѣрующихъ и уступая первое мѣсто евхаристіи. Функъ, обращая свое вниманіе на несостоятельность аргумента Батиффоля, позволяетъ себѣ съ ироніей замѣтить: „аргументъ, очевидно, доказываетъ слишкомъ многое, или—лучше—ровно ничего не доказываетъ" [4]). Итакъ, съ полнымъ правомъ мы можемъ говорить объ агапахъ, какъ дѣйствительномъ фактѣ жизни первенствующей Церкви. Агапы первой Церкви были высшимъ радо-

---

[1]) Edersheim. The life and times of Iesus the Messias. London. 1884. Vol. II, p. 206—207.

[2]) Op cit. 280 p.

[3]) Op. cit. 280 p.

[4]) Revue d'histoire ecclésiastique, tome IV, 1903. Articl „L'agape", p. 7.

стнымъ [1]) выраженіемъ тѣсной взаимной связи членовъ Церкви, выраженіемъ тѣснѣйшаго общенія любви,—той *κοινωνία*, которая была чувствомъ живого касанія къ царству Божію,—сознанія принадлежности къ нему при полномъ и всеобщемъ равенствѣ чрезъ Христа, такъ скоро вновь ожидаемаго „Агапы были торжествомъ, тріумфомъ жизни и не были въ себѣ праздникомъ смерти и воспоминаніемъ объ умершемъ", говоритъ Spitta, желая сказать этимъ въ пользу своей мысли и видя въ нашей евхаристіи „метаморфозу" первоначальной вечери [2]). Это были трапезы не отдѣльныхъ лицъ, не отдѣльныхъ семей, но всего христіанскаго общества, какъ одной наитѣснѣйше связанной семьи. Здѣсь христіане объединялись еще болѣе и, наконецъ, ихъ объединеніе таинствомъ евхаристіи замыкалось единеніемъ со Христомъ и во Христѣ. Евхаристія возвышала агапу на степень большую, чѣмъ только простая трапеза для насыщенія и углубляла ея смыслъ. Такая нравственная настроенность и эсхатологическій характеръ агапъ сообщали имъ особую торжественность, придавали имъ религіозно-мистическую окраску: агапы носили на себѣ свѣтлый отблескъ грядущаго Христа. Другими словами, агапы были явленіемъ на чисто религіозной почвѣ. Если онѣ были въ тоже время и средствомъ поддержанія бѣдныхъ [4]), если онѣ—въ глазахъ, Іоанна Златоуста—служили „къ поддержанію любви, утѣшенію бѣдности, благоупотребленію богатства, внушенію великаго любомудрія, сохраненію смиренномудрія" [5]), то какъ благотворительные, такъ и всякаго рода другіе мотивы были на второмъ планѣ,—не

---

[1]) Дѣян. 2, 46: *ἐν ἀγαλλιάσει.*

[2]) Fr. Spitta Zur Geschichte und Litteratur des Urchristenthums. Erster Band. Göttingen. 1893. S. 289. 295.

[3]) ibid. S. 295.

[4]) Дѣян. 6, 1—2.

[5]) 27 бес. на 1 посл. къ Кор.—р. перев изд. СПБ. Акад. 1904 г., т. X, кн. 1-я, стр. 267... „*ἀγάπης ὑπόθεσις ἦν καὶ πενίας παραμυθία καὶ πλούτου σωφρονισμὸς καὶ φιλοσοφίας ἀφορμὴ τῆς μεγίστης καὶ ταπεινοφροσύνης διδασκαλία.*

имѣли рѣшающаго значенія. Слова Златоуста могутъ скорѣе характеризовать второй періодъ исторіи агапъ. Здѣсь и сейчасъ онѣ были не столько „поддержаніемъ любви“, сколько ея невольнымъ выраженіемъ,—онѣ утѣшали бѣдныхъ, но по инымъ мотивамъ, чѣмъ чисто-благотворительные,—онѣ были не столько „внушеніемъ любомудрія“ и „сохраненіемъ смиренномудрія“, сколько проявленіемъ и обнаруженіемъ какъ того, такъ и другого. Само собой понятно, что такой напряженный характеръ агапъ былъ возможенъ только при высокомъ духовномъ подъемѣ членовъ Церкви. Такого подъема хватило не на долго,—тѣмъ болѣе, что Церковь съ каждымъ днемъ ширилась все болѣе и болѣе [1]). И уже Новый Завѣтъ показываетъ намъ распадъ и постепенное окончаніе перваго періода исторіи агапъ и постепенный переходъ ихъ въ чисто-благотворительный институтъ. Въ этомъ отношеніи много говоритъ 11-я глава 1-го посланія къ Коринѳянамъ,—мѣсто считаемое въ отношеніи къ агапамъ классическимъ и отстоящее хронологически отъ показаній книги Дѣяній приблизительно на 25 лѣтъ Христіанское общество, теперь широко пополняемое новыми членами изъ язычниковъ главнымъ образомъ [2]), далеко понизилось въ своемъ нравственномъ уровнѣ. Та любовь, которая была прежде атмосферой, всецѣло охватывающей всю жизнь христіанъ теперь становилась для нихъ не всегда пріятной обязанностью, о которой Апостоламъ приходилось напоминать все чаще и чаще [3]). Въ частности, въ Коринѳѣ оскудѣніе любви стало также замѣтнымъ [4]) и это не могло не оказать своего пагубнаго вліянія на агапы Коринѳской Церкви какъ на выраженіе именно взаимной любви. И дѣйствительно—агапы,—до сихъ поръ идеальное выражніе общенія членовъ Церкви, теперь

---

[1]) Дѣян. 3, 41. 47; 4, 4; 5, 14. 42 и др.

[2]) Римл. гл. 10; 11, 7—11.

[3]) 1 Петр. 2, 9; 3, 8; Іак. 3, 13; Римл 15, 16; 1 Кор. 16, 1—3; 2 Кор. 9, 1; Гал, 2, 10; 1 Сол. 5, 21; 2 Сол. 3, 13; Евр. 13, 1—2. 16 и др.

[4]) 1 Кор. 13. 1—2.

становятся благовиднымъ предлогомъ и средствомъ къ проявленію сухого и черстваго эгоизма. Вмѣсто того, чтобы благоговѣйно и въ тишинѣ собираться для вкушенія,—вмѣсто того, чтобы испытывать себя къ достойному принятію евхаристіи, коринѳяне начали заботиться исключительно о томъ, чтобы чувствовать себя физически сытыми, не смотря на такое же стремленіе другихъ и иногда въ ущербъ ему. Каждый стремился возможно скорѣе (11, 21 ст.) съѣсть то, что имъ принесено изъ дому, оправдываясь тѣмъ, что ему, голодному, „ждать не по силамъ“ [1]). Слѣдствіемъ этого было то, что „иной бываетъ голоденъ, а иной упивается“ [2]). По мнѣнію Неандера [3]), такое извращеніе первоначальнаго смысла агапъ было результатомъ вліянія и язычниковъ Коринѳа. Апостолъ, разсматривая это явленіе, какъ болѣзнь Церкви, предлагаетъ средства къ возстановленію смысла и значенія искаженнаго обычая: развѣ у васъ нѣтъ домовъ на то, чтобы ѣсть или пить? Или пренебрегаете Церковь Божію и унижаете неимущія? Что сказать вамъ? Похвалить ли васъ за это? Не похвалю“ [4]).

Г. Батиффоль, разсматривая и индивидуально истолковывая этотъ текстъ, приходитъ къ одному выводу: „вопросъ объ агапахъ въ Новомъ Завѣтѣ не существуетъ“ [5]). Онъ говоритъ: „Св. Павелъ желаетъ, чтобы болѣе строгая благопристойность царствовала среди собиравшихся христіанъ: мужчина не долженъ имѣть на головѣ покрывала, женщина—наоборотъ—должна носить покрывало (XI, 4—16). Они не должны искать случая ѣсть и пить вмѣстѣ. Господь установилъ торжественный обрядъ чаши и хлѣба: „Всякій разъ, когда вы ѣдите хлѣбъ сей и пьете чашу сію, смерть Господню возвѣщаете, доколѣ Онъ пріидетъ“.

---

[1]) Hausrath. Neutestamentliche Zeitgeschichte, 1-er Theil; 152 s. München. 1879.

[2]) 21 ст.

[3]) Geschichte der Pflanzung und Leitung christl. Kirche durch die Apostel. Hamburg. 1838. 1-er Band 2-te Auflage. S. 322.

[4]) 22 ст.

[5]) Op. cit. 284 p.

И не должно ѣсть хлѣбъ этотъ и пить эту чашу недостойно, боясь отвѣтственности тѣла и крови Господа: слѣдуетъ „разсуждать о тѣлѣ Господнемъ“ *(διακρίνων τὸ σῶμα)*. Совмѣстно христіане не имѣютъ дѣла до насыщенія: а если кто голоденъ, пусть ѣстъ дома, чтобы собираться не на свое осужденіе (XI, 34). Таково правило. Но оно не имѣло практическаго значенія для Коринѳянъ: вы собираетесь, но не для того, чтобы вкушать вечерю Господа. Ибо всякій поспѣшаетъ прежде другихъ ѣсть свою пищу, такъ что иной бываетъ голоденъ, а другой упивается. Развѣ у васъ нѣтъ домовъ на то, чтобы ѣсть и пить? Или пренебрегаете Церковь Божію и унижаете неимущихъ? Что сказать вамъ? Похвалить ли васъ за это? Не похвалю (20—22 ст). Святой Павелъ не говоритъ Коринѳянамъ: когда вы будете собираться отнынѣ по той причинѣ, что существуетъ обычай соединять евхаристію съ общественной трапезой, пусть эта трапеза будетъ общественной на самомъ дѣлѣ и пусть всякій имѣетъ равную часть... Апостолъ не говоритъ ничего подобнаго. Онъ, напротивъ, выражаетъ такъ ясно, какъ только можно желать, что собираться для какого нибудь иного дѣла,—помимо евхаристическихъ чаши и хлѣба,—значитъ—презирать Церковь Божію, значитъ—дѣлать другое дѣло, а не—трапезу Господа (Апостолъ Павелъ противопоставляетъ *τὸ κοριακὸν δεῖπνον φαγεῖν* (XI, 20)—*τὸ ἴδιον δεῖπνον προλαμβάνειν* (21 ст). Тотъ, кто хочетъ ѣсть, потому что голоденъ, или пить, потому что жаждетъ, долженъ остаться у себя дома: развѣ вы не имѣете вашихъ домовъ, что бы ѣсть и пить? Нельзя и желать текста болѣе точнаго, чтобы опредѣлить“,—заключаетъ г. Батиффоль,—„что собранія христіанъ исключительно евхаристическія и что безпорядокъ несомнѣнно соединялся съ вечерей Господа.... Святый Апостолъ осуждаетъ не злоупотребленіе, онъ осуждаетъ самый принципъ“ [1]). Такимъ образомъ, г. Батиффоль допускаетъ, что разбираемый текстъ говоритъ объ агапахъ, но самыя агапы

[1]) Op. cit. 281—282 pp.

для него не есть явленіе нормальнаго порядка: онѣ,—ихъ существованіе,—были злоупотребленіемъ, противъ котораго такъ сильно и выступаетъ Апостолъ Павелъ. Оправдываетъ ли содержаніе текста предлагаемое на него толкованіе г. Батиффоля? Для насъ не важно установить здѣсь фактъ существованія общественныхъ трапезъ,—не важно потому, что, какъ мы видѣли, не отрицаетъ его и г. Батиффоль, но намъ необходимо выяснить отношеніе къ этимъ трапезамъ Св. Апостола, которое Батиффоль воплощаетъ въ фразу: „онъ осуждаетъ самый принципъ“. Прежде всего мы видимъ, что Апостолъ осуждаетъ только злоупотребленія, которыя сопровождали трапезы. Указывая со скорбью на то, что „иной бываетъ голоденъ, а другой упивается“, онъ хочетъ, чтобы этого впередъ не было, чтобы кушанья распредѣлялись ровно, чтобы и въ этомъ отношеніи всегда сохранялась справедливость. Но желать приличія при трапезѣ, еще не значитъ—протестовать противъ самой трапезы, это—значитъ желать только, чтобы совершеніе трапезы стояло на высотѣ нравственныхъ требованій. Другими словами,—Апостолъ желаетъ, чтобы агапы сохранили свой первоначальный смыслъ и значеніе,—быть внѣшнимъ проявленіемъ внутренняго настроенія. И если бы Апостолъ стремился уничтожить самую трапезу, развѣ онъ не направилъ бы прямо противъ нея своего порицанія? Принимая толкованіе г. Батиффоля, придется признать, что Апостолъ не сумѣлъ или не пожелалъ прямо выразить своей мысли. Но, конечно, Апостолъ говоритъ, какъ и всегда, здѣсь то, что хотѣлъ сказать и у положенія г. Батиффоль въ силу этого нѣтъ достаточныхъ основаній для того, чтобы быть коррективомъ къ тексту Апостольскаго посланія. Допустимъ, что г. Батиффоль правъ, но тогда съ какой же цѣлью Апостолъ порицаетъ то, что каждый спѣшитъ прежде, чѣмъ другіе, съѣсть свою пищу (*τὸ ἴδιον δεῖπνον προλαμβάνει ἐν τῷ φαγεῖν*—ст 21) и убѣждаетъ Коринѳянъ ждать другъ друга, когда они собираются на вечерю [1]), то есть, не на-

1) Ст. 33.

рушать общественнаго характера трапезы, не дѣлать изъ нея ряда частныхъ вкушеній по эгоистическимъ мотивамъ. И убѣждаетъ по тѣмъ основаніямъ, что праздновать совершеніе общественной трапезы такъ, какъ праздновали коринѳяне, не значитъ—совершать вечерю Господа. Не значитъ потому, что то единство и равенство, которыя проявляются чрезъ участіе въ евхаристіи, не могутъ служить опредѣляющимъ моментомъ общественной трапезы коринѳянъ. Апостолъ, дѣйствительно, „противополагаетъ *τὸ κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν* (XI, 20)—*τὸ ἴδιον δεῖπνον προλαμβάνειν* (—21 ст)“, но это противоположеніе, вопреки Батиффолю, имѣетъ свое глубочайшее оправданіе въ томъ нарушеніи христіанскаго принципа любви, которое замѣтило его отеческое око на общественныхъ трапезахъ: „трапеза Господа“ и „собственная трапеза“ по характеру своему, приданному имъ въ Коринѳѣ, не только противоположны, но одна отрицаетъ другую [1]). Эрмони [2]), разбирая текстъ II-й главы посланія къ Коринѳянамъ, говоритъ, что Апостолъ, быть можетъ, хочетъ отмѣтить, что христіане собираются „единственно для участія въ общественной трапезѣ и воздерживаются отъ евхаристіи“, хотя онъ и не настаиваетъ на такомъ предположеніи. Далѣе Апостолъ говоритъ: „развѣ у васъ нѣтъ домовъ, чтобы ѣсть и пить“, ѣсть и пить такъ, какъ вы предпочитаете это дѣлать на общественныхъ трапезахъ. „Или презираете Церковь Божію (которая есть символъ единства и любви) и унижаете неимущихъ (не позволяя имъ принять участіе въ вашихъ собственныхъ трапезахъ)? Теперь—позволяютъ ли эти слова смотрѣть на агапы, на которыхъ бѣдные приводятся въ замѣшательство богатыми, какъ на злоупотребленіе? Эти бѣдные не испытывали стыда только тогда, когда агапы сохраняли свое символическое значеніе“ [3]). Наконецъ, Апостолъ совѣтуетъ Коринѳянамъ ожидать другъ друга, когда они соби-

1) Ср. 1 Кор. 10, 21.
2) Op. cit. p. 11.
3) Ermoni. op. cit. p. 12.

раются на вечерю. И этотъ совѣтъ ясно указываетъ, что Апостолъ имѣетъ въ виду—и на будущее время—не одну только евхаристію. Тѣмъ болѣе, что совершеніе евхаристіи было дѣломъ всегда цѣлой Церкви и никогда не составляла предмета заботы отдѣльныхъ индивидумовъ. Но если такъ, то и убѣжденія Апостола не должны имѣть мѣста въ его посланіи и не имѣютъ смысла. Ясно, что рядомъ съ евхаристіей существовали общественныя трапезы. И Апостолъ, убѣждая коринѳянъ ждать другъ друга, не отмѣняетъ, не осуждаетъ „самый принципъ“ трапезъ, но, желая благопристойности и высокой нравственности отечески-предусмотрительно прибавляетъ: „если кто голоденъ, пусть ѣстъ дома, чтобы не собираться вамъ на осужденіе“. Что касается внѣшней формы изложенія избираемаго текста посланія то характеренъ здѣсь 33-й стихъ, гдѣ выраженіе „собираясь на вечерю—εἰς τὸ φαγεῖν—имѣетъ общій характеръ, означая вкушеніе вообще, слѣдовательно, простую трапезу и не имѣя спеціально отношенія къ евхаристіи; другими словами, Апостолъ не употребляетъ здѣсь спеціальнаго термина, который всегда бы прилагался къ евхаристіи. Итакъ, первое посланіе къ Коринѳянамъ свидѣтельствуетъ за то, что агапы существовали какъ нормальное явленіе въ жизни коринѳской Церкви. И столь же ясно оно свидѣтельствуетъ и о томъ,—другой сторонѣ вопроса объ агапахъ,—что агапы тѣсно соединялись съ евхаристіей. Это вполнѣ ясно открывается изъ обозначенія общественной трапезы—„вечерей Господа“ [1]),—тѣмъ спеціальнымъ терминомъ, обозначающимъ евхаристію, котораго, какъ выяснено, не хватаетъ въ 33-мъ стихѣ. И помимо этого, Апостолъ прямо говоритъ объ евхаристіи [2]). Если онъ не отмѣчаетъ соединенія и порядка этого соединенія евхаристіи и агапъ, то по вполнѣ понятной причинѣ: это соединеніе было фактомъ хорошо извѣстнымъ, для членовъ Коринѳской Церкви, въ силу чего не

1) 20 ст.
2) Ст. 27—29.

было никакой нужды говорить объ этомъ [1]). И Апостолъ регламентируетъ эту трапезу,—агапы въ связи съ евхаристіей, не въ прямой формѣ, но косвеннымъ путемъ,—путемъ упрековъ. Эти-то упреки яснѣе всего и показываютъ, что агапы не были орудіемъ и средствомъ общественнаго удовольствія, что онѣ не были простымъ удовлетвореніемъ голода алчущихъ: „Если вы злоупотребляете агапами,—какъ бы такъ говоритъ Апостолъ,—если вы не проявляете взаимной любви, то для васъ становится нравственно невозможнымъ приступить къ „вечери Господа", то есть, такой, которая, замыкается высшимъ объединеніемъ въ таинствѣ причащенія. Подобный характеръ агапы ведетъ къ тому, что собраніе будетъ на осужденіе". Такимъ образомъ, агапы соединяясь съ евхаристіей, представляли собою точное воспроизведеніе Тайной вечери, когда Апостолы также приступили къ евхаристіи уже „по вечери", послѣ насыщенія [2]). Этотъ выводъ, подкрѣпляемый разборомъ текста посланія, какъ извѣстно, противорѣчитъ словамъ Іоанна Златоуста, который утверждаетъ слѣдующее: „вѣрующіе, изъ которыхъ были одни богаты, а другіе бѣдны, хотя не отдавали всего своего имущества на общую пользу, однако въ установленные дни по обычаю учреждали общіе столы и, по окончаніи собранія и причащенія таинъ, сходились всѣ на общее пиршество, при чемъ богатые приносили яства, а бѣдные и ничего не имѣющіе были приглашаемы ими и такимъ образомъ, вкушали всѣ вмѣстѣ" [3]). Блаженный Августинъ,—представитель Западной Церкви, полагая, что первоначально прежде совершалась вечеря, думаетъ, что причащеніе послѣ вечери было запрещено еще самимъ Апостоломъ Павломъ во время того посѣщенія имъ церкви Коринѳской, которое онъ обѣщалъ тотчасъ же послѣ обличенія безпорядковъ на агапахъ: „про-

1) Ср. Keating. op. cit. 47 p.

2) *μετὰ τὸ δειπνῆσαι.* 1 Кор. 11, 25; Лк. 22, 20 сравн. *ἐσθιόντων αὐτῶν.* Мр. 14, 22; Мѳ. 26, 26.

3) 27 бес. на 1 Кор. рус. перев. 226 стр. ср. epist. 125 и толков. блаж. Ѳеодорита на 1 Кор. patr. graec. t. 82, pag. 316.

чее устрою, когда пріиду“ [1]). Въ письмѣ къ Іаннуарію онъ говоритъ: „вполнѣ извѣстно то, что ученики, въ первый разъ принявшіе Тѣло и Кровь Господа, приняли оныя не постясь (non jejunios). Но должно ли поэтому порицать всю Церковь за то, что въ ней всегда таинство принимается прежде всякой пищи? Ибо то угодно было Духу Святому, чтобы въ честь самаго великаго таинства уста христіанъ прежде принимали тѣло Господне, и потомъ уже постороннюю (exteri) пищу; посему-то этотъ обычай и держится во всей вселенной. И то, что Господь послѣ вкушенія (postcibos) преподалъ ихъ, не должно быть основаніемъ для братіи приступать къ принятію таинства послѣ обѣда или ужина, или, подобно тѣмъ, которыхъ обличаетъ и исправляетъ Апостолъ, смѣшивать оное съ собственными трапезами (mensis suis ista miscere)... Спаситель не заповѣдалъ, въ какомъ порядкѣ должно совершать таинство, но предоставилъ это апостоламъ, чрезъ которыхъ Онъ хотѣлъ управлять Церковію“ [2]). Омѣненіе первоначальнаго порядка совершенія агапъ и евхаристіи и было, по блажен. Августину, однимъ изъ проявленій этой власти [3]). Насколько историчны подобнаго рода свидѣтельства,—мы послѣ выясненія текста посланія уже въ достаточной мѣрѣ можемъ судить, иначе—показанія вышеприведенныхъ Отцовъ и Учителей Церкви безусловно не имѣютъ исторической достовѣрности. Для насъ важно въ нихъ то, что существованіе показаній съ такимъ характеромъ и содержаніемъ является блестящимъ доказательствомъ относительной древности отдѣленія агапъ отъ евхаристіи. Даже для Іоанна Златоуста, „не смотря на всю его принципіальную свободу въ подобнаго рода вещахъ“, [4]) оказалось въ 387 году,—время происхожденія этого свидѣтельства,—

1) 1 Кор. 11, 34.

2) Epist. 54, 8. Migne, Patr. lat., t. 33, col. 203.

3) Ср. толков. на 1 Кор. 11, 20 блаж. Іеронима. Patr. lat. t. 30, col. 751.

4) Herzog-Hauck. Real-encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. I Band. 3 Auflage. Leipzig. 1896. S. 235.

оказалось психологически недопустимымъ существованіе при Ап. Павлѣ иного порядка вещей.

Зародыши вырожденія агапъ, дѣйствіе которыхъ такъ глубоко огорчало ап. Павла, продолжали развиваться и давать свои гибельные для этого учрежденія плоды. Посланія апостоловъ Іуды и Петра представляютъ собою въ этомъ отношеніи замѣчательное свидѣтельство. Для г. Батиффоля, послѣдовательно ведущаго доказательства своего тезиса, не остается никакого сомнѣнія, что эти посланія такъ же ровно ничего не говорятъ объ агапахъ, какъ и I-е посланіе къ Коринѳянамъ. Въ посланіи ап. Іуды онъ не видитъ агапъ. „Доказательство этого въ томъ, что второе посланіе св. Петра, которое зависитъ отъ посланія Ап. Іуды, воспроизводитъ это мѣсто безъ отношенія къ агапамъ... Забывая о томъ, что извѣстные манускрипты—даже такой важный, какъ Alexandrinus—не читаютъ въ текстѣ Ап. Іуды *ἀγάπαις*, по *ἀπάταις*: принимая *ἀγάπαις*, какъ чтеніе болѣе вѣроятное, и предполагая, что 2-е посл. св. Петра хочетъ сказать нѣчто иное, чѣмъ посланіе св. Іуды,—остается спросить себя,—означаетъ ли терминъ Іуды—*ἀγάπαις* необходимымъ образомъ—обѣдъ. Но Іуда употребляетъ два раза (2 и 21 ст.) слово *ἀγάπη* такъ, какъ употребляетъ *ἀγαπητοί* и *ἠγαπημένοι*—въ смыслѣ любовь и возлюбленные. Мы замѣчаемъ выразительное употребленіе единственнаго числа вмѣсто множественнаго: онъ говоритъ *δόξας* (ст. 8) вмѣсто *δοξαν* и *αἰσχύνας* (ст. 13) вмѣсто *αἰσχυνην*. Но этимъ мѣсто, гдѣ хотятъ отыскать агапы, обусловливается къ такой передачѣ: „они—подводные камни для вашей любви“. Эразмъ переводитъ: in dilectionibus vestris или inter charitates vestras“ [1]). Все это, по указанію г. Батиффоля, говоритъ не въ пользу стремящихся отыскать здѣсь безпорядки на агапахъ. Мы, дѣйствительно, убѣждаемся, что слово *ἀγάπη* встрѣчаясь у LXX и въ другихъ переводахъ Ветх. Завѣта, почти всегда употребляется въ смыслѣ „любви“. Сохраняетъ это слово свой смыслъ и у Филона, у котораго

1) Batiffol. op. cit. 283—284 pp.

оно встрѣчается одинъ разъ [1])—точно такъ же и въ Нов. Завѣтѣ [2]). Исключеніе,—единственное въ своемъ родѣ, составляютъ тексты разбираемыхъ посланій. Что же можетъ дать историку агапъ силу прямо утверждать, что это мѣсто является именно исключеніемъ? Въ этомъ отношеніи имѣютъ громадное значеніе, какъ памятники историческаго характера, версіи текстовъ. Эти версіи суммаризованы Тишендорфомъ [3]): ихъ свидѣтельство, хотя и не единодушное, рѣшительно склоняется въ сторону пониманія слова *ἀγάπαις* въ смыслѣ вечерей любви,—агапъ. „Какъ бы ни могли быть оспариваемы эти версіи по своимъ датамъ, какъ бы онѣ индивидуальны ни были, какъ бы далеки онѣ ни были отъ опоры на вполнѣ критическій базисъ,—ихъ собраніе свидѣтельствуетъ о мѣстномъ и традиціонномъ пониманіи этого слова“ [4]). Что касается частнѣе посланія св. Іуды, то чтеніе *ἀγάπαις* принимаютъ древнѣйшіе унціальные манускрипты—sinaiticus (4 в. или нач. 5 в.), Vaticanus (4 в.), Mosquensis (9 в.), Angelicus (9 вѣк.), Vulgata (4 в.), versiones: sahidica, memphitica, syriaca и другія читаютъ epulis—такъ, какъ на поляхъ нѣкоторыхъ греческихъ текстовъ; versiones armenica и aethiopica, codex Ephraemi (5 в.) согласно читать также; блаж. Августинъ читаетъ—dilectionibus [5]). Переходя къ тексту второго посланія Апостола Петра, мы, какъ видѣли, встрѣчаемся съ „воспроизведеніемъ этого мѣста безотносительно къ агапамъ“. Дѣйствительно, оно читается такъ: *„σπίλοι καὶ μῶμοι ἐντρυφῶντες ἐν ταῖς ἀπάταις αὐτῶν συνευωχούμενοι ὑμῖν“* [6]). Но для епископа Лайтфута чтеніе *ἀπάταις* „есть очевидная ошибка“ [7]). И дѣйствительно—тексты въ употребленіи того или другого слова раздѣляются: слово *ἀπάταις*

---

1) Deus immut. § 14.
2) The Guardian. December 24. op. cit., p. 1853.
3) Novum Testamentum. Lipsiae. 1872. Vol. II. Pp. 309 et 356.
4) The Guardian. op. cit. not 5.
5) Тишендорфъ. op. cit. loc. cit
6) 2 Петр. 2, 13.
7) Lightfoot. The apostolic Fathers. Part II. 2-nd edition. London 1889 313 p Ср того же автора—Ignat Smyrn. p. 100.

находится въ codices—Sinaiticus, Alexandrinus (5 в.). Ephraemi (5 в.) Mosquensis, Angelicus, Porphyrianus (9 в.), versiones—memphitica, syriaca posterior и у блажен. Іеронима (ad Iovinian.); тогда какъ слово ἀγάπαις принимаютъ: въ исправленномъ видѣ Alexandrinus, Vaticanus, текстъ Вульгаты, versiones—aephiopica (IV—VI вв.), syriaca—Peschito (конца II в.), sahidica [1]). Несомнѣнно, что игнорировать, какъ это дѣлаетъ г. Батиффоль, приведенныя версіи—невозможно. H Spitta предлагаетъ видѣть въ агапахъ разбираемыхъ текстовъ агапы не великой церкви, но обличаемыхъ Апостолами лжеучителей [2]). Какъ бы то ни было, агапы постепенно и неуклонно шли къ раздѣленію отъ евхаристіи: безчинства, котор. становились на нихъ почти постояннымъ явленіемъ, не могли не побуждать наиболѣе благочестивыхъ и нравственныхъ членовъ церкви къ охраненію отъ нихъ, по крайней мѣрѣ,—Евхаристіи, святость которой такъ оскорблялась. И это тѣмъ болѣе, что дурной примѣръ языческихъ общественныхъ трапезъ [3]) и, съ другой стороны, еретики привели агапы до такой степени паденія, что, напр., у николаитовъ онѣ потеряли всякое отличіе отъ языческихъ трапезъ въ ихъ наихудшемъ проявленіи [4]).

## § 2.

Перейдя за границы Новаго Завѣта, мы прежде всего встрѣчаемся съ очень древнимъ [5]) памятникомъ

---

1) Тишендорфъ loc. cit. cp. Scrivener. A plain introduction to the criticism of the New Testament. Edit. 4. London. 1894.

2) Spitta. op cit. S. 306.

3) Dio Cass. LXX, 6; Varro, De re rustica III cap.

4) Апокал. 2, 14. 20; 3, 1—6; 3, 14—22 ср. Еф 5, 18; Гал. 5, 21: 1 Петр. 4, 3. 8—9; Римл 13, 13 и под.

5) „Διδαχὴ написано прежде посланій Апост Павла (Sabatier), прежде 70 года (Munchen u Cornely), послѣ разрушенія Іерусалима (Bestmann), отъ 80 до 100 или 120 года (Funk, Zahn, Petersen, Langen, Aberle, Lechler, Bickell, Caspari, Massebieau, Ménégoz, Romestin, Farrar, Lightfoot, Wordsworth, Spence, Potwin, Hitchcock, Schaff), въ 70—10 (Chiapelli), отъ 120 до 165 для первой части и отъ 150 до 160 для 2-й (Bonet-Maury), отъ 133 до 165 (Volk-

церковно-исторической письменности съ *Διδαχὴ τῶν δώδεκα Ἀποστόλων*, подвергающимся въ своемъ отношеніи къ агапамъ всестороннимъ и многоразличнымъ толкованіямъ. Эти обсуждаемыя 9 и 10 главы читаются слѣдующимъ образомъ:

9 гл. Что же касается евхаристіи, благодарите такъ. 2. Прежде о чашѣ: Благодаримъ Тебя, Отецъ нашъ, за святую лозу Давида, Отрока Твоего, которую Ты явилъ намъ чрезъ Іисуса, Отрока Твоего. Тебѣ слава во вѣки! 3. Относительно же преломляемаго хлѣба: Благодаримъ Тебя, Отецъ нашъ, за жизнь и вѣдѣніе, которыя Ты явилъ намъ чрезъ Іисуса, Отрока Твоего. Тебѣ слава во вѣки! 4. Какъ сей преломляемый хлѣбъ былъ разсѣянъ на холмахъ, и, будучи собранъ, сталъ единымъ, такъ да будемъ соединена Церковь Твоя отъ концовъ земли въ царство Твое, потому что Твоя есть слава и сила чрезъ Іисуса Христа во вѣки. 5. Да никто не вкушаетъ и не пьетъ отъ вашей евхаристіи, кромѣ крещеныхъ во имя Господне, ибо и относительно сего сказалъ Господь: не давайте святыни псамъ.

10 глава. Послѣ же насыщенія благодарите такъ: 2. Благодаримъ Тебя, Отче Святый, за святое имя Твое, которое Ты вселилъ въ сердцахъ нашихъ, и завѣдѣніе и вѣру и безсмертіе, которыя Ты явилъ намъ чрезъ Іисуса, Отрока Твоего; Тебѣ слава во вѣки. 3. Ты, Владыко Вседержитель, сотворилъ все ради имени Твоего, пищу же и питіе Ты далъ людямъ въ наслажденіе, дабы они благодарили Тебя; а намъ милостиво даруй духовную пищу и питіе и жизнь вѣчную чрезъ Отрока Твоего. 4. Прежде всего благодаримъ Тебя, потому что Ты всемогущъ. Тебѣ слава во вѣки! 5. Помяни, Господи, Церковь Твою, избавь

---

marr), отъ 190 до 200 (Coterill), въ 5 или 6 столѣт. (Nelson) или нѣсколько позднѣ"—Iacquier—op. cit. 89 p. Самъ Iacquier думаетъ, что *Διδαχὴ* написано во 2-й половинѣ 1-го столѣтія, вѣроятно между 60 и 80 годами, 97 р. Сравн. изъ русск. изслѣдованій Карашева „О новооткрытомъ памятникѣ"—„Ученіе 12 апостоловъ". М. 1896. 61 стр., гдѣ памятникъ относится къ 96—102—117 годамъ христіанской эры.

ее отъ всякаго зла и усоверши ее въ любви Твоей, и собери ее отъ 4-хъ вѣтровъ, освященную, въ царство Твое, которое Ты уготовалъ ей. Ибо Твоя есть сила и слава во вѣки! 6. Да пріидетъ благодать и да прейдетъ міръ сей. Осанна Сыну Давидову! Если кто святъ, пусть приступитъ, а если нѣтъ, пусть покается. Маранъ—аѳа. Аминь. 7. Пророкамъ же позвольте благодарить, сколько они желаютъ". Въ этихъ молитвахъ одни изъ ученыхъ изслѣдователей *Διδαχὴ* хотятъ видѣть указаніе только на евхаристію, другіе только агапы и, наконецъ, Зьи усматриваютъ здѣсь композицію агапъ и евхаристіи. Этимъ дѣло истолкованія *Διδαχὴ* не ограничивается: нѣкоторые изъ ученыхъ послѣдней категоріи считаютъ, что въ первенствующей Церкви не существовало ни евхаристіи, ни агапъ, какъ двухъ отдѣльныхъ и различныхъ по характеру институтовъ; по ихъ мнѣнію, существовала только одна трапеза, совершавшаяся въ воспоминаніе Господа Іисуса, при чемъ эти ученые думаютъ, что указанныя спорныя главы *Διδαχή* представляютъ собою лучшее доказательство ихъ догадки [1]). Несомнѣнно для того, чтобы судить о правильности любого изъ этихъ толкованій, необходимо детальнѣе познакомиться съ каждымъ изъ нихъ.

Такъ—прежде всего—г. Батиффоль, сторонникъ перваго воззрѣнія, направляясь противъ Функа [2]), задаетъ вопросъ: если вѣрные „насыщались" агапами, то почему въ молитвѣ *μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι* содержится благодареніе за „духовную пищу и питіе и жизнь вѣчную", то есть, содержатся такія выраженія, которыя самъ Функъ относитъ къ евхаристіи? [3]) Что касается замѣчанія: „всякій пророкъ, назначающій въ духѣ трапезу (для бѣдныхъ), не вкушаетъ отъ нея,

1) Goltz. Das Gebet in der ältesten Christenheit. Leipzig. 1901; Spitta (Friedrich): 1) Zur Geschichte... op. cit. und 2) Die Abendmahlsgebete aus der „Lehre der 12 Apostel" und die Schlussacte des evangelischen Hauptgottesdienst" in Zeitschrift für practische Theologie. 1886. Ss. 313—392.

2) Patres apostolici. Tübingen. 1901. I t., p. 22.

3) Op. cit. 285 p.

иначе онъ лжепророкъ“ [1]), то его общій смыслъ проясняется для г. Батиффоля чрезъ сближеніе этого мѣста съ тѣмъ, которое находится въ памятникѣ нѣсколькими строками ниже: „если кто скажетъ въ духѣ, дай мнѣ денегъ или чего-либо, не слушайте его, но если онъ потребуетъ для подаянія другимъ нуждающимся, то да никто не осудитъ его“ [2]). И для него становится вполнѣ очевиднымъ, что „эта трапеза не болѣе литургична (cette table n'est pas plus liturgique), чѣмъ эти деньги, почему нельзя видѣть здѣсь чего-либо другого, какъ только милостыню“ [3]). Вотъ почему въ *Διδαχὴ* „нѣтъ никакого слѣда агапъ“ [4]). Должно замѣтить, что такая аргументація г. Батиффоля вызываетъ у его соотечественника—г. Ладэза [5]), улыбку который съ своей стороны полагаетъ, что эти главы *Διδαχὴ* свидѣтельствуютъ только и исключительно объ агапахъ. Въ этомъ отношеніи съ нимъ вполнѣ согласенъ и Эрмони, восхищающійся его трудомъ по истолкованію этихъ главъ [6]). Доказательства того и другого сводятся къ слѣдующему: 1) „Весь міръ согласенъ, что 14 и 15 главы *Διδαχὴ*, трактуютъ конечно, объ евхаристіи. Если разсматривать молитвы 9 и 10 главъ, какъ молитвы евхаристическія, то является необходимость допустить, что *Διδαχὴ* повторяется и дважды трактуетъ объ одномъ и томъ же предметѣ [7]). 2) Терминологія этихъ главъ не имѣетъ ничего техническаго; здѣсь не встрѣчается ни одного изъ тѣхъ евхаристическихъ выраженій, которыя употребляютъ 14 и 15 главы. Эти выраженія—*κυριακὴ δὲ Κυρίου*,—14, 1; *συναχθέντες, προεξομολογησάμενον τὰ παραπτώματα ὑμῶν*,—ibid; *θυσία*—XIV, 1—3; *χειροτονήσατε οὖν ἑαυτοῖς ἐπισκόπους καί διακόνους ἀξίους τοῦ Κυρίου*,—XV, I; *λειτουργοῦσι καί αὐτοὶ την λειτουργίαν*,—ibid. Ясно,

1) XI, 9.
2) XI, 12.
3) Op. cit. 286 p.
4) 285 p.
5) Ladeuze op. cit. 340 p.
6) Ermoni op. cit. 18 p. not.
7) Ermoni 19 p.; Ladeuze 340—341 pp.

что епископы и діаконы присутствовали при совершеніи евхаристіи; никакого упоминанія объ этихъ должностяхъ въ 9—10 главахъ не содержится. [1])3) Преломленіе хлѣба *(κλάσμα)*, о которомъ говорятъ 3 и 4-й стихи 9-й главы, не есть, искючительно Евхаристическій актъ. „Еще въ 3-мъ вѣкѣ,—въ канонахъ Ипполита,—преломленіе хлѣба было существенной частью агапъ“ безъ всякаго отношенія ихъ къ евхаристіи. „Первые христіане изначала и долгое время сохраняли обычай начинать свои ежедневныя трапезы этимъ хорошо имъ знакомымъ актомъ“ [2]). 4) Аргументъ, который извлекаютъ изъ употребленія разбираемымъ памятникомъ слова *εὐχαριστία*, „не болѣе солиденъ“. „Во всемъ Новомъ Завѣтѣ это слово употреблено 15 разъ и 15 разъ въ этимологическомъ смыслѣ благодаренія [3]). Мы не можемъ придавать ему другого смысла въ нашемъ документѣ. Евхаристія—это формула благодаренія, произносимая надъ чашей и хлѣбомъ или, употребляя метафору—тотъ хлѣбъ и то вино, надъ которыми произносится благодареніе.....“ [4]). 5) Но,—продолжаютъ,—говоритъ далѣе Ладэзъ [5]),—„не ясно-ли по формулѣ, которая читается здѣсь, что возносится благодареніе за Христа, Который имѣетъ быть принятымъ въ таинствѣ: „благодаримъ Тебя за святую лозу Давида, Отрока Твоего, которую Ты явилъ намъ чрезъ Іисуса, Отрока Твоего [6])?“ „Но почти невозможно прилагать ко Христу изреченіе: „святая Лоза Давида“, потому что въ такомъ случаѣ получится родъ тавтологіи: „мы благодаримъ Тебя за Христа (святую лозу Давида), потому что Ты позналъ насъ чрезъ Христа, Отрока Твоего“; тѣмъ болѣе, что, если придержаться параллелизма—IX, 3 и X, 2, гдѣ говорится о „жизни“, „знаніи“ и „безсмертіи“, по необходимости слѣдуетъ заключить, что и

1) Ermoni 19—20 pp.; Ladeuze 342 p.
2) Ladeuze 343 p.
3) Ср. Jacquier op cit 123 p.
4) Ladeuze 344 p.; Ermoni 23, 24 pp.
5) 344 p.
6) IX, 2.

формула „святая лоза Давида“ означается даръ этого рода“ [1]). „Не будетъ ли это, какъ думаютъ многіе, Христіанская Церковь?“ [2]). 6) Что касается другого мѣста, внушающаго мысль объ евхаристіи; „Ты... пищу и питіе далъ людямъ въ наслажденіе, дабы они благодарили Тебя; а намъ милостиво даруй духовную пищу и питіе и жизнь вѣчную чрезъ Отрока Твоего“, [3]) то оно кажется обоимъ авторамъ „еще менѣе убѣдительнымъ“. „Эти выраженія не указываютъ исключительно на тѣло и Кровь Христа, напр.— 1 Кор. X, 34; въ силу своей неопредѣленности въ силу того, что они не сопровождаются членомъ, эти выраженія могутъ относиться къ дарамъ о которыхъ говорится выше—IX, 3; X, 2“ [4]). 7) „Въ первомъ стихѣ 10-й главы мы читаемъ: *μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι*. Можно ли на самомъ дѣлѣ назвать евхаристію „насыщеніемъ“? Эти слова весьма подходятъ къ трапезѣ, они не могутъ быть приложимы къ принятію Тѣла и Крови Іисуса Христа безъ того, чтобы авторъ не сдѣлалъ ужаснаго надрыва своей фантазіи“ [5]). 8) XI, 9 бросаетъ новый свѣтъ на этотъ предметъ: „всякій пророкъ“, говорится тамъ,—„назначающій трапезу въ духѣ, не долженъ вкушать отъ нея, иначе онъ ложный пророкъ“. Эта трапеза можетъ быть только той, о которой говорится въ IX—X главахъ; иначе является затрудненіе: видно, что пророкамъ запрещается участвовать въ этой трапезѣ; но если трапеза означаетъ евхаристію, то въ ней, наоборотъ, никогда не запрещалось участвовать пророкамъ“ [6]). „Безъ сомнѣнія“,— замѣчаетъ Ладэзъ и съ нимъ Эрмони,—„эти выраженія, которыя мы обозрѣли, могутъ быть приложены къ евхаристіи. Но мы никакъ не можемъ вложить въ нихъ евхаристическій смыслъ—въ мѣстахъ, которыя занимаютъ насъ. Все это можетъ быть приложено къ

1) Ermoni 24 p.; Ladeuze 345—346 pp.
2) Ladeuze 345 p.
3) X, 3.
4) Ermoni 25 p.; Ladeuze 346 p.
5) Ermoni 19 p.
6) ibid 20 p.

освященію обыкновенной трапезы. Также и авторъ 7-ой книги (25—26 гл.) Апостольскихъ Постановленій, который сдѣлалъ эти молитвы молитвами евхаристическими, принужденъ былъ для этого исправить ихъ. Прежде всего онъ опускаетъ благодареніе надъ чашей (IX, 2),—онъ не болѣе, чѣмъ мы, знаетъ Христа въ „святой лозѣ Давида". И въ слѣдующую формулу онъ вставляетъ краткое описаніе жизни Спасителя и прибавляетъ потомъ слѣдущія характерныя слова: „еще благодаримъ, Отче нашъ, о честнѣй крови Іисуса Христа, изліянной за ны, и о честнѣмъ тѣлеси, егоже и вмѣстообразная сія совершаемъ, Ему чиноположившу намъ возвѣщати смерть Его" [1]). Въ слѣдующей главѣ тотъ же авторъ предпосылаетъ молитвѣ, читаемой послѣ всей церемоніи,—слова *μετὰ δὲ τὴν μετάληψιν* замѣняя выраженіе *Διδαχὴ*: *μετὰ δὲ ἐμπλησθῆναι*, которое,—надо сознаться, почти непонятно, если мы допустимъ здѣсь таинство. Наконецъ, въ этой же заключительной молитвѣ онъ вводитъ новый намекъ на кровь и смерть Христа: „Самъ и нынѣ помяни святую Твою Церковь сію, юже стяжалъ еси честною Кровію Христа Твоего" [2]). Что касается остальныхъ немногихъ доказательствъ Ладэза [3]), то ихъ можно оставить,—можно потому, что они страдаютъ ненаучностью, объясняя болѣе раннее при помощи болѣе поздняго,—*Διδαχὴ* при свѣтѣ данныхъ, сообщаемыхъ Канонами Ипполита.

Спрашивается теперь, какъ же мы должны отнестись къ этимъ двумъ противорѣчивымъ взглядамъ и ихъ доказательствамъ Анализъ текста и критика аргументаціи остаются какъ и всегда, единственнымъ путемъ къ болѣе правильному пониманію спорныхъ главъ *Διδαχὴ*.

Обращаясь сначала къ первому доказательству Эрмони и Ладэза своего воззрѣнія, мы спрашиваемъ,

---

1) Рус. перев. І. Н. Казань. 1864. 225 стр.

2) Апост. Пост. VII, 26 ср. *Διδαχη* X, 5, Ladeuze 346 p.; Ermoni 25—26 pp.

3) Op. cit. 348—349 pp.

дѣйствительно-ли Διδαχὴ повторяется, когда, повидимому, говоритъ объ одномъ и томъ же предметѣ дважды? И на этотъ вопросъ ходъ мыслей разбираемаго памятника заставляетъ насъ отвѣтить отрицательно. Διδαχὴ описываетъ богослуженіе, — допустимъ,—агапы и евхаристію,—это описаніе занимаетъ 9 и 10 главы. Вполнѣ естественно и понятно, оно перерывается рѣчью о совершителяхъ этого богослуженія, объ отношеніи къ нимъ членовъ Церкви и пр.,—11—13 главы. И, наконецъ, говоритъ о времени совершенія этого богослуженія, намѣчаетъ вкратцѣ его обстановку, словомъ дополняетъ то, что было сказано раньше и чего не позволилъ сказать отмѣченный перерывъ. Вслѣдствіе такого пониманія Διδαχὴ, 14-я глава является естественнымъ и необходимымъ для полноты свѣдѣній о богослуженіи продолженіемъ 9-й главы и не есть не только безцѣльное, а и какое бы то ни было повтореніе. И при этомъ,—что весьма важно,—то, о чемъ говорилось въ 9-й главѣ, то есть, евхаристія,—ясно и положительно квалифицируется, какъ жертва,—θυσία [1]).

Текстъ Διδαχὴ — далѣе — настойчиво предлагаетъ намъ выраженія—εὐχαριστέω, εὐχαριστία, ποτήριον, ἁγιά ἄμπελος, κλάσμα. „Все это можетъ быть приложимо къ освященію обыкновенной трапезы“. Но пусть литургическій словарь формировался медленно, пусть слова эти только впослѣдствіи получили свой исключительный смыслъ, придаваемый имъ теперь въ силу привычки,—эти слова, не смотря на то, всегда имѣли отношеніе прежде всего къ евхаристіи и изначала стояли въ самой тѣсной связи съ нею [2]). Кромѣ этого нужно думать, что ко времени появленія на свѣтъ Διδαχὴ, по крайней мѣрѣ, за словомъ Εὐχαριστία уже окончательно установился его специфическій смыслъ [3]). И если быть послѣдовательнымъ, необходимо истол-

---

1) XIV, 1. 2. 3. Этого вполнѣ достаточно для того, чтобы не согласиться и оставить въ сторонѣ мнѣніе Goltz'a и Spitt'ы.

2) Cp. Goltz op. cit. s. 209.

3) Jacquier op. cit. 205—206 pp.

ковать и выраженіе 14-й главы—„преломите хлѣбъ и благодарите“ (κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε) [1]) такимъ же образомъ, то есть, признать, что, быть можетъ, оно имѣетъ въ виду евхаристію, а быть можетъ, и обыкновенную трапезу. Но если такъ, то терминологія и 14—15 главъ не имѣетъ въ себѣ ничего техническаго въ смыслѣ отношенія къ евхаристіи. Наконецъ, толкованіе Ладэза и Эрмони главы 15-й какъ видѣли, можетъ быть, еще оспариваемо. И, наоборотъ, замѣчаніе девятой главы, стихъ 5-й, поддерживаетъ принимаемое нами толкованіе. Оно, говоря: „никто да не вкушаетъ и не пьетъ отъ вашей евхаристіи кромѣ крещеныхъ во имя Господне, ибо и относительно сего сказалъ Господь: „не давайте святыни псамъ“, прямо указываетъ, что сейчасъ же послѣ произнесенія молитвы 9-й главы начиналось причащеніе. Несомнѣнно, это замѣчаніе было бы безсмысленно, если бы рѣчь шла только объ агапахъ.

Слѣдуетъ снова лучше выяснить выраженіе „святая лоза Давида“, — выяснить главнымъ образомъ потому, что пониманіе этой фразы имѣетъ большое значеніе для окончательнаго рѣшенія вопроса. Ближайшая параллель этого выраженія находится въ псалмѣ 80, 9—20, но она не рѣшаетъ, какъ нужно понять его. Параллели въ самомъ памятникѣ, какъ на это указываетъ и Ладэзъ съ своимъ единомышленникомъ, говорятъ, повидимому, за то, что здѣсь разумѣется не Христосъ, но даръ, явленный чрезъ Него. Мы, обращаясь къ историческому пониманію этой фразы, видимъ, что св. Климентъ Александрійскій подъ кровью лозы Давидовой ясно разумѣетъ кровь Христа, которая изглаживаетъ грѣхи [2]). Однако отмѣчаемая имъ цѣль пролитія кровь Христа и цѣль установленія таинства [3]) въ Διδαχὴ не упоминается. А. Гарнакъ, указавъ на это пониманіе св. Климента и спросивъ себя, какимъ путемъ авторъ пришелъ къ такому

[1]) XIV, 1.

[2]) Οὗτος (Χριστός) ὁ τὸν οἶνον, τὸ αἷμα τῆς ἀμπέλου τῆς Δαβίδ, ἐκχέας ἡμῶν ἐπὶ τὰς τετρωμένας ψυχάς (Quis dives salvetur, § 29).

[3]) αἷμα τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.

пониманію и обозначенію фразы—*ἡ ἁγία ἄμπελος Δαβίδ* и насколько вообще допустима мысль, что Іисусъ открылъ лозу Давида, то-есть Самого себя, признается „я не въ состояніи объяснить этого.... Non liquet“ [1]). Его „non liquet“ съ величайшей готовностью и охотой повторяетъ и Ладэзъ [2]). Отказываясь съ Гарнакомъ понять процессъ, какимъ исторія дошла до пониманія подъ лозой Давида именно Іисуса Христа, мы должны придерживаться его. Историческія данныя могутъ рѣшить дѣло категорически. „Этотъ (Христосъ) излилъ вино, кровь лозы Давида, для поврежденныхъ душъ нашихъ“. И у Оригена: „прежде, нежели мы упьемся кровію истинной лозы, которая возросла отъ корня Давида“ [3]). Конечно, подъ „святой лозой“ мыслится прежде всего вино, которымъ наполняется чаша. „Фраза „Давида, Отрока Твоего“ стремится придать этому откровенію Іисуса мессіанскій характеръ. Неопредѣленность способа выраженія зависитъ отъ колебанія между собственнымъ и переноснымъ значеніемъ слова *ἄμπελος*. Какъ благословляемый объектъ, *ἄμπελος* есть освящаемый даръ Бога,—вино [4]). При всемъ томъ, онъ представляетъ Іисуса,—Мессію,—и все то, что Онъ принесъ“ [5]). Что касается упоминанія духовной пищи—*πνευματικὴ τροφὴ* то это упоминаніе опять свидѣтельствуетъ о большемъ, чѣмъ только агапы. Оно относится, если не „исключительно“, то преимущественно—къ евхаристіи.

Переходя къ выраженію *Διδαχὴ* „*ἐμπλησθῆναι*“, употребляющемуся въ Новомъ Завѣтѣ для обозначенія—быть сытымъ послѣ трапезы [6]), мы усматриваемъ необходимость разумѣть здѣсь агапы. Но это выраже-

---

[1]) Die Lehre der... op. cit. s. 29.

[2]) Op. cit. 346 p.

[3]) Homil. VI in Iudaic. Ср. Апокал. 3, 7: *κλεῖς τοῦ Δαβίδ*. Изображеніе виноградной лозы встрѣчается въ катакомбной стѣнописи въ качествѣ символа Іисуса Христа (Kraüs, Real-encyklop., t. II, s. 983.

[4]) Ср К. Поповъ. „Ученіе 12 Апостоловъ“. Кіевъ. 1884. 15 стр.

[5]) Goltz op. cit. 216 p. ср. Spitta—Zur Geschichte... Ss. 280—281 und „Die Abendmahlsgebete... S. 323.

[6]) Jacquier 127 p.

ніе нисколько не препятствуетъ видѣть здѣсь и евхаристію: это ясно открывается изъ тѣхъ злоупотребленій трапезы въ Коринѳѣ, которыя не позволяли достойно приступать къ таинству. И кромѣ того—выраженіе ἐμπλησθῆναι—имѣетъ двойной смыслъ, указывая и на духовную пищу, которая упоминается въ молитвѣ 10 главы наряду съ тѣлесной [1]).

Въ силу этихъ соображеній необходимо разсматривать молитвы 9-й главы, какъ евхаристическія. И сообразно этому—молитву 10-й главы должно считать заключительной благодарственной молитвой послѣ евхаристіи и агапъ. Дѣйствительно, ея содержаніе яснѣе всего свидѣтельствуетъ о невозможности смотрѣть на эту молитву, какъ на вводную къ евхаристіи. Она содержитъ благодареніе за духовное и тѣлесное насыщеніе. Но, конечно, благодареніе, какъ всякое благодареніе, болѣе естественно уже послѣ того и другого насыщенія: оно странно звучало бы въ вводной молитвѣ и, наоборотъ, вполнѣ умѣстно въ молитвѣ, которая бросаетъ ретроспективный взглядъ на уже совершившееся дѣйствіе,—въ молитвѣ заключительной. Spitta, указывая на „полную невозможность сдѣлать эту молитву изъ заключительной вводною къ евхаристическому торжеству“, обращается къ „точному анализу ея происхожденія“. Онъ, анализируя 10-ю главу, путемъ остроумныхъ сопоставленій и догадокъ приходитъ къ тому заключенію, что эта молитва есть нечто иное, какъ видоизмѣненный 118 псаломъ, который въ еще болѣе переработанномъ исторіей видѣ вошелъ въ литургію VII-й книги Апостольскихъ Постановленій. Но такъ какъ этотъ псаломъ „составлялъ заключеніе пасхальной трапезы, то совершенно непонятно, какъ можно найти здѣсь.... введеніе въ евхаристію“ [2]). Особенно важное значеніе въ молитвѣ 10-й главы имѣютъ отдѣльныя выраженія: „Да пріидетъ благодать и да прейдетъ міръ сей. Осанна сыну Давидову! Если кто святъ, пусть приступитъ,

---

[1]) X, 3 ср. Сир. 24, 18; Ис. 55, 2.
[2]) Zur Geschichte... Ss. 252—255.

а если нѣтъ, пусть покается. Маранъ-аѳа“ [1]),—выраженія, то или другое пониманіе которыхъ можетъ склонить къ опредѣленію мѣста самой молитвы. Сторонники того мнѣнія, что эта молитва—молитва вводная къ евхаристіи, стараются такъ истолковать эти фразы: послѣ молитвы содержится приглашеніе приступить къ принятію евхаристіи: если кто святъ... Потомъ Церковь восклицаетъ по адресу грядущаго въ таинствѣ Господа: „осанна сыну Давидову“ и наконецъ, возвѣщаетъ его сакраментальное пришествіе: маранъ-аѳа,—Господь идетъ. Можно ли согласиться съ такимъ пониманіемъ? Прежде всего—это объясненіе страдаетъ методическимъ недостаткомъ,—не соблюдаетъ при объясненіи послѣдовательнаго порядка фразъ. Начиная прямо со второй фразы, оно переходитъ къ первой, чтобы закончить объясненіемъ послѣдней. Затѣмъ разбираемыя фразы—X, 5, 6 ст., какъ это даетъ почувствовать уже первое непосредственное впечатлѣніе, носятъ вообще эсхатологическій характеръ, столь свойственный первохристіанству. Вотъ почему признать за 6-мъ стихомъ 10-й главы характеръ отношенія къ таинству—значитъ вырвать этотъ стихъ изъ общей связи,—связи съ контекстомъ,—нарушить ходъ мыслей документа. При эсхатологическомъ пониманіи этихъ фразъ ихъ содержаніе можетъ быть передано слѣдующимъ образомъ: пламенно настроенные вѣрующіе, принеся благодарность за причащеніе, за святое имя Господа, обитающаго въ ихъ сердцахъ, за духовное насыщеніе и пр., горятъ желаніемъ теперь войти въ ожидаемое царство Господа, которое они антиципировали въ настроеніи послѣ принятія евхаристіи. И это радостное предчувствіе невольно разрѣшается въ крикѣ,—выраженіе страстнаго и мучительнаго желанія: да пріидетъ благодать и да прейдетъ міръ сей! Осанна Сыну Давидову! Авторъ *Διδαχῆ* вполнѣ раздѣляетъ эсхатологическую настроенность своихъ собратій по вѣрѣ, и это для него является основаніемъ, по кото-

[1]) X, 6.

рому онъ считаетъ нужнымъ предупредить ихъ: если кто святъ... Это потому такъ необходимо, что Господь уже идетъ, Онъ уже близко [1]). Въ этомъ отношеніи авторъ *Διδαχὴ* близко родственненъ Ерму [2]). Такое толкованіе ставитъ эти фразы внѣ всякаго соприкосновенія съ евхаристіей [3]). Spitta, съ которымъ въ дан-

---

[1]) О различныхъ переводахъ maran-atha см. Jacquier, op. cit., 130 p.; Ladeuse 352 p , not

[2]) См. выше.

[3]) Ср. Spitta Die Abendmahlsgebete... Ss. 318—320; 327; Ladeuze p. 352. Эсхатологическій смыслъ этихъ фразъ настолько очевиденъ уже по одному первому впечатлѣнію, что Гольтцу (Goltz) пришлось много трудиться для того, чтобы объяснить ихъ въ духѣ своей теоріи. Для него (равно и для Spitt'ы) трапеза *Διδαχή*, какъ мы замѣтили, единая „трапеза Господа“ первохристіанства Дѣленіе торжества на двѣ части—предшествующую—агапу и послѣдующую—евхаристію—не имѣетъ, по его мнѣнію, за собой никакихъ основаній. „Если бы *Διδαχή*, дѣйствительно, указывало различіе между таинствомъ и трапезой, то это было бы сильнымъ аргументомъ противъ достопочтеннаго возраста этого документа“. Излагая свое мнѣніе, онъ признаетъ, что молитвы 9-й главы молитвы причащенія, а не вступительныя къ агапамъ, тогда какъ молитвы 10 главы—*μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι* не могутъ относиться ни къ агапамъ, которыя будто бы предшествовали евхаристіи, ни къ евхаристіи въ собственномъ смыслѣ, какъ ея введеніе. Молитва 10 главы—заключительная благодарственная молитва „трапезы Господней“,—агапъ и евхаристіи вмѣстѣ,—той почвы, изъ которой потомъ произошли и дифференцировались позднѣйшія формы этой „трапезы Господа“,—агапы и евхаристія—въ собственномъ смыслѣ, какъ два самостоятельныхъ института съ различнымъ характеромъ. При такомъ пониманіи дѣла для Goltz'а молитва 9-й главы сохраняетъ свое прямое отношеніе къ евхаристіи и слова *μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι* получаютъ наиболѣе (?) удобопріемлемое толкованіе (Ss. 209—211. 213—214 ср. 219). Этому то пониманію и препятствуетъ эсхатологическій смыслъ разбираемыхъ фразъ, который поэтому слѣдуетъ удалить. Орудіемъ для этой операціи служитъ Гольтцу параллелизмъ, замѣчаемый между 9 и 10 главами, на который „до сихъ поръ не было обращено достаточнаго вниманія“. Приступая къ задуманному, онъ отмѣчаетъ, что построеніе 9 и 10 главъ строго параллельно и этому параллелизму соотвѣтствуетъ и выборъ славословій. Двѣ краткихъ молитвы съ одинаковымъ славословіемъ—*σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας* (9, 2 и 3; 10, 2, 3 и 4) предшествуютъ одной довольно длинной молитвѣ, которая и заключается почти одинаково звучащимъ славословіемъ (9, 4: *ὅτι σοῦ...*, 10, 5: *ὅτι σοῦ...*). Такое же соотвѣтствіе заключается между началомъ обѣихъ молитвъ (9, 2. 3 и 10, 2) и

номъ случаѣ можно согласиться, говоритъ, что на сакраментальное пониманіе этихъ выраженій оказало

---

заключеніемъ съ славословіями (9, 2. 3 и 10, 2). Кромѣ славословій—вполнѣ ясна параллель между словами и отдѣльными выраженіями—*συναχθήτω* (9, 4) и *σύναξον* (10, 5), *συν ἡ ἐκκλησία* (9, 4) и *τῆς ἐκκλησίας σου* (10, 5), и *εἰς τὴν σὴν βασιλείαν* (9, 4 и 10, 5). Такъ какъ эти параллели болѣе содержательны, чѣмъ объ этомъ можетъ говорить только формальное сходство, то—благодаря имъ—ясно во всякомъ случаѣ, что молитва 10-й главы, соотвѣтствуя 9, 4 и славословію, есть молитва конечная Если такъ, то 6 стихъ 10 главы къ молитвѣ уже не принадлежитъ. Тѣмъ болѣе, что въ нихъ недостаетъ обращенія во второмъ лицѣ, каковое замѣчается въ 9, 2—10, 5. „Того прекраснаго построенія фразъ, которому мы удивляемся въ молитвахъ, не находится въ 10, 6. Здѣсь только краткіе отрывочные куски, взаимную связь которыхъ можно возстановить только чрезъ дополнительныя промежуточныя мысли. Желаніе благодати въ антитетической формѣ; осанна Сыну Давидову безъ связи съ предыдущимъ восхваленіемъ; требованіе приступить—безъ обозначенія—къ чему; крикъ покаянія; восклицаніе: Господь идетъ (или—гряди, Господи!) и Аминь. Здѣсь нѣтъ единства. Лучше сказать—здѣсь дѣло идетъ только о краткихъ замѣчаніяхъ или репликахъ на счетъ того, что должно слѣдовать послѣ молитвы. Онѣ, какъ указываетъ *ἐρχέσθω*, непосредственно предшествовали распредѣленію святыхъ элементовъ. Онѣ, слѣдоват., первоначально не принадлежали къ молитвѣ 10-й главы и легко могли стоять на другомъ мѣстѣ или быть прибавлены совершенно заново. Такъ первая фраза: „Да пріидетъ благодать и да прейдетъ міръ сей“ есть начало христистіанской оды, которую пѣли въ этомъ мѣстѣ. Созвучныя и антитетическія формы,—характерный признакъ древне-христіанск. пѣснопѣній,—существуютъ въ этомъ мѣстѣ... Подобнаго рода гимнъ обозначается здѣсь своей начальной строфой. Вторая фраза—„осанна Сыну Давидову“—хочетъ сказать, что въ этомъ мѣстѣ цѣликомъ поется хвалебная пѣснь, содержащая слово—осанна, которое встрѣчается на этомъ же мѣстѣ и въ древнихъ литургіяхъ... Здѣсь дѣло идетъ, быть можетъ, о псалмѣ 118, 25 и дал., который пѣлся при заключеніи пасхальной вечери. Послѣ хвалебной пѣсни слѣдуетъ обращеніе къ святымъ подойти для принятія святой пищи къ предстоятелю или раздающему діакону и предостереженіе недостойнымъ,—измѣнить настроеніе... Послѣ этого послѣдняго требованія наступалъ святой моментъ вкушенія, въ которомъ чувствовалось живое присутствіе Господа. Восклицаніе—маранъ-аѳа—Господь идетъ— изрекалось руководителями евхаристіи и встрѣчалось принимающими словомъ—„аминь“. Все это обозначено здѣсь коротко. (Ср. TischgeBete—16 s.). Причащеніе, слѣдов., происходило послѣ молитвы 10-й главы и сопровождалось этими торжественными подробностями. Оно уже носило характеръ особенно торжественнаго

свое вліяніе позднѣйшее время, когда евхаристія отдѣлилась отъ агапъ [1]). Противъ эсхатологическаго пониманія обыкновенно возражаютъ, что „осанна“ по всѣмъ литургическимъ традиціямъ предшествуетъ вкушенію таинства. „Но“,—по изслѣдованію Spitta, „во всѣхъ древнихъ литургіяхъ оно является составной частью литургіи post communium“, какъ, напр., въ литургіи VII книги Апостольскихъ Постановле-

---

дѣйствія, которое отличалось отъ обыкновенной трапезы (ἐμπλησθῆναι). Это отличіе выступаетъ только изъ показаній 10, 6,—мѣста—отрывка, который первоначально стоялъ внѣ взаимной связи съ предшествующей молитвой. Онъ впервые былъ прибавленъ въ то время, когда вкушеніе святыхъ элементовъ сдѣлалось особенно торжественнымъ актомъ“ (Ss. 211—213). Для поясненія послѣднихъ словъ слѣдуетъ замѣтить, что, по Гольтцу, Διδαχή, въ томъ видѣ, въ какомъ существуетъ сейчасъ, есть памятникъ испорченный и въ достаточной мѣрѣ интерполированный, что особенно сказывается въ 10 главѣ и что служитъ мотивомъ стремиться къ реконструкціи древняго первоначальнаго текста (Ss. 220—221). Это измѣненіе, какъ мы можемъ видѣть, текста произошло параллельно измѣненію единой „трапезы Господа“, когда вкушеніе евхаристіи и сама евхаристія стали носить болѣе или менѣе сакраментальный характеръ. Но что касается этого мнѣнія по существу, то мы уже замѣтили, что оно недопустимо съ точки зрѣнія разбираемаго памятника (см. выше). Невозможно согласиться и съ пониманіемъ смысла фразъ шестого стиха 10 гл. Относительно параллели, которой не хватаетъ для этого стиха въ 9-й главѣ, слѣдуетъ вмѣстѣ съ Ладэзомъ спросить: „по силѣ того, что это благодареніе послѣднее,—такое, которымъ заканчивается собраніе,—развѣ не странно было бы, если бы оно оказалось болѣе развитымъ, чѣмъ первыя?“ (354 р.). Нужно принять во вниманіе и то обстоятельство, вполнѣ возможное, что составитель, говоря о томъ, что всѣмъ было такъ дорого, находился подъ вліяніемъ горячаго чувства и это, быть можетъ, помѣшало ему остановиться на внѣшней формѣ. Во всякомъ случаѣ, говорить о неупорядоченности этихъ фразъ, объ ихъ отрывочности, какъ опредѣляющемъ моментѣ—невозможно: это ясно указалъ ихъ анализъ съ эсхатологической точки зрѣнія Предполагать интерполяцію въ разбираемомъ мѣстѣ мы не имѣемъ права, такъ какъ для этого нужны твердыя и вѣскія доказательства: отсюда необходимость для всякаго считаться съ памятникомъ въ его настоящемъ видѣ. Нельзя, наконецъ, смотрѣть на разбираемыя фразы, какъ на начальныя слова того или другого пѣснопѣнія. Этотъ пріемъ употребляется теперь—сравнительно недавно—при книгопечатаніи и едва ли былъ извѣстенъ въ эпоху Διδαχή.

[1]) Spitta—Zur Geschichte... s. 252.

ній. „Въ позднѣйшихъ литургіяхъ [1]), правда, это замѣчается, въ древнихъ — нѣтъ". Чѣмъ же объясняется эта перестановка? Spitta объясняетъ это исчезновеніемъ надежды на пришествіе Христа, пониженіемъ эсхатологической настроенности членовъ Церкви [2]), когда на мѣсто эсхатологическаго пришествія Христа было поставлено сакраментальное и вслѣдствіе этого, заключительная молитва превратилась въ вводную [3]). Слѣдуетъ обратить вниманіе—въ частности—на пониманіе Spitt'ой фразы: „осанна Сыну Давидову". Для него, по собственному признанію, подлежитъ сомнѣнію то обстоятельство, что это выраженіе относится къ *Παρουσία* Христа,—подлежитъ сомнѣнію потому, что нѣкоторые списки *Διδαχῆ* [4]) читаютъ здѣсь *υἱῷ* вмѣсто *θεῷ*. Это наводитъ на мысль о соотношеніи этой фразы съ Мѳ. 31, 9. Но какъ въ 118 псалмѣ, такъ и у евангелистовъ—Марка—11, 9 и Іоанна—12, 13—невыражается ясно, кому должна быть подана просимая помощь: слово стоитъ безъ дательнаго падежа. Арамейская форма этого выраженія свидѣтельствуетъ объ его понятномъ и безъ перевода техническомъ смыслѣ. Это даетъ автору поводъ настаивать на осмотрительности и предупредить, чтобы увидать здѣсь общее выраженіе просительнаго восклицанія. „При такомъ пониманіи спрашивается, относится ли „Сыну Давидову" къ тому, кто проситъ о помощи, или же къ тому, къ кому направляется крикъ о помощи. Предполагается при рѣшеніи вопроса, что рядомъ съ чтеніемъ *θεῷ* вовсе не существуетъ варіанта *υἱῷ*. Прежде всего—невѣроятно, чтобы Іисусъ могъ въ этихъ молитвахъ, гдѣ онъ постоянно обозначается, какъ *παῖς τοῦ Κυρίου* (IX, 2, 3; X, 2. 3), удержать за собою безусловное обозначеніе—*θεός*. Это доказываетъ, что помощь, которая испрашивается въ молитвѣ (—X, 5), мыслится исходящей не отъ Мессіи, но отъ

---

[1]) Напр. Апост. Постан. VIII, 13.
[2]) Тертулліанъ—Apologet, 39 c.: oramus... pro mora finis.
[3]) Zur Geschichte... S. 256. Die Abendmahlsgebete... Ss. 320—321.
[4]) Напр., исправленный Вріенніемъ.

Самого Бога... Дѣло по крайней мѣрѣ, идетъ, здѣсь о совмѣстномъ введеніи разсѣянной ἐκκλησία въ приготовленное ей Богомъ βασιλεία. И это разсматривается, какъ дѣло Самого Бога. Вслѣдствіе этого—въ такой взаимной связи совершенно не хватаетъ мотивовъ для просьбы, чтобы Богъ помогъ Христу. Такъ въ пламенномъ желаніи, чтобы пришла благодать и прошелъ міръ сей, восклицаніе заключается: осанна Богу Давидову, то есть, Богу обѣщавшему Давиду вѣчную милость и чрезъ него Израилю и, наконецъ, взывается, чтобы эта милость осуществилась“ [1]). Но если все это—такъ, то здѣсь нѣтъ и рѣчи о сакраментальномъ пришествіи Христа и, слѣдовательно, эта молитва—не есть вводная къ евхаристіи.

Итакъ, если 9 и 10 главы говорятъ объ евхаристіи и агапахъ вмѣстѣ, какъ различныхъ по характеру институтахъ, но соединенныхъ въ совершеніи вмѣстѣ, то вполнѣ понятно, что пророкъ могъ не участвовать въ агапахъ и, наоборотъ, принимать вмѣстѣ со всѣми участіе въ евхаристіи. Въ запрещеніи пророку вкушать отъ назначаемой имъ въ духѣ трапезы нельзя видѣть опредѣляющаго эту трапезу момента. Ладэзъ [2]) и Эрмони [3]), разсуждая иначе, при нашемъ пониманіи 9 и 10 главъ—противорѣчатъ самимъ себѣ стремясь доказать „существованіе двухъ абсолютно различныхъ институтовъ“ [4]), сами того не сознавая, раздѣляютъ на одинъ—этотъ моментъ противоположное мнѣніе, съ которымъ они съ полнымъ правомъ и вполнѣ доказательно—согласиться не могутъ и представителями котораго, какъ уже отмѣчено, являются Spitta и Soltz,—именно, что въ первенствующей Церкви существовала только одна трапеза и евхаристія, какъ таинство, есть результатъ теологическаго

---

[1]) Zur Geschichte... Ss. 257—259. Пониманіе слова „осанна“ въ исторіи и нѣсколько иной оттѣнокъ его—Климентъ Александр. „Педагогъ“ I, 5 и примѣч. къ стр. 11-й рус. перевода Н. Корсунскаго. Ярославль. 1890. Ср. Егезиппъ у Евсевія Церк. Истор. II, 23.

[2]) Pp. 356—357.

[3]) P. 20.

[4]) Ladeuze—357 p.

и литургическаго развитія Церкви [1]). Что же касается г. Батиффоля, то онъ постольку правъ, поскольку подмѣчаетъ нарастаніе новой черты агапъ—благотворительнаго ихъ характера,—черта, которая опредѣляетъ и характеризуетъ второй періодъ агапъ.

Важенъ для нашего пониманія *Διδαχὴ*, какъ историческое доказательство, и тотъ фактъ, что авторъ VII-й книги Апостольскихъ Постановленій понялъ эту молитву, какъ молитву евхаристическую и какъ заключительную. Намъ не важны тѣ измѣненія, которыя онъ счелъ нужнымъ сдѣлать въ молитвѣ 10-й главы, не важны и тѣ мотивы, по которымъ онъ понялъ ее именно такъ,—важенъ фактъ пониманія,—фактъ, къ счастію,—неоспоримый.

Такимъ образомъ, авторъ *Διδαχὴ* вполнѣ ясно говоритъ объ евхаристіи. Это вызывалось, конечно, исключительно цѣлію написанія этого памятника. Онъ предлагаетъ вѣрующимъ „благодарить такъ...“ [2]), намѣчая съ этой цѣлью точно опредѣленныя молитвы. Это наводитъ на мысль, что свобода выраженія молитвенныхъ чувствъ и настроенія [3]),—отнынѣ достояніе только пророковъ [4]),—привела вѣрующихъ къ злоупотребленіямъ и потому подлежала ограниченію. Этимъ достаточно объясняется, почему авторъ говоритъ только объ евхаристіи и опять-таки не объ ея ритуалѣ, но о молитвахъ, которыя должны произноситься на ней. Зачѣмъ было говорить объ агапахъ, когда онѣ не требовали подобнаго рода замѣчаній. Зачѣмъ было говорить о томъ, что всѣмъ и безъ того хорошо было извѣстно? Но что тамъ были агапы, на это,— кромѣ упомянутаго выраженія *„ἐμπλησθῆναι“*, указываетъ и противоположное Апостольскимъ постановленіямъ—VII, 26 —историческое пониманіе молитвы 10-й главы. У Псевдо-Аѳанасія Александрійскаго въ трактатѣ—De virginitate, который появился въ

---

[1]) Opp. cit.
[2]) IX, 1. 3; X, 1; XIV, 1.
[3]) Іуст. Филос. Апол. I, 67; Клим. Римск. 1 Кор. 41 гл.
[4]) X, 7.

4 вѣкѣ [1]), содержится молитва благодаренія за обыкновенную трапезу [2]),—текстуально почти одинаковая съ молитвой 10-й главы *Διδαχὴ*. Авторъ рекомендуетъ дѣвственницамъ, къ которымъ онъ направляетъ свой трудъ, читать, между прочимъ, слѣдующую молитву: „благодаримъ Тебя, Отче нашъ, за святое Твое воскресеніе (это смыслъ, который здѣсь дается словамъ—„*ὑπὲρ τῆς ἁγίας ἀμπέλου Δαβίδ* [3]): Ты позналъ насъ чрезъ Іисуса, Сына Твоего. И какъ этотъ хлѣбъ, который на этой трапезѣ, былъ нѣкогда разсѣянъ и, будучи собранъ, сталъ единымъ, такъ да будетъ соединена Церковь Твоя отъ концовъ земли въ царство Твое, потому что Твоя есть слава и сила во вѣки. Аминь“ [4]). Этотъ „удивительный“ для Ладэза [5]) фактъ становится вполнѣ понятнымъ, если допустить, что *Διδαχὴ* говоритъ какъ объ евхаристіи, такъ и объ агапахъ [6]).

---

[1]) Ladeuze—op. cit. 350 p.

2) Если Soltz и хочетъ видѣть здѣсь домашнее совершеніе евхаристіи въ отличіе отъ общественной евхаристической литургіи—*θυσία*, о чемъ говоритъ, по его мнѣнію, 14 глава, (Tischgebete und Abendmahlgebete in der altchristlichen und in der griechischen Kirche Leipzig. 1905. Ss. 32—33), то все-таки отказывается „настаивать на этомъ съ увѣренностью“ (Es kann freilich nicht mit Sicherheit behauptet werden, dass auch Athanasius sie noch als eucharistische angesehen hat... S. 36).

[3]) Примѣч. Ладэза.

[4]) Migne—Patrol. gr. t. 28, col. 265.

[5]) 350 p.

[6]) Ср. вліяніе этой связи на молитвахъ, приведенныхъ, у Goltz'a—Tischgebete... 41—49 ss. ср. s. 50: „Goar (*Εὐχολόγιον* sive rituale Graecorum. Intetiae Parisiorum. 1647), p. 715, 1: *Εὐχὴ πρὸ ἀρίστου, ἐν τῇ κατ' οἶκον εὐωχίᾳ. Ὁ θεός, ὁ πάσης εὐφροσύνης καὶ χαρᾶς χορηγός ὁ χαρισάμενος ἡμῖν ἄρτον στηρίζοντα καὶ οἶνον εὐφραίνοντα δὸς ἡμῖν γένεσθαι τὴν ἑτοιμασθεῖσαν βρῶσιν παρὰ τῆς σῆς ἀγαθότητος, μὴ εἰς σαρκὸς ἐπανάστασις ἢ ψυχῆς διάλυσιν ἢ λύθην τῶν σωτηρίων σου ἐντολῶν ἀλλ' εἰς ἀφορμὴν εὐχαριστίας, εἰς ὑπόθεσιν δοξολογίας, εἰς ἔπαινον καὶ δόξαν τῆς πολυμνήτου σου μεγαλοτητος, ἵνα τῶν παρόντων μεταλαμβάνοντες καὶ τῆς αἰωνίου τροφῆς ἀξιωθῶμεν, ὅτι συ μόνος εἶ χορηγὸς τῶν πατέρων ἡμῶν καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν.*

Goar, p. 715, 2:

*Εὐχὴ εἰς εὐλόγησιν τοῦ κανισκίου τῆς τραπέζης. Σοί, τῷ ἀληθινῷ*

Въ заключеніе должно съ силою оттѣнить то обстоятельство, что *Διδαχὴ*, какъ памятникъ экстраканони-

---

*θεῷ ἡμῶν, τῷ δοτῆρι πάντων τῶν ἀγαθῶν καὶ χορηγῷ τῆς ζωῆς ἡμῶν ἐμπλησθέντες τῶν πλουσίων σου ἀγαθῶν δόξαν καὶ εὐχαριστίαν ἀναπέμπομεν καὶ δεόμεθά σου, βασιλεῦ παντοδύναμε, φύλαττε τοὺς δούλους σου βασιλεῖς ἡμῶν ἀπὸ πάσης προσβολῆς ἐναντίας. Εὐλογῶν τὴν περισσείαν τῆς βρώσεως ἡμῶν πρὸς δόξαν σὴν καὶ μονογενοῦς σου υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος νῦν καὶ ἀεὶ κ. τ. λ.*

Goar, p 716. 1: *Εὐχὴ πρὸ ἀρίστου.*

*Κύριε, ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ ἐπουράνιος καὶ ζωοποιὸς ἄρτος, ἡ ἀληθινὴ τροφὴ τοῦ παντὸς κόσμου, ὁ ἐκ οὐρανοῦ καταβὰς καὶ ζωὴν τῷ κόσμῳ χαρισάμενος ὁ κατὰ τὴν παροῦσαν ἡμῶν ζωὴν ἡμᾶς κυβερνῶν καὶ τῆς μελλούσης ἡμῖν τὴν ἀπόλαυσιν ἐπαγγειλάμενος αὐτὸς καὶ νῦν εὐλόγησον τὴν βρῶσιν ἡμῶν καὶ τὴν πόσιν καὶ ἀκατακρίτως αὐτῶν μετασχεῖν ἡμᾶς καταξίωσον δοξάζοντας σε καὶ εὐχαριστοῦντάς σοι τῷ χορηγῷ πάντων τῶν ἀγαθῶν δορημάτων ὅτι ἠυλόγηται καὶ δεδόξασται τὸν πάντιμον κ. τ. λ.* Замѣчательно сходство этой молитвы съ молитвой предложенія литургій Василія Великаго и Іоанна Златоустаго, что можетъ быть разсматриваемо, какъ остатокъ и результатъ связи евхаристіи съ агапами. Молитва предложенія читается такъ: „Боже, Боже нашъ, небесный хлѣбъ, пищу всему міру, Господа нашего и Бога Іисуса Христа пославый Спаса и Избавителя и Благодѣтеля, благословяща и освящающа насъ, Самъ благослови предложеніе сіе и пріими е въ пренебесный твой жертвенникъ. Помяни, яко благъ и человѣколюбецъ, принесшихъ, и ихже ради принесоша: и насъ неосуждены сохрани во священнодѣйствіи божественныхъ твоихъ таинъ. Яко святится и прославися пречестное и великолѣпое имя твое, Отца и Сына и Святаго Духа, нынѣ и присно и во вѣки вѣковъ. Аминь. (Служебникъ. Тисненіе 4-е. СПБ. 1900. стр. 91—92).

Goar, p. 716, 2:

*Εὐχὴ μετὰ τὸ ἀναστῆναι ἐκ τοῦ ἀρίστου.*

*Σοὶ τῷ ἀληθινῷ καὶ φιλανθρώπῳ θεῷ ἡμεῖς οἱ ἁμαρτολοὶ καὶ ἀνάξιοι δοῦλοι σου ἐμπλησθέντες τῶν πλουσίων σου δορεῶν εὐχαριστίαν σοι προσαγομεν καὶ δεόμετά σου, δέσποτα, σὺν τοῖς ἐπιγείοις σου ἀγαθοῖς καὶ τῶν ἐπουρανίων σου δωρεῶν μετόχους ἡμᾶς ἀνάδειξον πρεσβείαις τῆς ἀχράντου μητρὸς σου καὶ πάντων τῶν ἁγίων σου, ὅτι πρέπει σοι πάσα δόξα κ. τ. λ.*

Goar, p. 716. 3:

*Εὐχὴ μετὰ τὸ ἄριστον.*

*Ὁ θεος, ὁ τρέφων ἡμᾶς ἐκ νεότητος ἡμῶν, χαρισάμενος τὴν τροφὴν πᾶσῃ σαρκὶ καὶ δοτὴρ τῶν ἀγαθῶν καὶ χορηγὸς τῆς ζωῆς ἡμῶν, ποίησον τὴν μετάληψιν εὐφροσύνην, τὴν περισσείαν εἰς εὐλογίαν, καὶ τοὺς ὑποδεξαμένους ἡμᾶς διὰ τὸ ὄνομά σου τὸ ἅγιον εὐλογήσας ἐμπλησον αὐτῶν τὰ ταμιεῖα τῶν ἀγαθῶν σου καὶ τὰς ψυχὰς ἐν ἁγιασμῷ διατήρησον, ἵνα δοξάτηται το πανάγιον ὄνομά σου τοῦ*

ческій, не можетъ свидѣтельствовать за всю Церковь и имѣетъ значеніе только мѣстное,—значеніе для церкви Палестины,—быть можетъ,—Іерусалима или же для церкви Сирійской. Въ силу этого—молитвы 9 и 10 главъ должно разсматривать какъ частную попытку замѣнить молитвенную импровизацію однообразной схемой и за этой попыткой нельзя признавать, слѣдовательно, оффиціальнаго значенія.

Подводя итогъ всему сказанному о молитвахъ *Διδαχή*, мы видимъ, что агапы и евхаристія живутъ еще вмѣстѣ, при чемъ въ памятникѣ предусматривается возможность злоупотребленія агапами со стороны ложныхъ пророковъ [1]) и, такимъ образомъ, опять намѣчается путь къ раздѣленію тѣхъ и другихъ.

---

*πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος.* Начало этой молитвы сходно съ молитвами, находящимися у Псевдо-Аѳанасія (opus. cit.), Іоанна Златоуста (Hom. LV (LVI) in Math. Migne—p. gr., LVIII t. col. 545 ff.), въ 49 гл. 7 книги Апост. Пост. и въ „чинѣ о панагіи“ (о чемъ ниже).

Гольтцъ приводитъ и еще нѣсколько молитвъ, на которыхъ сказалось вліяніе связи агапъ и евхаристіи,—приводитъ изъ рукописнаго фрагмента „aus der Kubbet von Damascus“ (s. 41), №№ 3 и 4 (fol. 2 v.):

*Εὐχὴ ἀναστάσιμον πρὸ ἀρίστου:*

*Κύριε, ὁ θεὸς ἡμῶν, ὁ ἀναστὰς ἐκ τῶν νεκρῶν καὶ συνεγείρας πρωτόπλασμον Ἀδὰμ καὶ ζωὴν τῷ κοσμῷ χαρισάμενος, αὐτὸς καὶ νῦν εὐλόγησον οἱ προκείμενοι ἄρτοι καὶ τοὺς προσενεγκόντας μισθὸν ἐν οὐρανοῖς παράσχου καὶ τὸν οἶκον τουτονὶ καὶ τὰς ἐν πίστει ἐνοικούσας ψυχὰς εὐβλαβεῖς διαφύλαξον ἀπο πάσης ἐπιρίας καὶ σκανδάλου τοῦ πονηροῦ, ἐνδοκήσαι χάριτι καὶ οἰκτιρμοῖς.*

*Ἄλλη Εὐχή:*

*Κύριε, παντακράτωρ, ὁ θεος πατέρων ἡμῶν, ὁ πάντα τὰ ἀγαθὰ τοῖς ἀγαπῶσι χαριζόμενος, ὁ μανναδότης τῷ λαῷ σου ἐν τῇ ἐρήμῳ, τὸ οὐράνιον ἄρτον αὐτοὺς ἔπλησας, ὁ εὐλόγησας τοὺς πέντε ἄρτους τους κριθήνους ἐπὶ τοὺς πεντακισχιλίους χορτάσας, αὐτὸς καὶ νῦν εὐλόγησον τὰς εὐλογίας ταύτας καὶ τοὺς προσφέροντας αὐτὰς ἀντάμειψον παντὸς ἀγαθοῦ, τὰ ταμεῖα αὐτῶν ἔμπλησον πάσης εὐφροσύνης, ἵνα ἔχωσιν μεταδιδόναι, τοῖς χρείαν ἔχουσι, ὅτι σὸν τὸ κράτος καὶ σοῦ ἐστιν...* По вполнѣ справедливому замѣчанію Гольтца (s. 45), „основная мысль древнихъ агапъ звучитъ здѣсь (въ этой молитвѣ) ясно“.

[1]) XI, 9.

## § 3.

Переходя къ церковнымъ писателямъ послѣапостольской эпохи, мы встрѣчаемъ почти современныя *διδαχῆ* посланія св. Игнатія, епископа Антіохійскаго, которыя представляютъ собою достаточно матеріала для исторіи агапъ и являются подтвержденіемъ нашего пониманія *διδαχῆ*. Прежде, чѣмъ приступить къ изслѣдованію этихъ посланій, мы должны сдѣлать маленькое замѣчаніе относительно перваго посланія къ Коринѳянамъ св. Климента Римскаго. Китингъ, какъ мастеръ своего дѣла, опираясь на авторитетъ епископа Лайтфута, указываетъ на выраженіе этого посланія „*Προσφενεγκόντας τὰ δῶρα τῆς ἐπισκόπης*“ и переводитъ его такъ: „тѣхъ, кто приноситъ дары епископства свято и безпорочно“. Полученные имъ въ переводѣ „дары епископства“ онъ истолковываетъ въ смыслѣ „молитвы и благодаренія, милостыни, евхаристическихъ элементовъ, приношеній для агапъ и такъ далѣе“ [1]). Но Батиффоль, неустанно слѣдящій за Китингомъ, на этотъ разъ вполнѣ справедливо указываетъ на невозможность такого перевода и въ доказательство аппелируетъ къ подлиннику: „*ἁμαρτία..., ἐὰν τοὺς ἀμέμπτως καὶ ὁσίως πρὸς ἐνεγκόντας τὰ δῶρα τῆς ἐπισκόπης ἀποβάλωμεν*“ [2]): si eos, qui sancte et sine crimine munera obtulerunt, episcopatu ejicimus“.—„Нельзя переводить, какъ—Китингъ: *τὰ δῶρα τῆς ἐπισκόπης*“ [3]). И какъ невозможно такое сочетаніе этихъ двухъ словъ, такъ невозможно и такое расширяющее значеніе уже одного слова— „*δῶρα*“, имѣющаго „вполнѣ левитскій смыслъ“ [4]).

Св. Игнатій Богоносецъ, отмѣчая важность позволенія епископа для тѣхъ или другихъ функцій Церкви, говоритъ въ 8-й главѣ посланія къ Смирнянамъ, что „безъ епископа не позволительно ни крестить, ни со-

1) Keating—52 p.
2) Patr. graec. t. I, col. 300.
3) Ср. рус. перев. прот. Преображ. Пис. муж. апост. СПБ. 1895. Стр. 102: „и не малый грѣхъ будетъ на насъ, если неукоризненно и свято приносящихъ дары, будемъ лишать епископства“.
4) Op. cit. 287 p. et not.

вершать агапы" (οὔτε βαπτίζειν, οὔτε ἀγάπην ποιεῖν). Нужно думать, что епископъ привлекался къ участію въ агапахъ по той причинѣ, что агапы по прежнему включали въ себя евхаристію,—важнѣйшее таинство Церкви. По мнѣнію Лайтфута [1]), эти слова „описываютъ двѣ въ высшей степени важныя функціи, въ которыхъ долженъ участвовать епископъ, такъ что ἀγάπη включала въ себя евхаристію. Дѣйствительно, сближеніе крещенія и агапъ было бы нелѣпо, если бы не говорило о двухъ великихъ таинствахъ Церкви [2])... Не было бы понятнымъ и опущеніе евхаристіи". И дѣйствительно, интерполяторъ посланія, жившій во время отдѣленія агапъ отъ евхаристіи, живо чувствовалъ этотъ пропускъ и счелъ за необходимое упомянуть и объ евхаристіи: οὐκ ἔξον ἐστὶ χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου, οὔτε βαπτίζειν, οὔτε προσφέρειν, οὔτε θυσίαν προσκομίζειν, οὔτε δοχὴν [3]) ἐπιτελεῖν" [4]). Это соединеніе агапъ и евхаристіи подтверждается еще и тѣмъ, что св. Игнатій для обозначенія таинства употребляетъ безразлично какъ слово εὐχαριστία [5]), такъ и слово—ἀγάπη и ἀγαπᾶν [6]). По мнѣнію г. Батиффоля, текстъ 8-й главы посланія къ Смирнянамъ „лучше, чѣмъ всякій другой, доказываетъ, какъ неосторожно истолковываетъ написанное—иначе, чѣмъ оно само въ себѣ и придавать выраженію II-го вѣка смыслъ и значеніе, которые оно получило въ 4 вѣкѣ. Потому что въ этомъ мѣстѣ св. Игнатій трактуетъ объ евхаристіи... Контекстъ даетъ понять намъ, что слово „любовь" или ἀγάπη означаетъ евхаристію... Туманный и своеобразный языкъ, каковъ онъ здѣсь у св. Игнатія, обозначаетъ собою евхаристію въ абстракціи (par une

[1]) Op. cit—313 p.

[2]) Ср. подобное сопоставляніе у Тертулліана: „не позволительно женщинѣ ни говорить въ церкви, ни учить, ни крестить, ни возносить" (евхаристіи—nec tinguere, nec offerre—De virg. veland.—9 cap.; „et offers et tinguis et sacerdos es tibi solus". De exhort cast.—7 cap. Advers. Marc, IV, 34: „sacramentum baptismi et eucharistiae".

[3]) Ср. Апост. Постан. II, 28.

[4]) Migne. Patr. graec. t. V, col. 713.

[5]) Филад. 4; Ефес. 13; Смирн. 7, 1.

[6]) Римл. 7; Смирн. 7, 2; 8 гл.

abstraction). Онъ пишетъ въ томъ же самомъ стихѣ: „я не стремлюсь къ пищѣ тлѣнной. къ удовольствіямъ міра сего; я желаю хлѣба Бога, который—плоть Іисуса Христа, и хочу питія,—крови Его, которая есть любовь несокрушимая“ [1]). Тотъ же литературный пріемъ обозначаетъ евхаристическую чашу словомъ ἀγάπη. Это слово... встрѣчается въ посланіяхъ св. Игнатія 25 разъ: всегда оно обозначаетъ любовь или милостыню inabstracto... Можно заключать, что оно in concreto не обозначаетъ ничего особеннаго,—еще менѣе агапы, которыя появились гораздо позже“ [2]). Такъ говоритъ г. Батиффоль и такъ, полемизируя съ нимъ, говоритъ г. Китингъ:—„контекстъ, Новый Завѣтъ и позднѣйшія свидѣтельства, повидимому, на сторонѣ епископа Лайтфута; а въ нѣкоторыхъ случаяхъ выраженіе ἀγάπην ποιεῖν такъ конкретно, что очень далеко отъ того, чтобы употребляться въ качествѣ такого почти символическаго выраженія, какъ въ Римл. 7, 3“ [3]). Что касается того довода г. Батиффоля, по которому разбираемое мѣсто посланія къ Смирнянамъ интерполяторъ въ 4 в. понялъ, какъ трактующее объ евхаристіи, то онъ не можетъ отрицать существованія агапъ, потому что интерполяторъ, какъ видѣли, сохранилъ упоминаніе какъ объ евхаристіи, такъ и объ агапахъ. Если онъ и отдалъ дань въ этомъ случаѣ современному ему строю церковной жизни, то нуженъ же ему былъ поводъ сказать о неизвѣстныхъ будто бы Игнатію агапахъ именно въ этомъ мѣстѣ и—несомнѣнно—этотъ поводъ существовалъ для него въ исторіи Церкви времени Игнатія: на него повліяло лишь совершившееся раздѣленіе агапъ и евхаристіи.

## § 4.

Хронологически ближайшимъ къ посланіямъ Игнатія Антіохійскаго извѣстіемъ, которое можетъ, по край-

---

[1]) Римл. 7, 3: ἄρτον θεοῦ θέλω, ὅ ἐστιν σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ... καὶ πόμα θέλω τὸ αἷμα αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἀγάπη ἄφθαρτος.

[2]) Op. cit. 287—288 pp.

[3]) The Guardian. December 24. 1902. 1853 pag.

ней мѣрѣ, внушить мысль объ агапахъ, является внѣцерковный историческій памятникъ—письмо Плинія, губернатора Виѳиніи, къ императору Траяну. Обстоятельства происхожденія этого письма, какъ и остальныхъ шестидесяти съ 48 отвѣтами на нихъ императора [1]), таковы: Виѳинія Понтійская принадлежала къ числу сенаторскихъ провинцій и подчинялась въ смыслѣ управленія сенату. Полномочія проконсуловъ и областныхъ начальниковъ [2]) сдѣлали свое дѣло: по городамъ начались возстанія [3]) и финансовая сторона управленія пришла въ полный упадокъ [4]). Все это въ своей совокупности заставило Траяна временно изъять Виѳинію изъ подъ вѣдѣнія сената и послать туда для разслѣдованія дѣлъ и успокоенія жителей [5]) особаго чиновника. Подходящимъ для этой цѣли человѣкомъ оказался Плиній,—человѣкъ хорошо воспитанный, гуманный, деликатный и широко образованный [6]). На его посольство въ Виѳинію оказало свое вліяніе и его нѣкоторое знакомство съ дѣлами этой провинціи (онъ былъ адвокатомъ Юлія Басса и Варена Руфа, обвиненныхъ провинціей въ repetundae [7]) и нѣкоторая опытность въ финансовыхъ дѣлахъ (онъ былъ praefectus при aerarium Saturni u aerarium militare [7]). Плиній, принявъ назначеніе, прибылъ въ Виѳинію въ сентябрѣ 111 года и съ этого времени—до начала 113 года написалъ императору 60 писемъ, въ которыхъ спрашиваетъ совѣта по различнымъ сторонамъ управленія. Быть можетъ, на такую не самостоятельность его обрекало исключительное положеніе провин-

---

1) Plinii Caecilii Secundi epistolarum libri decem ejusdemque panegyricus ad exemplarg esnerianum recusi". Petropoli, typis Academiae Imperiali Scientiae. 1774 г.

2) Plin Ep. III, 9 и V, 20

3) Ep. 34

4) Plin ep. 17, 1; 32, 1 etc

5) Ep. 32, 1.

6) Ep. I, 19, 8; IV, 22; VI, 3. 13. 22; VII, 18 etc.

7) E. Hardy. Christianity and the roman Governement. London. 1894. 104 p.

ціи, а быть можетъ, то, что онъ былъ скорѣе ученымъ—теоретикомъ, чѣмъ администраторомъ-практикомъ. Какъ бы то ни было, 97-е—въ общемъ счетѣ писемъ—письмо даетъ, хотя и туманныя, что понятно: Плиній не былъ христіаниномъ, указанія по поводу литургической жизни Церкви. Это письмо сохранило указанія на два рода собраній литургическаго характера, которые практиковались у христіанъ. Сообщаемыя императору свѣдѣнія добыты Плиніемъ путемъ допросовъ и показаній отпавшихъ христіанъ,—допросовъ, которые въ отношеніи къ „двумъ старымъ служанкамъ, называемымъ діакониссами" сопровождался пыткой, какъ средствомъ „для открытія истины". Всѣ допрошенные „утверждали, что вся ихъ вина сводится къ слѣдующему: они собирались въ назначенный день до восхода солнца для того, чтобы поочереди пѣть гимнъ Христу, какъ Богу, и для того, чтобы дать клятву не совершать какого либо преступленія, но воздерживаться отъ кражи, разбоя, прелюбодѣянія, держаться своей вѣры, возвращать вещи, отданныя на сохраненіе; послѣ этого они обыкновенно расходились, потомъ снова собирались для совмѣстной трапезы, но вполнѣ обычной и невинной, и все это они перестали дѣлать съ тѣхъ поръ, какъ согласно твоему повелѣнію я издалъ эдиктъ, запрещающій гетеріи". [1]). Итакъ, одно собраніе имѣло мѣсто stato die u ante lucem и его цѣлью было пѣніе гимновъ Христу и se sacramento... obstringere. Другое собраніе, происходившее спустя нѣсколько времени послѣ

1) Affirmabant autem alii (ab indice nominati), hanc fuisse summam vel culpae vel erroris, quod essent soliti *stato die ante lucem* convenire carmenque Christo quasi Deo dicere secum invicem, *seque sacramento* non in scelus aliquod *obstringere*, sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria commiterent, ne fidem fallerent, ne depositum appelati abnegarent; quibus peractis morem sibi discedendi fuisse, rursusque (coëundi) *ad capiendum cibum*, promiscuum tamen et innoxiam: *quodipsum facere desisse post edictum meum*, quo secundum mandata Tua haeterias esse vetueram. Plinii, op. cit. p. 398—399. Полный русскій переводъ этого письма и отвѣта на него императора. Ренанъ. „Собр. сочиненій Эрнеста Ренана въ 12 томахъ". Томъ XI-й. Изданіе Фукса. Кіевъ. 1902. Стр. 76—78.

перваго, имѣло цѣлью совмѣстное вкушеніе. Въ нашихъ видахъ необходимо разсмотрѣть, каково то содержаніе, которое вкладывается Плиніемъ въ терминъ sacramentum, другими словами—какой культовой актъ должно разумѣть въ первомъ собраніи христіанъ. Китингъ, отказываясь точно установить смыслъ этого термина [1]), стремится при свѣтѣ показаній позднѣйшихъ писателей—Минуція Феликса, Тертулліана,—увидать здѣсь евхаристію, которая отдѣлилась отъ агапъ или немного ранѣе времени происхожденія письма Плинія или же, по крайней мѣрѣ, вслѣдствіе изданнаго Плиніемъ эдикта [2]). Что касается агапъ, то Китингъ относитъ ихъ ко второму собранію, въ которомъ видитъ аналогію собранію въ 1 Кор. 14, 23 и дал. [3])... Чтобы рѣшить поставленный вопросъ, надо спросить, къ чему собственно стремился Плиній въ своихъ разслѣдованіяхъ о христіанахъ. Цѣлью его миссіи было успокоеніе провинціи, съ своихъ заботахъ о немъ онъ столкнулся съ хривтіанами. Естественно, для него необходимо требовалось узнать, что такое это за общество, какими политическими и нравственными тенденціями оно характеризуется и какъ относится къ государству и его законамъ. Какъ къ результату своихъ разслѣдованій, онъ приходитъ къ полному признанію безвредности христіанъ въ этомъ направленіи: онъ „не открылъ ничего, кромѣ существованія необычайно развитого дурного суевѣрія“. [4]). „Хотя они образовали строго обособленное общество, члены котораго всѣ свято и единодушно связаны и обязываются (se sacramento obstringere) опредѣленной цѣлью, однако, это общество, какъ они увѣряютъ, не преступно... Ясно, что здѣсь говорится не только о культѣ, но и о дисциплинѣ“ [5]). Такъ наблюденіе христіанскаго общества

1) Op. cit 55 p.
2) Op. cit. 59
3) Op. c. 55 p. not.
4) „Sed nihil aliud inveni, quam superstitionem pravam et immodicam“. ibid.
5) Th. Harnack. op. cit. Ss. 227—228.

подъ извѣстнымъ угломъ зрѣнія привела Плинія къ результатамъ дисциплинарнаго характера и содержанія: „онъ не даетъ намъ литургическаго трактата, но въ силу своей основной точки зрѣнія и своей цѣли смѣшиваетъ дисциплину и культъ и говоритъ вообще о нравственномъ характерѣ христіанскаго общества“ [1]). Уже благодаря одному этому, нельзя видѣть какъ во всей фразѣ, такъ и отдѣльномъ словѣ --sacramentum, исключительнаго отношенія къ опредѣленному культовому акту. При всемъ томъ несомнѣнно, что Плиній имѣлъ въ виду тотъ актъ литургической жизни христіанъ, который наиболѣе ярко выражалъ нравственный характеръ христіанъ. „Возможно разумѣть здѣсь“,—говоритъ Th. Harnack [2]),—крещеніе и проповѣдь вмѣстѣ... Молитва, пѣніе, назиданіе образовали главные составные элементы ранняго богослуженія, оно было существенно литургически гомилетическимъ“. Другими словами это богослуженіе есть не что иное, какъ христіанизованный іудейскій часъ утренней молитвы, вообще очень распространенный на Востокѣ [3]). Это обосновывается и пониманіемъ слова sacramentum: оно не можетъ означать собою таинства, то есть, имѣть смыслъ, какой оно впослѣдствіи получило въ христіанской Церкви. Это слово употребляется Плиніемъ sensu Romanu, за что „рѣшительно говорятъ выраженія—„Christo quasi Deo“ и формулы—„carmen dicere“ и „se sacramento obstringere“ [4]). Послѣднее выраженіе означаетъ — привести себя къ присягѣ. взять съ себя клятву, дать клятву, связать себя клятвой [5]). Вотъ почему вышеприведенный переводъ Ренана должно считать удовлетворяющимъ всѣмъ на-

---

[1]) Th. Harnack. op. cit. 227—228.

[2]) Op. cit. S. 229.

[3]) А Голубцовъ. Мѣста молитвенныхъ собраній христіанъ I—III вв. Сергіевъ Посадъ. 1898. Стр. 2—3. Ср. Тертулліанъ. De orat. Domin. 19 cap; Ап. Пост. VIII, 34; Test. dom. nostri Iesu Christi. I, 22, 26; II, 24. Canon. ecclesiastici. 62 cap; Фрагм. егип. кан. LXXX. Can. Hippol. c. XXI, § 217; c. XXVII, § 245.

[4]) Th. Harnack. op. cit. 217 s.

[5]) Латино-рус словарь Шульца. СПБ. 1885. Стр. 487 и 374.

учно-историческимъ требованіямъ. И Тертулліанъ въ своемъ послѣдовательномъ, хотя не буквальномъ, воспроизведеніи этого мѣста письма Плинія, разсматриваетъ какъ составные элементы упоминаемаго Плиніемъ богослуженія пѣніе—Христу какъ Богу и нравственное ученіе. „Плиній Младшій", — говоритъ онъ,—„губернаторъ Виѳиніи, осудивъ на смерть нѣсколькихъ христіанъ, а другихъ лишивши мѣста, ужаснулся ихъ множества и спрашивалъ императора Траяна, какъ съ ними поступать дальше. Въ письмѣ своемъ онъ изъясняетъ, что все то, что могъ открыть относительно христіанскихъ таинствъ, кромѣ упорства ихъ, заключается въ слѣдующемъ: они предъ разсвѣтомъ дня собираются для пѣнія хвалебныхъ гимновъ Христу, какъ Богу, и для дисциплинарнаго наставленія"[1]). И такимъ образомъ, вопреки Китингу [2]), подтверждаетъ принятое нами пониманіе перваго собранія христіанъ. Но если это правильно, то евхаристія уже не имѣетъ мѣсто на первомъ христіанскомъ собраніи и отпадаетъ въ соединеніи съ агапами на время второго—„для совмѣстной трапезы", которую Плиній и характеризуетъ съ той же присущей ему основной точки зрѣнія—„обычной и невинной". Обращаясь къ датѣ показаній, отобранныхъ Плиніемъ у христіанъ и послужившихъ матеріаломъ для его донесенія, мы видимъ, что они имѣютъ въ виду положеніе дѣла—„одни—три года тому назадъ, другіе—еще больше, нѣкоторые—двадцать лѣтъ тому назадъ". Слѣдовательно, нѣкоторыя изъ этихъ показаній говорятъ не о времени Плинія, но восходятъ до царствованія Нервы [3]) и имѣютъ характеръ свидѣтельствъ современныхъ *Διδαχῆ*,—когда агапы и евхаристія еще жили вмѣстѣ. Такъ какъ подобныя совмѣстныя трапезы были постоянной и отличительной чертой soda-

1) Apolog II cap: quam coetus antelucanus ad canendum Christo ut Deo et ad confoederandam disciplinam. Migne, Patr lat., t. I, col 273. Ср. подобное же воспроизведеніе письма Траяна у Евсевія. Ц И. III, 33 гл.

2) Op. cit p. 55.

3) 96—97 г.г.

litates и Ἑταιρεῖαι [1]), которыя были такъ ненавистны Траяну [1]), то Плиній, вѣрный проводникъ идей своего повелителя, запретилъ устраивать ихъ христіанамъ. И они, по его донесенію „это перестали дѣлать“. Основываясь на этихъ словахъ Плинія, нѣкоторые изслѣдователи—Китингъ [2]), Рамзай [3]), Th. Harnack [4]), E. Hardy [5]),—думаютъ, что слѣдствіемъ этого эдикта Плинія и было раздѣленіе агапъ и евхаристіи, причемъ евхаристія была отнесена къ первому утреннему собранію и составила съ нимъ одно цѣлое. Но можно ли довѣрять словамъ Плинія? Исторія ассоціацій эпохи императоровъ весьма краснорѣчиво свидѣтельствуетъ о томъ, что подобнаго рода законы, какъ и законы, касающіеся иностранныхъ культовъ, оставались мертвыми, нисколько не воздѣйствуя на жизнь кого бы то ни было изъ римскихъ гражданъ [6]). Вотъ почему можно сильно заподазривать правдивость этихъ словъ Плинія. Нельзя ли здѣсь видѣть довольно обычное явленіе,—самохвальство чиновника, желающаго выслужиться предъ правительствомъ, самохвальство тѣмъ болѣе интенсивное, что чиновникъ какъ бы онъ хорошъ ни былъ самъ по себѣ, оказывается здѣсь въ исключительномъ положеніи. Принимая во вниманіе всѣ эти соображенія, мы видимъ, что письмо Плинія не вноситъ ничего новаго въ исторію агапъ. Дѣло, по его показаніямъ, остается въ томъ же видѣ, какъ и раньше: отмѣчаются тѣ же два рода собраній, которые отмѣчены и Апостоломъ Павломъ [7]) и разобраннымъ уже памятникомъ—*Διδαχή* [8]). При такомъ

---

[1]) О чемъ подробнѣе ниже.

[2]) 58—59 pp.

[3]) Ramsay, The Church in the Roman empire before A. D. 170 Fourth edition. London. 1895. pp. 215. 219. 358 not.

[4]) Ss. 231—235.

[5]) Hardy op. cit. p. 188.

[6]) О чемъ подробнѣе ниже. Въ отношеніи къ христіанамъ—въ частности—нужно замѣтить, что они почти впервые принуждаемы были прекращать свое богослуженіе только во время такъ назыв. великихъ гоненій (съ нач. 3 в.).

[7]) 1 Кор. 11, 13 и 14, 26.

[8]) IX—X гл., XIV, 1 и XVI, 2.

пониманіи письма Плинія сами собою отпадаютъ возраженія г. Батиффоля [1]). Что касается его желанія спросить: „неужели причащеніе не имѣетъ достаточныхъ элементовъ для констатированія sodalitas и не объявляетъ собранія ante lucem также нелегальными?“ [2]) то мы вполнѣ присоединяемся къ этому желанію, тѣмъ болѣе, что оно направляется противъ мнѣнія Китинга,, Рамзая, Гарнака и Hardy, которое мы, кажется, по достаточнымъ основаніямъ, принять не можемъ.

## § 5.

Разсматривая творенія св. Іустина Философа, мы убѣждаемся, что агапы, если и не отдѣлились отъ евхаристіи, то уже вступили во второй періодъ своей исторіи. Ихъ благотворительный характеръ выступаетъ такъ ярко, что какому бы то ни было сомнѣнію въ этомъ направленіи не остается мѣста. Нужно замѣтить, что прямыхъ указаній на агапы въ сочиненіяхъ св. Іустина не встрѣчается, и этотъ пропускъ подвергается достаточному количеству разныхъ объясненій. Такъ—думаютъ, что агапы временно прекратились, вслѣдствіе законовъ Траяна, имѣющихъ въ виду гетеріи и политическія ассоціаціи. Насколько основательно это мнѣніе, мы видѣли. Нужно думать, что если цѣлью первой Апологіи Іустина было дать описаніе только важнѣйшихъ таинствъ-крещенія и причащенія, то вполнѣ понятно и естественно—агапы, какъ не принадлежащія не только къ важнѣйшимъ таинствамъ, а и вообще—къ таинствамъ, должны были остаться за рамками его работы. И не смотря на это, нужно признать, что—указанія—значительныя по объему и содержанію—имѣются въ его Апологіи. Такъ какъ эти указанія находятся въ связи съ изображеніемъ евхаристіи, то прямой выводъ отсюда тотъ, что агапы ко времени Іустина Философа отъ евхаристіи не отдѣлялись, но—новая черта исторіи агапъ—помѣня-

[1]) Op. cit. 288—289 pp.
[2]) Op. cit. 289—290 pp.

лись съ ней мѣстами. Раньше какъ было показано это, сначала отправлялись агапы, потомъ—евхаристія, теперь агапы стали заключеніемъ евхаристіи. Эти выводы сами собой напрашиваются изъ даннаго имъ описанія евхаристіи. „Пища эта у насъ называется евхаристіей, и никому другому не позволяется участвовать въ ней, какъ только тому, кто—вѣруетъ въ истину ученія нашего и омылся омовеніемъ грѣховъ и въ возрожденіе, и живетъ такъ, какъ предалъ Христосъ. Ибо мы принимаемъ это не такъ, какъ обыкновенный хлѣбъ или обыкновенное питье: но какъ Христосъ, Спаситель нашъ, словомъ Божіимъ воплотился, и имѣлъ плоть и кровь для спасенія нашего, такимъ же образомъ пища эта, надъ которой совершено благодареніе чрезъ молитву Его и отъ которой чрезъ уподобленіе получаетъ питаніе наше кровь и плоть, есть—какъ мы научены—плоть и кровь того воплотившагося Іисуса. Ибо апостолы въ написанныхъ ими сказаніяхъ, которыя называются Евангеліями, предали, что имъ было заповѣдано такъ: Іисусъ взялъ хлѣбъ и благодарилъ и сказалъ: это дѣлайте въ Мое воспомнинаніе, это есть тѣло Мое; подобнымъ образомъ Онъ взялъ чашу и благодарилъ и сказалъ, это есть кровь Моя, и подалъ имъ однимъ..... Съ того времени мы между собою всегда дѣлаемъ воспоминаніе объ этомъ. *И достаточные изъ насъ помогаютъ всѣмъ бѣднымъ, и мы всегда живемъ* [1]) *за одно другъ съ другомъ.* За всѣ получаемыя нами благодѣянія мы прославляемъ Создателя всего чрезъ Сына Іисуса Христа и Духа Святаго. Въ такъ называемый день солнца бываетъ у насъ собраніе въ одно мѣсто всѣхъ живущихъ и т. д. [2]). Здѣсь же, такимъ образомъ, выступаетъ и благотворительный характеръ агапъ,—здѣсь, какъ и въ другомъ слѣдующемъ мѣстѣ. „Мы научены, что одинъ только образъ почтенія достойный Его—тотъ,

---

[1]) *Σύνεσμιεν. Συνουσία* употреблялось у классическихъ грековъ въ смыслѣ *συμπόσιον.* Keating op. cit. 2-nd not. ad 60 pag.

2) Apolog. I, с 66—67—рус. пер. Прот. П. Преображенскаго М. 1892. Стр. 97—99.

чтобы данное для нашего питанія не истреблять огнемъ, но приносить для нашего собственнаго употребленія и для нуждающихся, а Ему въ чувствѣ благодарности возносить посредствомъ слова торжественныя дѣйствія служенія и пѣсни (*πόμπας καὶ ὕμνους*) за то, что мы сотворены, за всѣ средства къ благосостоянію нашему, за различные роды произведеній, за перемѣны временъ, и возсылать прошенія о томъ, чтобы намъ воскреснуть для псалмопѣнія, по нашей вѣрѣ въ Него. Прежде мы болѣе всего заботились о снисканіи богатства, нынѣ и то, что имѣемъ, вносимъ въ общество и дѣлимся со всякимъ нуждающимся, прежде другъ друга ненавидѣли и убивали, и не хотѣли пользоваться однимъ очагомъ съ иноплеменниками, нынѣ, по явленіи Христовомъ, живемъ вмѣстѣ: и молимся за враговъ нашихъ" [1]). Въ силу приведенныхъ данныхъ нѣтъ основаній говорить объ абсолютномъ молчаніи св. Іустина объ агапъ и нѣтъ основаній торжеству г. Батиффоля [2]). Св. Іустинъ является, такимъ образомъ, первымъ свидѣтелемъ второго періода исторіи агапъ. Мы постоянно отмѣчали—при разборѣ того или другого историческаго документа, какъ постепенно шла на убыль та религіозная настроенность, которая характеризуетъ агапы перваго періода ихъ исторіи и какъ, сообразно этому процессу, агапы являлись предлогомъ для всевозможныхъ злоупотребленій. Это, какъ мы отмѣчали и какъ само собой понятно, неуклонно вело къ раздѣленію агапъ отъ евхаристіи. Теперь мы видимъ промежуточную стадію этого движенія—агапы потеряли первое мѣсто. Съ уменьшеніемъ религіознаго характера этого института съ тѣмъ большей силой выступилъ на первый планъ характеръ благотворительный. Проповѣдь Христа, являясь проповѣдью любви и благотворительности по преимуществу, нашли теперь въ агапахъ свое сильнѣйшее миссіонерское орудіе [3]).

1) Apol. 1, 13. 14 рус. пер. 42 стр.; ср. молитвы *Διδαχη* и De virginitate.

2) P. 290.

3) Іустинъ—l. cit.; о причинахъ и подробнѣе—по документамъ—ниже.

Что касается твореній св. Иринея Ліонскаго, то въ нихъ уже совершенно ничего не говорится объ агапахъ. Но во первыхъ, сохранившееся до насъ его сочиненія—„Противъ ересей“, сообразно своей полемической цѣли, говорить объ агапахъ не имѣло никакой нужды; во вторыхъ, Китингъ до сихъ поръ надѣется найти хотя бы небольшей намекъ на агапы и ихъ связь съ евхаристіей въ твореніяхъ св. Иринея [1]); въ третьихъ,—молчаніе св. Иринея не можетъ имѣть особеннаго значенія для исторіи агапъ: онъ умеръ въ 202 году,—то есть, очень не далеко отъ времени происхожденія „Апологетики“ Тертулліана, которая по вопросу объ агапахъ представляетъ богатѣйшій матеріалъ.

Можно ли видѣть указаніе на агапы въ посланіи къ Діогнету, которое, безъ достаточныхъ основаній приписывается Іустину Философу и дата котораго колеблется, по опредѣленію изслѣдователей, между 170-мъ и 310 годомъ [2]). Въ этомъ посланіи говорится. „Христіане... представляютъ удивительный и поистинѣ невѣроятный образъ жизни. Живутъ они въ своемъ отечествѣ, но какъ пришельцы; имѣютъ участіе во всемъ, какъ граждане, и все терпятъ, какъ чужестранцы. Для нихъ всякая чужая страна есть отечество и всякое отечество—чужая страна.... Они имѣютъ трапезу общую, но не простую. Они во плоти, но живутъ не по плоти. Находятся на землѣ, но суть граждане неба“.... [3]) Кажется естественнѣе здѣсь видѣть, благодаря обозначенію—„не простую“, евхаристію, а, слѣдовательно,—при извѣстной датировкѣ документа и агапы, такъ какъ онѣ еще не отдѣлились отъ евхаристіи. Если же принимать чтеніе г. Батиффоля—„трапезу общую, но не ложе“, тогда оно прямо указываетъ на агапы и чтобы при-

[1]) Keating 61 p.

[2]) Batiffol 291 p.

[3]) „Соч. св. Іустина Философа и Мученика“. Перев. Прот. П. Преображенскаго. М. 1892. стр. 375 386. Батиффоль принимаетъ вмѣсто чтенія „трапезу общую, но не простую“ варіантъ: *τράπεζαν κοινὴν ἀλλ᾽ οὐ κοίτην*—„трапезу общую, но не ложе“ (op. cit. 290 p.).

нять это указаніе къ свѣдѣнію не требуется никакого „извращенія смысла“ [1]). Во всякомъ случаѣ чтеніе этого мѣста, принимаемое Батиффолемъ, содержитъ въ себѣ какъ внутреннее противорѣчіе, такъ и противорѣчіе контексту.

§ 6.

Первымъ специфически римскимъ апологетомъ выступаетъ въ исторіи Христіанства Минуцій Феликсъ,—младшій современникъ Тертулліана. Его превосходно написанный діологъ—„Октавій“ упоминаетъ съ своей стороны объ агапахъ. „Собранія наши“,—говоритъ Октавій Іануарій, главное говорящее лицо этого сочиненія,—христіанинъ,—„отличаются не только цѣломудріемъ, но и трезвенностью, на нихъ мы не предаемся пресыщенію яствами, не услаждаемъ пира виномъ; самую веселость мы умѣряемъ строгостью, цѣломудренною рѣчью и еще болѣе цѣломудренными движеніями тѣла“ [2]). По мнѣнію г. Батиффоля, „популярная клевета, которая обвиняла христіанъ въ томъ, что они предавались Θіестовымъ пирамъ и эдиповскимъ кровосмѣшеніямъ, имѣетъ въ виду евхаристію и евхаристическія собранія: Минуцій Феликсъ разумѣетъ евхаристію, когда пишетъ: „convivia non tantum pudica colimus, sed et sobria: nec enim indulgemus epulis aut convivium mero ducimus“. Нельзя болѣе ясно исключить гипотезу существованія агапъ“ [3]). Мы, забѣгая впередъ, должны сказать, что, по свидѣтельству Тертулліана, агапы отдѣлились отъ евхаристіи, а Минуцій Феликсъ, какъ указано, былъ младшимъ современникомъ Тертулліана и зналъ, какъ надо думать, его произведенія [4]). Въ силу такого положенія вещей, для него агапы были уже отдѣль-

1) Batiffol op. cit. 290 p.

2) 31 гл. Migne, patr. lat. t. III, col. 351; рус. пер. Прот. П. Преображенскаго. „Сочиненія древнихъ христ. апологетовъ“. Москва. 1867. Стр. 357.

3) Op. cit. p. 291.

4) Ср. Moeler. Lehrbuch der Kirchengeschichte. 1-er Band. Freiburg. 1889. S. 185.

нымъ отъ евхаристіи институтомъ и, поскольку указываетъ анализъ текста, именно онѣ и разумѣются въ только что приведенной выдержкѣ. Прежде всего выраженіе—convivium болѣе удобно можетъ быть приложено къ агапамъ, чѣмъ къ евхаристіи. Дѣйствительно, евхаристія, изолированная отъ агапъ, не можетъ быть названа трапезою, развѣ только метафорически. Но самая мысль о метафорѣ устраняется уже текстомъ: „мы не предаемся пресыщенію яствами, не услаждаемъ пира виномъ“,—convivium mero ducimus. Это совершенно не приложимо къ евхаристіи. Далѣе описываемая трапеза отмѣчается ея участниками hilaritate cum gravitate. Ясно, что евхаристія, какъ явленіе съ чисто литургической обстановкой подходить подъ это опредѣленіе не можетъ и наоборотъ, вполнѣ подходятъ агапы, отличающіяся болѣе или менѣе литургическимъ характеромъ. И если отнести это выраженіе къ евхаристіи, то необходимо признать, что оно совершенно не передаетъ настоящаго положенія литургіи. Наконецъ, эта трапеза сопровождается и въ продолженіи ея поддерживается „цѣломудренная бесѣда“ (casto sermone), но празднованіе евхаристіи было ритуальнымъ литургическимъ актомъ, должно было проходить въ строгомъ молчаніи, при полной сосредоточенности. Мы видѣли гораздо раньше—уже въ *Διδαχή*—стремленіе устранить даже молитвенную импровизацію,—что же можно сказать о простыхъ бесѣдахъ во время евхаристіи? Такимъ образомъ, Минуцій Феликсъ заставляетъ своего героя говорить здѣсь не объ евхаристіи, но объ агапахъ. „Я считаю“,—говоритъ Функъ, направляясь противъ Батиффоля,—„напротивъ, что трудно болѣе ясно говорить объ агапахъ, не называя ихъ“ [1]).

## § 7.

Творенія Тертулліана [2]),—„мужа весьма свѣдущаго въ римскихъ законахъ, знаменитаго и въ другихъ от-

1) Revue d'histoire ecclesiastique. Tome IV. 1903. Funk. L'agape. 10 p.
2) 160—220 г.

ношеніяхъ и особенно пользующагося славою въ Римѣ," [1])—представляютъ собою очень обширный матеріалъ, какъ въ отношеніи къ совершенію агапъ, такъ и ихъ связи съ евхаристіей. 39 глава его Апологетики говоритъ: „теперь я долженъ показать, чѣмъ собственно занимается христіанская община (factionis), и то, что они (язычники) такъ порицаютъ,—оправдать. Соединяясь одной и той же вѣрой, одной и той же божественной дисциплиной, одной и той же надеждой, мы составляемъ одно тѣло. Мы устраиваемъ собранія и конгрегаціи, чтобы соединеннымъ отрядомъ (manu facta) молиться Богу. И эта сила пріятна Богу. Мы молимся за императора, его министровъ, его державу (potestatibus), за благосостояніе всего міра и о замедленіи конца. Мы собираемся для чтенія Священнаго Писанія, изъ котораго, если насъ побуждаютъ условія времени, мы почерпаемъ необходимыя для насъ свѣдѣнія и наставленія. Этими священными словами мы питаемъ вѣру, одушевляемъ свою надежду, поддерживаемъ упованіе и еще болѣе чрезъ внушеніе собственныхъ наставленій мы усиливаемъ дисциплину; здѣсь же—убѣжденія, порицанія, священный порядокъ (censura disciplina). Судъ этотъ также происходитъ съ большою торжественностью, какъ среди увѣренныхъ въ присутствіи Бога и весьма большая сила у имѣющаго быть приговора, такъ что если кто согрѣшитъ противъ него, тотчасъ же удаляется отъ общенія съ нами въ молитвѣ, и богослуженіи всѣхъ священныхъ сношеніяхъ. Предсѣдательствуютъ у насъ старцы, достигая такой чести не посредствомъ подкупа, но испытаннымъ своимъ достоинствомъ, потому что деньги ничто предъ Богомъ. И если у насъ и существуетъ родъ кассы, то она не принимаетъ большихъ даровъ, какъ бы продавая религію. Но каждый вноситъ туда небольшую сумму или ежемѣсячно, или—когда онъ хочетъ,—даетъ по своему состоянію и сколько желаетъ, потому что никто не принуждается, но каждый приноситъ добровольно. Это и является

1) Евсевій, П. Ист. II, 2.

доказательствомъ благочестія, такъ какъ собранное идетъ не на пиршество, ни на распутство, но употребляется для пропитанія и погребенія бѣдныхъ, для воспитанія мальчиковъ и дѣвочекъ, не имѣющихъ ни родителей ни состоянія,—для стариковъ, не могущихъ уже выходить изъ дому (domestici senes), для потерпѣвшихъ кораблекрушеніе и для тѣхъ, кто находится въ рудникахъ [1]), въ изгнаніи (in insulis—на островахъ) [2]), или въ тюрьмѣ..... Наша вечеря получаетъ свое объясненіе въ собственномъ имени, которое употреблялось греками для обозначенія любви. Чего бы ни стоили вечери наши,—выгода въ томъ, что мы издерживаемъ во имя благочестія на неимущихъ, ибо мы приносимъ имъ пользу угощеніемъ; но мы, конечно, принимаемъ ихъ не такъ, какъ вы,—не считающіе безчестіемъ для себя продавать свою свободу и готовые совсѣмъ потерять свое достоинство только для того, чтобы упитать свое чрево. Мы обращаемся съ бѣдными, какъ съ такими людьми, на которыхъ Богъ обращаетъ Свои взоры съ наибольшимъ благоволеніемъ. И какъ причина собранія вполнѣ заслуживаетъ одобренія, такъ и весь остальной порядокъ нашего поведенія вы можете изслѣдовать: такъ онъ соотвѣтствуетъ религіозному долгу. (Наша дисциплина) не допускаетъ ничего низкаго, ничего чрезмѣрнаго. Мы садимся за столъ не прежде, какъ помолимся Богу; мы вкушаемъ столько, сколько нужно для утоленія голода; пьемъ какъ прилично людямъ, строго соблюдающимъ воздержаніе и трезвость. Мы насыщаемся, помня, что въ теченіи ночи мы должны молиться Богу,—бесѣдуемъ, зная, что Господь все слышитъ. Послѣ омовенія рукъ и возженія свѣтильниковъ каждый вызывается на средину — воздать хвалу Богу или отъ Священнаго Писанія или отъ

---

1) Ср. Ап. Пост. V, 1; Евсев. Ц. И. IV, 23.

2) Modestinus Juris consultus. Leges XXX digest de Poenis: si quis aliquid fecerit, quo leves hominum animi superstitione numinis terrentur; divus Marcus hujusmodi homines *in insulis* relegari rescripsit.

своего собственнаго ума [1]), этимъ испытывается, кто сколько выпилъ. Вечеря оканчивается, какъ и началась, молитвою. Мы расходимся не для того, чтобы шайкой устраивать неистовства на улицахъ, но идемъ домой тихо, скромно и цѣломудренно, что бы продолжить испытаніе; потому что мы выходимъ скорѣе съ нравственнаго урока, чѣмъ съ ужина. Позвольте христіанамъ и ихъ собраніямъ быть судимыми по ихъ заслугамъ. Позвольте имъ устраиваться незаконно, если они награждаются титуломъ незаконныхъ. Съ тѣхъ поръ, какъ мы собираемся, убили-ли мы когонибудь? Мы остаемся такими же въ нашихъ собраніяхъ, какими бываемъ и раздѣленные одиночествомъ,—мы таковы же коллективно, каковы и индивидуально; мы никого не оскорбляемъ, никого не опечаливаемъ [2]). И собраніе людей честныхъ, добродѣтельныхъ, благочестивыхъ и цѣломудренныхъ должно называть не партіей заговорщиковъ, но торжественнымъ собраніемъ" [3]). Этотъ текстъ 39-й главы Апологетики, такъ, повидимому, ясно во второй половинѣ говорящій объ агапахъ, для г. Батиффоля въ этомъ отношеніи также ничего не говоритъ, какъ и вообще всѣ документы—для другихъ являющіеся свидѣтельствомъ объ агапахъ и за агапы. Онъ, отмѣчая существованіе общественной кассы у христіанъ, что имѣетъ свою аналогію въ sodalicia, и ея благотворительное назначеніе, думаетъ, что бюджетъ этой кассы не могъ итти на удовлетвореніе издержекъ на агапы. „Тертулліанъ хочетъ чтобы мы возымѣли въ этомъ окончательную увѣренность: inde non epulis nec potaculis dispensatur". Исходя изъ этой предпосылки об-

---

[1]) Ср. Ц. И. Евсев. V, 28: „а сколько въ древности написано вѣрующими братіями псалмовъ и пѣснопѣній, которые Христа нарицаютъ Словомъ Божіимъ и прославляютъ Его Божество". Терт. „О зрѣлищахъ" 29 гл.: „..у васъ довольно прекрасныхъ стиховъ, довольно превосходн. поученій, довольно музыкальныхъ хоровъ". Карнеевъ 2 т., 159 стр.

[2]) Ср. Ad Scapulam c. II.

[3]) Migne Patrol. lat. t. I, pp. 468—471. 474—478 ср рус перев. „Творенія Тертулліана" Е. Карнеева. Ч. 1-я. СПБ 1847. Стр. 79—83.

щаго характера, Батиффоль прежде, чѣмъ изслѣдовать текстъ, дѣлаетъ замѣчаніе: „Тертулліанъ ничего не говоритъ объ общественной трапезѣ, онъ говоритъ только о насыщеніи вѣры божественными словами, fidem sanctis vocibus pascimus“ [1]). „Все описаніе Тертулліана, по нашему убѣжденію, есть описаніе евхаристіи, а не агапъ“ [2]). Разбирая этотъ текстъ апологетики онъ представляетъ слѣдующія доказательства своего мнѣнія: 1) „было необходимостью, чтобы Тертулліанъ,—писатель апологіи,—оправдывалъ въ ней христіанъ отъ обвиненій, которыя своимъ предметомъ имѣли культъ. Главное обвиненіе имѣло въ виду евхаристію, которую язычники представляли ритуальнымъ дѣтоубійствомъ,—sacramentum infanticidii et pabulum inde et post convivium incestum. Тертулліанъ опровергаетъ это обвиненіе въ главахъ VII—IX-й, указывая, что клевета безосновательна, несовмѣстима съ христіанской совѣстью. Однако Тертулліанъ ни слова не говоритъ о реальномъ содержаніи евхаристическаго вкушенія..... И ни въ какой другой части Апологетики онъ не говоритъ больше объ евхаристіи, если только не сказалъ въ мѣстѣ“, которое насъ занимаетъ. 2) „Мы имѣемъ вторую причину идентифицировать эту caenulam съ евхаристіей,—такъ какъ именно ее язычники трактовали, какъ повинную въ убійствахъ..... Слѣдовательно, эта coenula есть та же самая, въ которой язычники видѣли дѣтоубійство и прочее. Такимъ образомъ, она не можетъ быть чѣмъ либо инымъ, какъ только евхаристіей... Тертулліанъ не говоритъ, что это—евхаристія...: онъ рисковалъ бы остаться непонятымъ,—это заставило его молчать“ [3]). 3). Тертулліанъ, опровергая обвиненія въ расточительности христіанскихъ собраній, указываетъ на ихъ благотворительный характеръ. „Здѣсь прежде всего открывается признакъ раздаянія, которое было связано съ евхаристеій. Уже Св. Іустинъ ясно утверж-

1) Op. cit. 292 p.
2) 294 p.
3) 294 p.

даетъ, что при выходѣ съ празднованія евхаристіи имѣло мѣсто раздаяніе бѣднымъ... Удивительно тожество между свидѣтельствами Тертулліана и Іустина". 4) „Если, говоритъ Тертулліанъ, наши caenulae чисто религіознаго характера, онѣ не могутъ быть подозрѣваемы ни въ какомъ излишествѣ. Мы не занимаемъ мѣстъ прежде, чѣмъ не помолимся... Это, слѣдовательно, трапеза,—возразятъ мнѣ. Нѣтъ еще, отвѣчу я, потому что эти выраженія—символическія, какъ слово caenula, какъ слово triclinium, какъ слово convivium: символизмъ—вполнѣ понятный для того, кто вспомнитъ, что причащеніе происходило около mensae, а не около алтаря въ собственномъ смыслѣ. Все изложеніе Тертулліана полно символизма....." 5) Умѣренность агапъ, о которой говоритъ Апологетика, кажется „стѣснительной для агапъ, если бы онѣ были и скромны". 6) Тертулліанъ доканчиваетъ: haec coitio christianorum. Вотъ все собраніе христіанъ. Итакъ что же? спросимъ мы, развѣ они имѣли другое собраніе, кромѣ евхаристическаго? Вѣдь, если Тертулліанъ описываетъ здѣсь собраніе для агапъ, онъ знаетъ другое coitio christianorum. Но нѣтъ, онъ не знаетъ двухъ, и это мнимое собраніе—агапы—не различается отъ собранія литургическаго, которое Тертулліанъ описываетъ сейчасъ же: coimus... И это—единственный образъ собранія, о которомъ думаетъ Тертулліанъ, когда заключаетъ все это описаніе словами: haec coitio christianorum etc. и когда, стремясь охарактеризовать величественную важность этихъ собраній, квалифицируетъ ихъ „curia". Идея пиршества удалена". 7) „Что же значитъ у Тертулліана—слово *ἀγάπη*? „Сборъ, производимый на евхаристическихъ собраніяхъ... Собраніе есть по преимуществу caenula евхаристическаго характера, эта caenula называется *ἀγάπη* и сборъ, который на ней производятъ такъ же называется *ἀγάπη*" [1]).

Прежде всего — что касается общаго замѣчанія Батиффоля, по которому касса христіанъ имѣла благо-

[1]) Batiffol op. cit. pp. 294—298

творительное назначеніе и потому издержки на агапы не соотвѣтствовали ея цѣли, то такой выводъ не можетъ говорить противъ существованія агапъ: если агапы носили благотворительный характеръ, то и онъ входилъ въ кругъ тѣхъ нуждъ, которыя обслуживались общественной кассой. Во всякомъ случаѣ, это разсужденіе не можетъ имѣть рѣшающаго по вопросу объ агапахъ значенія. Далѣе для Батиффоля тѣ обвиненія, которые опровергаетъ Тертулліанъ, имѣютъ въ виду евхаристію и, слѣдовательно, Тертулліанъ говоритъ объ евхаристіи. Но эти обвиненія идутъ съ того времени, когда евхаристическая литургія была соединена съ агапами, вотъ-почему они равнымъ образомъ относятся какъ къ агапамъ, такъ и къ евхаристіи и опять не могутъ имѣть рѣшающаго значенія ни въ пользу того, ни въ пользу другого института. Тертулліанъ нигдѣ въ другомъ мѣстѣ не говоритъ объ евхаристіи, слѣдовательно—по заключенію Батиффоля, онъ говоритъ о ней здѣсь. Это странное доказательство—argumentum a silentio. „Доказывая много“ говоритъ Функъ, „легко ничего не доказать и возстановить противъ того положенія, которое защищаютъ отъ законныхъ подозрѣній [1]). Дѣйствительно, г. Батиффолю угодно, чтобы Тертулліанъ совершенно отказался отъ своей самостоятельности и въ своемъ изложеніи слѣдовалъ св. Іустину. Но само собой понятно, что если св. Іустинъ такъ, а не иначе, писалъ объ евхаристіи, то въ этомъ еще нѣтъ гарантіи за то, что Тертулліанъ послѣдуетъ за нимъ. Далѣе—г. Батиффоль самъ сознаетъ, что съ обвиненіями, касающимися евхаристіи, Тертулліанъ имѣлъ дѣло въ VII—XI главахъ своего труда; мы должны признать, что онъ тамъ же и покончилъ съ ними, въ 39-й главѣ говоря только объ агапахъ. Почему онъ тамъ не оттѣнилъ, что рѣчь идетъ объ евхаристіи, объ этомъ догадывается самъ г. Батиффоль: такъ какъ Тертулліанъ выступаетъ съ своей апологетикой, какъ писатель—экзотерикъ, то молчитъ объ евхари-

[1]) Revue d'histoire ecclesiastique. Tome IV op. cit. p. 11.

стіи умышленно, опасаясь быть невразумительнымъ и, пожалуй, осмѣяннымъ [1]). Покончивъ съ обвиненіями, относящимися къ евхаристіи, Тертулліанъ больше не имѣетъ надобности возвращаться къ пройденному и, дѣйствительно, не повторяется. И въ 39-й главѣ онъ вовсе не „стремится“, — какъ думаетъ г. Батиффоль, — отвѣтить на обвиненія въ преступныхъ дѣяніяхъ [2]). Онъ защищаетъ здѣсь христіанскія caenulae противъ упрековъ въ расточительности и мотовствѣ (ut prodigas), что, конечно, къ евхаристіи относиться не можетъ. Батиффоль—далѣе, указывая на сборъ въ общественную кассу, и отмѣчая у Тертулліана благотворительный характеръ агапъ, ссылается на Іустина. Но ссылка на Іустина напрасна, потому что Тертулліанъ не говоритъ объ евхаристіи. Онъ вполнѣ ясно отмѣчаетъ какъ средство поддержанія бѣдныхъ—трапезу: говоря о refrigerium, онъ отожествляетъ это refrigerium съ caena: inopes refrigerio *isto* juvamus. Съ другой стороны, подобное опредѣленіе евхаристіи психологически невозможно для такого вѣрующаго христіанина, какимъ Тертулліанъ является въ исторіи. Ясно, что сборъ не исключалъ трапезы и Тертулліанъ говоритъ объ агапахъ. Нельзя согласится и съ символическимъ пониманіемъ этой главы. Ссылка Батиффоля на надпись Аверкія (Abercius) [3]) еще недостаточна, такъ какъ къ ней присоединяется упоминаніе о Христѣ, что сообщаетъ ей строго опредѣленный евхаристическій характеръ. Конечно, слова—editur, bibitur могутъ относиться къ евхаристіи, но они здѣсь стоятъ не изолированно, а входятъ въ конструкцію цѣлыхъ фразъ. Тертулліанъ, говоря editur, прибавляетъ: quantum esurientes capiunt, говоря, bibitur, прибавляетъ: quantum pudicis utile est. Такъ что эти выраженія имѣютъ въ виду настоящую трапезу

[1]) Впрочемъ, Тертулліанъ настолько здѣсь неясенъ въ смыслѣ отношенія къ евхаристіи, что трудно увидѣть ее здѣсь съ г. Батиффолемъ.

[2]) 294 p.

[3]) „Abercius говоритъ, что онъ пилъ нѣжное вино, которое ему было дано съ хлѣбомъ... Онъ, указывая на это, говоритъ о рыбѣ, то есть о Христѣ“ (op. cit. 296 p.)

съ нравственнымъ полу-литургическимъ характеромъ. Затѣмъ—является интересный вопросъ, для какой цѣли понадобился Тертулліану такой символизмъ? Онъ могъ прямо сказать, что это собраніе имѣетъ своей цѣлью таинство, или—совершеніе символическаго акта, при которомъ, если и бываетъ вкушеніе, то въ такой малой долѣ, что нелѣпо говорить объ оргіи. А между тѣмъ онъ отмѣчаетъ, что каждый христіанинъ ѣстъ постольку, поскольку это ведетъ къ утоленію голода, и пьетъ такъ, какъ это прилично скромнымъ. Если онъ употребляетъ здѣсь символизмъ, то онъ не былъ бы въ состояніи достичь той своей цѣли, какую ему приписываетъ г. Батиффоль,—обѣлить христіанъ отъ клеветъ: для того, чтобы язычники поняли его символизмъ, конечно, необходимо было для нихъ сразу отъ грубаго матеріалистическаго представленія евхаристическаго,—по Батиффолю,—собранія—возвыситься до тонкаго и чуткаго пониманія сложной символической концепціи, имѣя исходной точкой своего отправленія въ высь ѣду и питье (editur.... bibitur...). Несомнѣнно, что это не могло быть въ видахъ успѣха его апологетики и что „вся терминологія свидѣтельствуетъ о настоящей трапезѣ, о дѣйствительной трапезѣ“ [1]). Батиффоль переводитъ Тертулліана такъ: „наши caenulae чисто религіознаго характера“ и за такой переводъ справедливо получаетъ отъ г. Функа упрекъ. „Это не то, что выражаетъ апологетъ и достаточно бѣглаго взгляда на его слова, чтобы убѣдиться въ этомъ. Слово—„чисто“—прибавка его толкователя,—прибавка, которая ничѣмъ не оправдывается и, которая, съ другой стороны, имѣетъ такую важность, что съ него умираетъ и вся аргументація“ [2]). Наконецъ, пониманіе Батиффолемъ фразы: „haec coitio christianorum“ не выдерживаютъ критики съ точки зрѣнія научной интерпретаціи. Г. Батиффоль выхватываетъ эту фразу изъ контекста и разсматриваетъ ее отдѣльно, тогда какъ она не зани-

[1]) Ermoni op. cit. 30 p.
[2]) Revue d'histoire ecclesiastique m. IV op. cit. 15 p.

маетъ даже самостоятельнаго положенія, являясь началомъ цѣлаго предложенія. Такимъ образомъ, мнѣніе г. Батиффоля мы должны считать несостоятельнымъ,—тѣмъ болѣе, что нѣкоторыя соображенія отчасти историческаго характера подтверждаютъ справедливость такого отношенія.

Существенной и необходимой частью евхаристической литургіи времени Тертулліана составляетъ чтеніе Священнаго Писанія и проповѣдь [1]). Но описываемая трапеза начинается и кончается молитвой и только: о чтеніи Священнаго Писанія и дидактической части описываемаго явленія литургической жизни Церкви нѣтъ и полуслова. Нужно думать, что если бы они входили въ него какъ составныя части, то, судя по чисто апологетической тенденціи труда Тертулліана, неизбѣжно были бы упомянуты. Этого, однако, нѣтъ: слѣдовательно, описываемая трапеза не—евхаристія. Кромѣ того, молитва упоминаемая 39-й главой, по указанію Функа, „далека отъ приписываемой ей реальной важности, какую она имѣетъ въ церемоніи евхаристической литургіи“ [2]). Такимъ образомъ „то, что приведено (Батиффолемъ) до настоящаго времени, не можетъ имѣть претензіи на то, что бы быть доказательствомъ: по самому своему существу—это простое утвержденіе“ [3]). Но Батиффоль не удовлетворился этими доказательствами; онъ, выпустивъ свои „Etudes“ 3-мъ изданіемъ въ 1902 году, ввелъ въ свою статью объ агапахъ дополненія, будто бы подтверждающія его теорію. Въ отвѣтъ на вопросъ г. Функа: „можно ли, описывая евхаристію, говоритъ о бесѣдѣ (fabulari) какъ о вещи дозволенной и совершенно естественной, въ то же время прибавляя въ качествѣ ограниченія, что христіане должны чувствовать себя какъ бы въ присутствіи Господа, Который слышитъ то, что они говорятъ?“ [4]) Батиф-

[1]) Funk. 17—18 pp.; ср. Revue d'histoire ecclesiastique. T. V. 1904. Funk „Tertullien et l'agape“ p. 7—8.
[2]) Funk op. cit. 1904. 9 p. ср. Funk op. cit. 1903. 19 p.
[3]) Funk op. cit. 1904 8 p.
[4]) Funk op. cit. 1903. 18 p.

фоль истолковываетъ эту фразу какъ „восклицанія нѣкоторыхъ изъ собранія, соединеннаго съ епископомъ“ [1]). Но—говоритъ Функъ—„предлагаемому новому толкованію fabulari абсолютно противорѣчитъ контекстъ. Для того, чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно прочитать всю фразу: ita fabulantur, ut qui sciant Dominum audire. Извѣстно, что такимъ выраженіемъ Тертулліанъ не обозначаетъ литургическихъ отвѣтовъ. Мой достопочтенный другъ думаетъ въ Octavius—cap. 9—найти пунктъ, подтверждающій его истолкованіе. Я, къ сожалѣнію, долженъ сказать, что онъ злоупотребляетъ текстуальной параллелью. Слово convivium никогда не употребляется у Минуція Феликса въ смыслѣ евхаристической трапезы, но всегда обозначаетъ агапы. Достаточно прочитать всю главу. Отмѣчаютъ также и союзъ—et, который вводитъ интересующую насъ фразу: et de convivio notum est: passim omnes loquuntur. Но въ предшествующемъ мѣстѣ, какъ извѣстно, язычникъ Цецилій говорилъ въ оскорбительныхъ терминахъ объ Евхаристіи. Слово convivium, слѣдовательно, имѣетъ другой смыслъ. Истинный смыслъ открывается въ текстѣ, который слѣдуетъ далѣе. Мы абстрагируемъ первый членъ фразы, потому что не легко будетъ для насъ понять въ его толкованіи по отношенію къ позиціи, занятой Батиффолемъ въ цѣлой проблемѣ. Но какъ должно понимать второй членъ фразы? Онъ, конечно, объясняетъ причину notum est. Omnes, то есть, объектъ loquuntur,—не христіане, какъ думаетъ Батиффоль, но ихъ противники,—язычники. Они повсюду говорятъ,—само собой разумѣется—по своему,—о христіанской трапезѣ и, слѣдовательно, трапеза извѣстна: de noto. Текстъ не говоритъ, что христіане бесѣдуютъ между собой за столомъ; это болѣе уже не вопросительное восклицаніе, которымъ христіане объединяются съ епископомъ. Слѣдовательно, должно передать это такъ: празднество совер-

[1]) Привод. по Функу op. cit. 1904. 7 p. Въ „Octavius“ (c. 9) язычники обвиняютъ христіанъ также въ томъ, что они „говорятъ всѣ вмѣстѣ въ своемъ собраніи“.

шается благопристойно: объ этомъ говоритъ весь міръ“ [1]). Итакъ, опять должно повторить, что агапы являются единственнымъ предметомъ описанія 39-й главы Апологетики. Далѣе разсуждая относительно деталей вечерей—aqua manualis и lumina, Батиффоль въ своемъ новомъ изданіи прибавляетъ о томъ, какъ появились эта aqua manualis въ евхаристическомъ собраніи и эти lumina. Понимаютъ, говоритъ онъ, что при окончаніи трапезы собравшіеся омываютъ руки и что при наступленіи ночи зажигаютъ свѣтильники: однако евхаристія не праздновалась вечеромъ.—Безъ сомнѣнія, но она совершалась тогда antelucanis coetibus, прежде дня: слѣдовательно, она происходила при lumina. Что касается этой aqua manualis, то здѣсь легко разумѣть то омовеніе рукъ, которое, по общимъ правиламъ, предшествовало всякой молитвѣ. Единственная трудность можетъ явиться въ томъ фактѣ, что это омовеніе рукъ и эти lumina вводятся Тертулліаномъ послѣ причащенія: но эта трудность всецѣло существуетъ только для г. Функа. Въ самомъ дѣлѣ, развѣ въ гипотезѣ празднества все такъ точно урегулировано, чтобы вкушеніе оканчивалось какъ разъ въ тотъ моментъ, когда слѣдуетъ зажигать свѣтильники? Не имѣютъ ли скорѣе эти двѣ детали нравственную силу? Для утвержденія невинности этихъ собраній Тертулліанъ замѣчаетъ, что все тамъ проходитъ въ полномъ свѣтѣ и что руки чисты, какъ это приличествуетъ всѣмъ приглашеннымъ. Тертулліанъ имѣлъ интересъ указать эту невинность въ качествѣ лучшаго отвѣта на полныя ненависти басни объ этихъ мнимыхъ ночныхъ собраніяхъ, гдѣ въ извѣстный моментъ низвергаются свѣтильники и гдѣ въ темнотѣ совершаютъ преступленія съ характеромъ крайняго распутства. Post aquam manualem, post lumina—поютъ, provocatur quisque in medio Deo canere: вотъ весь отвѣтъ апологета“ [2]).

---

[1]) Funk op. cit. 1904. 11—12 pp.

[2]) Batiffol op. cit. 3 edition, 307—308 pp. прив. по Функу op. cit. 1904. p. 12—13.

Функъ, къ которому адресуются слова Батиффоля, вполнѣ показываетъ ихъ несостоятельность. Въ одной изъ своихъ статей онъ говоритъ: „Тертулліанъ учитъ насъ (De oratione—cap. 13), что первые христіане омывали себѣ руки предъ молитвой, Апостольскія Постановленія—VIII, 11—предписываютъ также омывать руки священникамъ предъ совершеніемъ евхаристіи въ собственномъ смыслѣ, т. е. предъ жертвоприношеніемъ. Можно утверждать, — текстъ однако не говоритъ объ этомъ, что въ эпоху Тертулліана и міряне омывали себѣ руки предъ участіемъ въ евхаристической церемоніи. Но можно утверждать безъ боязни обмануться, что омовенія рукъ не дѣлалось предъ моментомъ, который описанъ въ интересующемъ насъ мѣстѣ. Если въ противоположность допустить, что здѣсь только трапеза, которую Тертулліанъ хочетъ описать намъ, то это частная деталь... понятна, какъ нельзя болѣе естественно“ [1]). Въ другой своей статьѣ онъ поясняетъ сказанное: „Не забудемъ, что въ древности за столомъ не употреблялось многочисленной посуды, какъ это бываетъ въ наши дни: рука исполняла обязанности ложки и вилки. Принимая во вниманіе этотъ обычай, легко понять.... Тертулліана. Конечно, омывали руки предъ молитвой.... Въ этомъ мѣстѣ Тертулліанъ не дѣлаетъ намека на этотъ обычай; онъ долженъ былъ здѣсь упомянуть то омовеніе рукъ; все объясняется, если омовеніе, о которомъ онъ говоритъ, есть то, которое обыкновенно производилось послѣ трапезы“ [2]).

Во всякомъ случаѣ, „аподиктическая манера формулировать свои сужденія“, которая въ высшей степени присущаго г. Батиффолю, очень не нравится г. Функу [3]) и, дѣйствительно, страдаетъ ненаучностью.

Post aquam manualem et lumina нѣкоторые изъ присутствующихъ исполняютъ пѣснопѣнія, заимствован-

---

[1]) Revue d'hictoire ecclesiastique 1903 op. cit. p. 19 ср. Ermoni op. cit. 30—32 pp.

[2]) ibid. 1904 op. cit. 12 p.

[3]) ibidem.

ныя или изъ Священнаго Писанія или же своего собственнаго сочиненія. Является вопросъ: возможна ли была въ эпоху Тертулліана молитвенная импровизація при совершеніи евхаристіи? Мучительныя колебанія препятствуютъ дать утвердительный отвѣтъ.

Указаніе на свѣтильники, которые зажигаются во время трапезы, какъ только ночной мракъ начнетъ окутывать землю, твердо указываетъ на то, что coena имѣетъ мѣсто, — совершается вечеромъ. Евхаристія совершалась утромъ. Слѣдовательно, это—не евхаристія. Пусть это евхаристія и пусть она начнется antelucanis coetibus, но вѣдь, тогда свѣтильники зажигались бы не въ концѣ или во второй половинѣ трапезы, а въ началѣ ея. Какъ бы рано ни начиналась эта трапеза, ея совершеніе затягивалось до такого момента, когда являлась нужда въ искусственномъ свѣтѣ. Если это была евхаристія, то она, начинаясь antelucanis coetibus, совершалась почти сутки. Вѣроятно ли это, — имѣетъ ли хотя бы нѣкую тѣнь правдоподобія?

Что касается пониманія aqua manualis и lumina въ нравственномъ смыслѣ, то оно предполагаетъ ту цѣль описанія этой трапезы, которой здѣсь нѣтъ, и, какъ выше отмѣчено, быть не можетъ. „Тертулліанъ даетъ здѣсь намъ перечисленіе различныхъ актовъ, которые составляютъ церемонію: хронологическая послѣдовательность отмѣчается частицей post: если онъ хочетъ прояснить нравственность собраній, то онъ писалъ бы: aqua manuali adhibita et luminibus accensis или въ подобныхъ аналогичныхъ выраженіяхъ, но не post aquam и пр.; не принимая во вниманіе того, что онъ не могъ относить это двойное упоминаніе къ концу своей главы“ [1]). Такимъ образомъ, въ отношеніи къ 39-й главѣ Апологетики должно быть сохранено традиціонное толкованіе, теперь уже провѣренное и твердо обоснованное.

Батиффоль также обрушивается и на другой текстъ твореній Тертулліана; „у тебя любовь (ἀγάπη) пылаетъ

[1]) Funk op cit. 1904. p. 15.

въ котлахъ, вѣра кипитъ въ кухнѣ, надежда лежитъ на блюдахъ“ [1]) По его мнѣнію, Тертулліанъ здѣсь „съ своей крайней ироніей бросаетъ упрекъ каѳоликамъ за неисполненіе строгихъ постовъ монтанизма: gulae indulges“, кричитъ онъ церкви: твоя вѣра, твоя любовь превращается въ обжорство. Вотъ, думаемъ мы, смыслъ этой комической тирады“ [2]). Но, какъ справедливо указываютъ, Тертулліанъ, бросая упрекъ великой Церкви, имѣетъ здѣсь въ виду текстъ 1-го посланія къ Коринѳянамъ: „теперь пребываетъ сіи три: вѣра, надежда и любовь; но любовь изъ нихъ больше“ [3]). Это прямо вытекаетъ изъ контекста: но большая изъ нихъ любовь, quia per hanc adolescentes tui cum sororibus dormiunt. Контекстъ прямо и свидѣтельствуетъ, что объ общемъ характерѣ упрека думать нельзя: говорится о любви, — объ ея проявленіи въ жизни Церкви, каковымъ проявленіемъ были агапы: недаромъ употребляется здѣсь слово ἀγάπη. Это слово „поставляетъ насъ въ виду братской трапезы, обозначаемой этимъ словомъ [4]). Противъ общаго характера упрековъ говорятъ и тѣ тяжелыя обвиненія, которыя исходятъ отъ Тертулліана и особенно обвиненіе въ обжорствѣ,—gula. „Батиффоль оспариваетъ это толкованіе, но безъ всякихъ доказательствъ“ [5]), то есть, слѣдуя любимой своей манерѣ аподиктически формулировать свои сужденія, не вдаваясь особенно въ аргументацію. Для опредѣленія справедливости этихъ обвиненій не должно забывать, что Тертулліанъ въ это время какъ монтанистъ былъ враждебно настроенъ противъ великой Церкви.

Приводя доказательства, по которымъ нельзя согласиться съ мнѣніемъ г. Батиффоля, мы уже доста-

---

[1]) De jejuuio 17 cap.: „apud te agape in cacabis fervet, fides in culinis calet, spes in ferculis jacet, sed majoris est agape, quia per hanc adolescentes tui cum sororibus dormiunt; appendices scilicet gulae lascivia atque luxuria. Migne, Patr. lat., t. II, p. 977.

[2]) Op. cit. not. ad 288 p.

[3]) 13, 13.

[4]) Ermoni op. cit. p. 36.

[5]) Funk op. cit. 1903. 20 p.

точно познакомились съ тѣми составными элементами трапезы, которые характеризуютъ ее. Не желая повтореній, мы должны теперь только добавить то, что не было упомянуто. Прежде всего опять нужно отмѣтить благотворительный характеръ агапъ, въ чемъ, если угодно, можно видѣть модификацію первоначальныхъ вечерей любви, выступающихъ съ религіознымъ оттѣнкомъ. На этихъ благотворительныхъ вечеряхъ, какъ показываетъ описаніе ихъ, предсѣдательствуютъ praesidentes — по всей вѣроятности, лица іерархическаго достоинства, „сугубая честь“ которыхъ „оцѣнивается двумя частями“, что, по Тертулліану, является „показателемъ обжорства“ членовъ великой Церкви [1]). Наконецъ, агапы совершались отдѣльно отъ агапъ: они отдѣлились. И тогда какъ агапы совершались вечеромъ, евхаристія имѣла свое мѣсто утромъ. „Eucharistiae sacramentum et in tempore victus et omnibus mandatum a Domino etiam antelucanis coetibus, nec de aliorum manu, quam praesidentium sumimus [3]). По мнѣнію Китинга [2]), слово „etiam“ служитъ средствомъ для сообщенія выраженію — „antelucanis coetibus“ большей выразительности и большаго оттѣнка. И Тертулліанъ, спрашивая жену— христіанку, какъ отнесется къ ней мужъ—язычникъ, когда увидитъ ее вкушающею евхаристію, даетъ драгоцѣнное указаніе на то, что евхаристія въ его время принималась уже натощакъ [4]), что, конечно, исключало всякую связь евхаристіи съ агапами.

Слѣдуетъ указать и еще одну сторону христіанской

---

[1]) Ad elogium gulae tuae pertinet quod duplex apud te praesidentibus honor binis partibus deputatur. De Iejunio. 17 cap.

[2]) De corona III cap. Migne, patr. lat. II t., p. 79. Таинство евхаристіи, установленное Господомъ для всѣхъ во время трапезы, мы принимаемъ не изъ иныхъ рукъ, какъ только предсѣдателей,— еще въ предразсвѣтныхъ собраніяхъ.

[3]) Op. cit. 71 p.

[4]) Ad uxor. II, 5: quid secreto ante omnem cibum gustes. Migne, Patr. lat., t. I, p. 1294—1297; ср. Кипріанъ Карѳ. Ер. 63, § 16: nos autem resurrectionem mane celebramus; ср. § 15: in sacrificiis matutinis.

жизни, которой служили агапы. Это—удовлетвореніе нуждъ христіанскихъ исповѣдниковъ,—тѣхъ членовъ Церкви, которые за исповѣданіе своей вѣры попадали въ темницы. Это назначеніе агапъ отмѣчается Тертулліаномъ, какъ мы видѣли и въ 39 главѣ, но особенно важно и интересно въ этомъ отношеніи мѣсто 2-й главы сочиненія—„Ad Martyres“. Именно—Тертулліанъ говоритъ: „сравните жизнь въ мірѣ и жизнь въ тюрьмѣ, и посмотрите, не выигрываетъ ли духъ настолько больше, насколько теряетъ тѣло. И—при этомъ—плоть не теряетъ того, что прямо принадлежитъ ей, — и это происходитъ благодаря заботѣ Церкви и любви братьевъ“ [1]). Г. Батиффолю угодно видѣть въ „agapen fratrum“ сборъ, который производился на евхаристическихъ собраніяхъ—*ἀγάπη* и который носилъ одинаковое съ этимъ собраніемъ наименованіе [2]). Мы уже видѣли, что подъ *ἀγάπη* нельзя разумѣть евхаристію, но что касается сбора, то г. Батиффоль, быть можетъ, здѣсь и правъ [3]). Нужно только замѣтить, что существованіе сбора и его употребленіе съ цѣлью облегчить положеніе заключенныхъ не можетъ исключать и не исключаетъ вечери любви. Фактъ существованія послѣдней—и именно въ ея приложеніи къ христіанскимъ узникамъ исторически засвидѣтельствованъ Лукіаномъ — въ его сочиненіи — „о смерти Перегрина“ [4]). Да Тертулліанъ и самъ прямо свидѣтельствуетъ объ этомъ: „Церковь, — общая наша матерь и владычица,—занимается доставленіемъ вамъ пищи, въ которой вы имѣете необходимость для поддержанія своего тѣла, — въ то время, какъ братья ваши посѣщаютъ васъ въ темницѣ для принесенія вамъ части плода отъ своихъ посильныхъ трудовъ“ [5]).

Такимъ образомъ, въ Тертулліанѣ мы имѣемъ вто-

---

[1]) „...immo et quae justa sunt, caro non amittit per curam ecclesiae, agapen fratrum“. Migne. patr. lat., t. I, p. 625.

[2]) p. 298.

[3]) Ср., напр., Achelis, Die Syrische Didascalia. Leipzig. 1904. S. 52.

[4]) О чемъ подробнѣе—ниже.

[5]) Ad Martyras c. I ср. „Творенія Тертулліана“ рус. пер. Корнеева ч. II. СПБ. 1847. Стр. 193. 195.

раго послѣ перваго—Іустина—свидѣтеля объ агапахъ въ ихъ второмъ періодѣ своей исторіи,—періодъ по преимуществу съ благотворительнымъ характеромъ.

## § 8.

Чѣмъ объяснить себѣ этотъ переходъ агапъ на ступень благотворительнаго учрежденія? Уже къ концу I-го вѣка, когда ожиданія христіанъ и ихъ надежды на второе пришествіе Христа въ скоромъ времени не сбылись, эсхатологическій характеръ первохристіанства началъ постепенно стираться и исчезать. Христіане стали входить въ общественную жизнь [1]), начали понимать ея положительныя стороны и совершенно перестали заботиться о наступленіи послѣдняго дня [2]). Прежняя вѣра и прежнее одушевленіе, которыя уже успѣли дать громадныя доказательства своей энергіи и жизненной силы [3]), поколебались—тѣмъ болѣе, что въ Христіанство вступали люди иногда равнодушные и часто суевѣрные. „Духъ вашъ обветшалъ и не имѣетъ силы отъ грѣховъ вашихъ и сомнѣній сердца... Вы, обремененные житейскими дѣлами, впали въ безпечность и не возложили попеченій своихъ на Господа; одряхлѣлъ вашъ смыслъ и состарѣлись вы въ печаляхъ своихъ“ [4]). Въ силу такого настроенія

---

[1]) Тертул. Аполог. 37 гл.: „мы... наполняемъ все: ваши города, острова, замки, пригороды, совѣты, лагери, трибы, декуріи, дворъ, сенатъ, форумъ: предоставляемъ вамъ одни только ваши храмы“. De idolatr. 17 с.: христіанинъ можетъ оставаться невиннымъ, проходя путь почестей и чиновъ“.

[2]) Тертул. Аполог. 32 и 39 гл.

[3]) Разгов. съ Трифон. Іуд. 121 гл: „Богъ прежде попустилъ покланяться солнцу, какъ написано (Втор. IV, 19), и однако нельзя найти ни одного человѣка, который бы рѣшился умереть за вѣру въ солнце, но можно видѣть людей изъ всякаго народа, которые за имя Іисуса рѣшались и рѣшаются претерпѣть все, чтобы не отречься отъ Него. Ибо слово Его—истины и премудрости горитъ и свѣтится болѣе силъ солнца и проходитъ въ глубины сердца и ума“.

[4]) Ермъ. „Пастырь“. Вид. III, 11. Христіане укрѣпились въ вѣрѣ благодаря видѣнію, переданному Ермомъ.

появилась нужда,—настоятельная нужда въ нравственномъ освѣщеніи христіанскаго ученія. И удовлетвореніе этой нужды не заставило себя долго ждать—тѣмъ болѣе, что это направленіе не было новымъ въ исторіи пониманія Христіанства [1]). Наставленія такого рода появляются очень рано. Такъ посланіе Варнавы обращается къ членамъ Церкви: „имѣй общеніе съ ближними во всемъ и не называй ничего собственностью, ибо если вы общники въ благахъ нетлѣнныхъ, то не болѣе ли въ вещахъ тлѣнныхъ?.. Употребляй руки свои для милостыни, чтобы получить отпущеніе грѣховъ своихъ. Не колеблись давать и давая не ропщи“ [2]). „Затѣмъ слѣдуютъ дѣла добрыя, состоящія въ томъ, чтобы служить вдовамъ, пещись о сиротахъ и бѣдныхъ, избавлять отъ нужды рабовъ Божіихъ, быть гостепріимнымъ (потому что въ гостепріимствѣ является доброе дѣло), не прекословить, быть покойнымъ“ и пр. [3]). Такимъ образомъ, „начало и средина 2-го столѣтія отличается моральнымъ пониманіемъ Христіанства. Апологеты стремились представить его философски, тогда какъ большая часть твореній Апостольскихъ Отцовъ воспроизводятъ здѣсь основные пункты общей вѣры. Для древне-христіанскаго энтузіазма стоящее на первомъ планѣ ожиданіе тысячелѣтняго царства имѣло еще очень высокое значеніе, такъ что оно занимало фантазію вѣрующихъ или—звучало важной чертой христіанскаго ученія“. И хотя „рядомъ съ этимъ направленіемъ начинается мистически—окрашенное спекулятивное [4]) развитіе Христіанства“ [5]), однако оно находится еще въ эмбріональ-

---

[1]) 1 Петр. 2, 9; 3, 8; Іак. 3, 13; Рим. 15, 16; 1 Кор. 16, 1—3; 2 Кор. 9, 1; Гал. 2, 10; 1 Сол. 5, 21; 2 Сол. 3, 13; Евр. 13, 16 и др.; Евсевій IV, 23.

[2]) 19 гл.

[3]) Ермъ. Вид. III, 9 ср. Игн Антіох. къ Поликарпу 4 гл. и Поликарпъ къ Филип. 10 гл

[4]) Слѣдуетъ отмѣтить артистически-тонкую характеристику сравнительно новаго направленія въ пониманіи христіанства.

[5]) Anrich. Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christenthum. Göttingen. 1894. Ss. 112—114.

номъ состояніи. На первомъ планѣ стоитъ вызванное указанными причинами моральное пониманіе Христіанства. Это теченіе съ доминирующимъ характеромъ въ пониманіи Христіанства и сказалось на положеніи агапъ. Нужно замѣтить только, что оно началось ранѣе чѣмъ это предполагаетъ Анрихъ.

## § 9.

Въ качествѣ источниковъ исторіи агапъ, хотя источниковъ и не очень богатыхъ, должны быть упомянуты еще апокрифическія творенія христіанъ, которыя своимъ происхожденіемъ обязаны второй половинѣ или концу 2-го вѣка.

Въ апокриѳическомъ „Видѣніи Павла“ проводится въ отношеніи къ падшимъ слѣдующая, очевидно, извращенная мысль: „заблужденія міра сдѣлали ихъ несчастными. Они не устраивали вечерей любви, не оказывали сожалѣнія вдовамъ и сиротамъ, они не довольствовали пищей иностранцевъ и чужеземцевъ, но приносили приношенія, не оказывали благодарности своимъ сосѣдямъ“ [1]). Въ „Дѣяніяхъ Павла и Ѳеклы“ апостолъ Павелъ представляется „постящимся“ „при гробницахъ“ (греческій MS) или „въ домахъ“ (армянскій MS), гдѣ „на гробницахъ“ были устроены *ἀγάπη πόλλη*, gaudium magnum: „молодежь принесла пять кусковъ хлѣба съ солью и, кромѣ того, зелени и воды“ и (армянская версія:) „Павелъ радовался чрезмѣрно во все время съ тѣми которые были съ нимъ“ [2]).

Въ „Актахъ Перпетуи и Фелицитаты“ находится свидѣтельство, что нѣкоторые изъ мучениковъ предъ днемъ своего страданія устраивали общія трапезы: „наканунѣ же, когда они совершили эту послѣднюю трапезу, которую называютъ разнузданной,—то совер-

---

[1]) Keating 75 p.

[2]) Keating l. c.; ср. Ramsay op. cit.—вообще XVI гл. и особенно 377 pag.

шили, какъ у нихъ было, не разнузданную трапезу, по агапу“ [1]).

Въ апокрифическихъ „Актахъ Апостола Іоанна“ передается о томъ, какъ св. апостолъ, торопясь въ Ефесъ, отправился съ христіанами *(οἱ ἀδελφοὶ)* и Андроникомъ на могилу жены послѣдняго, Друзіаны, чтобы совершить поминовеніе на третій день ея смерти [2]). На ея могилѣ вѣрующіе совершили евхаристію, послѣ которой они вкусили пищу, при чемъ сама умершая встала изъ могилы еще предъ совершеніемъ евхаристіи, чтобы принять участіе въ ней [3]). Такимъ образомъ, отдѣленіе агапъ отъ евхаристіи произошло только въ одной части Церкви,—въ той, за которую свидѣтельствуетъ Тертулліанъ: то постоянное ставшее классическимъ утвержденіе ученыхъ, что „агапы въ различныхъ церквахъ отдѣлились въ различное время“,— сохраняетъ свое положеніе и для насъ и другія доказательства этого мы еще увидимъ. Но особенно важно намъ отмѣтить то новое въ агапахъ, чего мы до сихъ поръ еще не знали: Это—ихъ совершеніе „на гробницахъ“ и ихъ такъ ярко выступающее поминовенное назначеніе, ихъ совершеніе въ память умер-

---

1) Pridie qnoque cum illam coenam ultimam quam liberam vocant quantum in ipsis erat non coenam liberam, sed agapen coenarent. Keating, p. 76; Lightfoot op. cit. p. 313.

2) *Τρίτην ἡμέραν ἐχούσης τῆς Δρουσιανῆς.*

3) Acta apostolica apocrypha. Lipsius et Bonnet, Part. II, vol. I, p. 193 ср. 186: *ὅπως ἄρτον κλάσωμεν ἐκεῖ* ср. неясные для нашего вопроса тексты: 1) Acta Thomae c. 27: *αὔγυς δὲ γενομένου καὶ διαφαύσαντος κλάσας ἄρτον κοινωνοὺς αὐτοὺς κατέστησεν τῆς εὐχαριστίας τοῦ Χρίστου, Ἔχαιρον δὲ καὶ ἠγαλιῶντο* (ed. Bonnet. Suppl. Cod. Apocr I, p. 20, 30—32). 2) Cap. 46: *Ἔλθε καὶ κοινώνησον ἡμῖν ἐν ταίτῃ τῇ εὐχαριστίᾳ, ἣν ποιοῦμεν ἐπὶ τῷ ὀνόματί σου καὶ τῇ ἀγάπῃ, ἣ συνήγμεθα ἐπὶ τῇ κλήσει σου καὶ εἰπῶν ταῦτα διεχάριζε τῷ ἄρτῳ τὸν σαυρὸν καὶ κλάσας ἤρξατο διαδιδύναι* (ibid. p. 36, 10 ff.). 3) *Βαπτισθέντων δὲ καὶ ἐκδυσαμένων ἄριον καταθεῖς ἐπὶ τὴν τραπέζαν εἶπεν εὐλογῶν· ἄρτον τοῦτον ζωῆς ποίησον ὃν οἱ ἐσθίοντες ἄφθαρτοι διαμείνωσιν ὁ ταυτην τὴν δωρεὰν καταξιώσας δέξασθαι τούτους καταξίωσαν καὶ μετόχους τῆς αὐτοῦ βασιλείας γένεσθαι καὶ ἀεὶ ἀμιάντους ἐν τῷδε τῷ βίῳ διαμένειν ἵνα οὕτως διαμένοντες τῶν ἀθανάθων ἐκείνων καὶ μεγάλων σού τύχωσι ἀγαθῶν καὶ κλάσας τὸν ἄρτον ἐπέδωκε* (ibid. p. 73, 22 ff.).

шихъ. Откуда взялась эта новая черта въ агапахъ, результатомъ какого историческаго процесса она является,—все это очень важно для исторіи агапъ. Нами уже высказана мысль, что это заимствованіе Церкви со стороны язычества, которое всегда хранило поминовенныя трапезы въ честь и память дорогихъ ему умершихъ. Конечно, эта мысль нуждается въ достаточной аргументаціи прежде всего.

Обращаясь къ древнимъ народамъ [1]) и къ насельникамъ Италіи—въ частности за разъясненіемъ этого вопроса, мы прежде всего видимъ у нихъ непреодолимую жажду безконечной жизни и параллельно этому непреодолимое отвращеніе отъ смерти,—отъ мысли, что смерть является концомъ всего существованія, какъ бы плохо оно ни было. Эта мрачная гнетущая мысль вызывала въ качествѣ противодѣйствія себѣ и защиты отъ себя въ непосредственномъ чувствѣ различныя гаданія и предположенія. Человѣкъ инстинктивно стремился создать такую (гипотетическую) теорію, которая укрыла бы его, защитила отъ этой и до сихъ поръ страшной перспективы,—перспективы умереть на всегда,—послѣ смерти не жить. И первымъ этапомъ на этомъ пути была мысль, что лучшая, болѣе чистая и болѣе тонкая часть человѣческаго существа—душа оставалась существовать и послѣ смерти, не смотря на разрушеніе тѣла; ея мѣстопребываніемъ первоначально поставлялась могила: „могила есть настоящее жилище, гдѣ должно происходить существованіе“,—говоритъ одна латинская надпись [2]). Это вѣрованіе нашло себѣ воплощеніе въ Энеидѣ Виргилія: „и въ гробъ заключаемъ мы душу“ [3]) и въ связи съ представленіемъ о душѣ, какъ чистой и въ этомъ отношеніи равной богамъ, было той почвой, на которой такимъ пышнымъ цвѣтомъ разросся культъ ларовъ, пенатовъ, dii manes,—культъ,

---

[1]) Тейлоръ. Первобытная культура. 2-й т. 101—111 стр. СПБ. 1897. 2-е изданіе.

2) Corpus inscriptionum latinarum no. 1108.

[3]) Animanqae sepulcro condimus. III, 67; Фюстель-де-Куланжъ, Древняя гражданская община. М. 1895. Стр. 6—7.

далеко вышедшій за предѣлы семейства. Если для стоиковъ божественна душа только добродѣтельнаго человѣка [1]), то для простыхъ смертныхъ не-философовъ всѣ умершіе казались богами: „каждый долженъ“, по рецепту Цицерона [2]),—„смотрѣть на своихъ умершихъ родственниковъ, какъ на боговъ“. Это было тѣмъ легче, что сначала умершіе находили себѣ вѣчный покой въ собственныхъ жилищахъ [3]). И на практикѣ обожествленіе умершихъ, въ свою очередь подготовившее почву для культа цезарей, было распространено въ самыхъ широкихъ размѣрахъ. Уже самъ Цицеронъ въ порывѣ скорби обоготворяетъ свою дочку—Туллію [4]). Умершая супруга вольноотпущенника предстаетъ предъ нимъ какъ богиня [5]) и ея могила какъ храмъ [6]). И, наоборотъ, умершій мужъ рекомендуется въ надгробной надписи своей женой, какъ такой человѣкъ, „душа котораго принята въ сонмъ боговъ“ [7]). Сообразно этимъ представленіямъ, кладбища всегда разсматривались римлянами, какъ неприкосновенная святыня, какъ sacrum terrenum, какъ loca religiosa [8]). Могила являлась священнымъ алтаремъ и это названіе часто усвояется ей эпитафіями [9]). Этотъ алтарь служитъ мѣстомъ жертвоприношенія, на него дѣлаются очистительныя либаціи и все это имѣетъ строго литургическій характеръ: во время

---

[1]) Cicero. De legibus. II, 11; Горацій, Od. III, 2. 21.

[2]) De legib. II, 9: suos leto datos divos habento.

[3]) Servius ad Virgil. Aen. V, 64; VI, 152.

[4]) Fragm de consol; Ad Attic. XII, 36.

[5]) Orellius. Inscriptiouum latinarum selectarum amplissima collectio. Turici. 1828. № 4647.

[6]) Orellii. 4530.

[7]) ibid. 7418.

[8]) По строгой терминологіи не locus sacer въ виду Dig. I, 8, 6: religiosum locum unusquisque sua voluntate facit. „Sacrum въ строгомъ смыслѣ было только то, что посвящено богамъ по постановленію государственной власти. Religiosum—то, что имѣетъ священный характеръ или само по себѣ, или по волѣ частнаго человѣка“. Бердниковъ. Государствен. положеніе религіи въ римско-визант. имперіи Казань. 1881. Стр. 82—83.

[9]) Напр. Orelli. 4588. 5087.

жертвоприношеній играетъ флейта, горятъ свѣтильники, при чемъ—сынъ умершаго строго, неуклонно до мелочей исполняетъ обязанности жреца [1]). „Въ празничные дни римляне собирались на родныхъ могилахъ и обѣдали на нихъ, думая, что покойники принимаютъ участіе въ ѣдѣ. Цицеронъ осуждаетъ этотъ обычай, находя его недостойнымъ благоразумныхъ людей“ [2]). Вотъ почему могила была всегда предметомъ болѣзненныхъ заботъ римлянина,—тѣмъ болѣе болѣзненныхъ, что отъ спокойствія самой могилы впослѣдствіи стали ставить въ полную зависимость и свое благополучіе въ потустороннемъ мірѣ. Условіемъ немедленной переправы на другой берегъ рѣки Стиксъ,—условіемъ вниманія къ себѣ суроваго старика Харона было—похороны по ритуалу римской религіи и неприкосновенность могилы. Быть похороненнымъ близкимъ человѣкомъ,—такимъ, который по любви и уваженію къ умершему сдѣлаетъ все, что и какъ слѣдуетъ, который озаботится о могилѣ [3]),—значило обезпечить себѣ покой за гробомъ и было величайшимъ счастьемъ. И, наоборотъ,—грозно—почти проклятіемъ звучало для римлянина пожеланіе: „пусть онъ умретъ послѣднимъ изъ своихъ“ [4]). Еще хуже было пожеланіе лишиться какого-бы то ни было погребенія: „nec memoriam, nec ollam sibi habeat“ [5]). И въ древнихъ общинахъ наказаніе лишеніемъ погребенія было назначаемо лишь для выдающихся по тяжести своего преступленія виновныхъ [6]). Безпокойство за свою могилу или могилу близкаго человѣка часто находитъ себѣ выраженіе въ эпитафіяхъ, наполненныхъ то звучными угрозами („пусть тотъ, кто осквер-

---

[1]) Плутархъ. Quest. rom. 14. Тертул. Apol. 12.

[2]) Г. Буассье. Римск. религ. отъ Августа до Антониновъ. М. 1878. Стр. 188.

[3]) Посторонній юридически былъ лишенъ этого права,—права заботиться объ умершемъ не-родственникѣ. Фюстель-де-Куланжъ, 24—25 стр. и примѣч. 1-е къ 24 стр.

[4]) Orelli. 4790; Ф.-де-Куланжъ, 8 стр.

[5]) Помяловскій. Эпиграфическіе этюды. СПБ. 1873. 13 стр.

[6]) Ф.-де-Куланжъ, 9 стр.

нитъ эту могилу, почувствуетъ на себѣ гнѣвъ боговъ“ [1]), то смиренной мольбой („земледѣлецъ, будь остороженъ: здѣсь покоится она“ [2]). И нужно замѣтить, что стремленіе оградить какимъ бы то ни было путемъ свою могилу присуще не только римлянамъ. Проклятіе призывается на голову оскорбителя могилы уже надписи Дарія Гистаспа, у древнихъ эѳіоплянъ и др. [3]). Сохранилась трогательная эпитафія надъ могилой еврейской дѣвушки—Эсѳири, въ которой она поручаетъ своему другу, Аресскусу, наблюдать за ея могилой и за тѣмъ, чтобы на ея могильномъ камнѣ не было написано чего-нибудь противнаго закону [4]).

Какъ бы то ни было, умершіе привлекали къ себѣ весьма большое вниманіе. „Имъ воздвигали... гробницы и храмы, какъ дѣлаютъ и до нынѣ. Къ числу ихъ относится и Антиной, въ честь котораго совершаются и игры, названные Антиноевыми, каковыя бывали въ наше время. Кесарь выстроилъ даже соименный Антиною городъ и назначилъ въ немъ пророковъ“ [5]). Если на пути встрѣчалась гробница, было въ обычаѣ остановиться и сказать: „ты ставшій подъ землею боговъ, будь милостивъ ко мнѣ“ [6]). Овидій и Виргилій оставили намъ описаніе церемоніи культа мертвыхъ, ихъ кормленія. Они передаютъ, что могила украшалась травой и цвѣтами, уставлялась кушаньями, солью и на ней производили возліяніе молока, вина, иногда—жертвенной крови [7]). Ихъ называли добрыми, святыми, блаженными [8]). Иногда отъ ихъ вліянія приходилось прибѣгать къ помощи заговоровъ [9]). Этру-

---

[1]) Orelli. 7340.

[2]) Orelli. 7430.

[3]) Herzog-Hauck. Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. 10-er Band Leipzig. 1901. Ss. 828, 829—830.

[4]) Mommsen. Inscr. regni Neapol. 6467. Ср. Corp. Inscr. Graec. IV, 9298. 9473. 9802; C. I. L. V, 5415; IX, 322. 325. 329; X, 178. 179. 760. 161. 1193. 4539 и громаднѣйшее количество другихъ.

[5]) Егезиппъ у Евсевія. Ц. И. IV, 28 ср. De corona milit. cap. 13.

[6]) Ф.-де-Куланжъ, 14 стр.

[7]) Энеида. III, 301—303; V, 77—81; Овидій. Фасты. II, 535—542.

[8]) Ф.-де-Куланжъ. 12 стр.

[9]) Tabulae defixionum. Помяловскій. op. cit. 58—59 стр.

ски, воззрѣніе которыхъ на мертвыхъ отличалось пессимистическимъ характеромъ, которые видѣли въ нихъ злыхъ существъ,—не смотря на это, считали своимъ долгомъ бросить имъ пригоршню бобовъ, совершить для нихъ кровавое возліяніе. Когда вмѣсто погребенія (inhumatio) вошелъ обычай сжигать трупы умершихъ (crematio), то вокругъ костра заставляли бороться гладіаторовъ и устраивали игры въ честь умершихъ [1]). Тертулліанъ упоминаетъ о трапезѣ, которая совершается около костра: „когда ты называешь",—спрашиваетъ онъ,—„мертвыхъ блаженными? Тогда, когда идешь къ костру съ пирогами и другими лакомствами, чтобы въ честь ихъ повеселиться, или какъ возвращаешься съ похоронъ нѣсколько уже въ нетрезвомъ видѣ? Во время похороннаго праздника покойники считаются какъ бы сидящими за столомъ и совѣстно, кажется, называть несчастными тѣхъ въ честь которыхъ бываетъ такой славный обѣдъ". [2]). И умершіе не съ меньшей настойчивостью требуютъ къ себѣ вниманія живыхъ. Такъ—августальный севиръ небольшого итальянскаго города приказываетъ положить свое тѣло вблизи большой дороги и мотивируетъ свое желаніе тѣмъ, что тогда каждому проходящему мимо можно безъ труда сказать по его адресу: „прощай, Лолліи!" [3]) И эта настойчивость, какъ само собой разумѣется, получаетъ свое оправданіе въ томъ предположеніи, что подобнаго рода отношенія служатъ залогомъ опять таки облегченія души въ иномъ мірѣ [4]).

Но если для члена аристократической семьи приличныя похороны были всегда гарантированы и при томъ еще—въ родовой усыпальницѣ [5]), то въ совершенно обратныхъ условіяхъ находились низшіе классы,—рабы, ремесленники, вольноотпущенники: имъ грозила участь оказаться послѣ смерти на Эсквилинѣ,—въ commune sepulcrum съ ея частными ци-

[1]) Тертулл. De spectaculis. 6 cap., 11—12 cap.
[2]) De testimon. animae. 4 cap.
[3]) Orelli. 4737.
[4]) Orelli. 4662. 7392; Inscr. Neap 1804; C. I. L. III, 6384.
[5]) Цицеронъ. De officiis. I, 17. 55; De legibus. II, 22. 55.

стернообразными могилами—норами (puticuli) [1]). Страхъ предъ этой общей могилой, которая никакъ не могла служить залогомъ будущаго блаженства, былъ очень силенъ и создалъ благодарнѣйшую почву для возникновенія тѣхъ collegia funeratica,—погребальныхъ коллегій—типа коллегій Эскулапа и Гигіи [2]), Діаны и Антиноя [3])—главной цѣлью которыхъ было именно снабженіе своихъ членовъ приличной могилой и,—въ крайнемъ случаѣ,—совершеніе воображаемыхъ похоронъ (funus imaginarium). Такъ какъ эти коллегіи главнымъ образомъ характеризуются по составу своихъ членовъ какъ collegia tenuiorum, то не было лучшаго средства пріобрѣсти любовь и завоевать себѣ расположеніе и популярность среди членовъ той или другой коллегіи, какъ подаривъ ей участокъ земли для погребенія. И это средство, какъ показываютъ надписи, было въ большомъ ходу. Такъ Сальвія Марцеллина, дочь Гая, и Публій Элій Зенонъ, кромѣ денегъ, принесли въ даръ коллегіи Эскулапа и Гигіи поземельныя владѣнія [4])). „К. Вальгій Фускъ пожертвовалъ этотъ участокъ коллегіи мулогоновъ у Галльскихъ воротъ (jumentariorum portae Gallicae), чтобы хоронить здѣсь ея членовъ съ ихъ потомками, женами и наложницами“ [5]). Въ Греціи, если не было спеціальныхъ погребальныхъ обществъ, то только потому, что уже фактъ принадлежности къ какой либо эранѣ или тіазѣ съ иными цѣлями—обезпечивалъ похороны и, такимъ образомъ, дѣлалъ излишнимъ существованіе спеціальныхъ союзовъ. Но погребеніе всегда входило въ рядъ цѣлей, для которыхъ существовало общество и всегда опредѣлялось статутами устава. Такъ о погребеніи идетъ рѣчь въ *νόμος Ἰόβαχχοι* въ Аѳинахъ, у *ὀργεῶνες* [6]) и *ὕμνωδοι* [7]). Обществами,

[1]) Горацій. Satir. I, 8. 10.
[2]) Orelli. 2417.
[3]) Orelli. 6086.
[4]) Orelli. 2417.
[5]) Orelli. 4093; ср. Помяловскій op. cit. стр. 167—169.
[6]) C. I. Atticarum. VI, 2, 623; II, 621, 10; 615[b].
[7]) Inscr. Pergam. 374. 13. 24.

которыя владѣли общественными кладбищами, гдѣ ихъ сочлены были погребаемы на общій счетъ были: Ἐρανισταὶ въ Alopeke, на Родосѣ, θίασοι на Косѣ. О нихъ свидѣтельствуютъ надгробные камни—въ Аѳинахъ, Беотіи, Ѳессаліи, Этнѣ, Родосѣ, Смирнѣ, Ѳіатирѣ, Ѳессалоникахъ, Пантикопеѣ, Фанагоріи [1]). Въ этихъ обществахъ крупной статьей расхода являются издержки на похороны своихъ сочленовъ,—сумма такъ называемыхъ ταφικόν [2]). Любопытно замѣтить аналогичное римскимъ dii manes явленіе: въ Пантикапеѣ умершій членъ союза облекался высокимъ достоинствомъ ἐπὶ τῆς αὐλῆς—praefectus domus regiae [3]). Римскія погребальныя коллегіи и брали на себя обязанность за извѣстное вознагражденіе поминать умершихъ въ точно опредѣленные дни. „То была поминовенная недѣля въ февралѣ мѣсяцѣ—отъ 13 до 21 числа, извѣстная подъ именемъ dies parentales или parentalia; послѣдній день этой недѣли назывался feralia... Въ императорскую эпоху къ этимъ древнимъ поминальнымъ праздникамъ присоединились еще три: violaria и rosaria (или—rosalia), т. е. дни, когда памятники украшались розами и фіалками..... и день рожденія усопшаго (dies natalis)“ [4]). Иногда только желаніе быть поминаемымъ вызывало къ жизни цѣлыя коллегіи. „Conlegium Silvani“ [5]) была учреждена съ тѣмъ, чтобы 1-го января, 10-го февраля—въ день рожденія Домиціи Августы, 24-го октября—въ день рожденія императора Домиціана, 27-го іюня—въ день поминовенія Сильвана и въ праздникъ розъ [6]) приносились жертвы и совершались или праздничныя или поминальныя трапезы. Нѣкто Валерій Урсъ пожертвовалъ коллегіи fabrorum in Brixia небольшое

---

[1]) Ziebart. Das griechische Vereinswesen. Leipzig. 1896. Ss. 17—18.
[2]) ibidem. S. 163.
[3]) ibid. S. 208.
[4]) Кулаковскій. Коллегіи въ древнемъ мірѣ. Кіевъ. 1882. 52 стр.
[5]) C. I. L. X, 444.
[6]) Время его празднованія въ различныхъ мѣстностяхъ Имперіи различно: въ Римѣ онъ праздновался 11 мая, въ надписи упоминается 20 іюня.

помѣстьице (agellum Aesiniamun) и другое—коллегіи farmacopolarum подъ условіемъ, чтобы ежегодно—25 октября и 28-го февраля,—дни рожденія и смерти супруговъ,—и праздникъ розъ постоянно отмѣчались либаціей [1]). Также часты были взносы за временное поминовеніе, временное поддержаніе гробницъ или колумбаріевъ [2]). И поминовеніе это, какъ уже достаточно ясно изъ сказаннаго, состояло въ жертвоприношеніи на могилѣ умершаго, украшеніи ея цвѣтами [3]), возліяніи крови или благовоній и за всѣмъ этимъ слѣдовалъ epulum на мѣстѣ упокоенія поминаемаго. „Feralia",—говоритъ Фестъ,—„diis manibus sacrata festa a ferendis epulis vel a feriendis pecudibus appelata" [4]). Подобнаго рода пріемы погребальныхъ коллегій,—что очень важно,—усвоили и другія коллегіи, устроенныя съ иной цѣлью и инымъ назначеніемъ, такова, напр., коллегія „пріемщиковъ хлѣба",—mensores frumentarii [5]). Для насъ и нашей цѣли важно отмѣтить, что трапезы коллегій носили характеръ поминокъ.

Изучая институтъ поминовенія Христіанства, мы вполнѣ убѣждаемся, что онъ даже въ мельчайшихъ подробностяхъ есть не что иное, какъ повтореніе и воспроизведеніе культа мертвыхъ античнаго міра,—культа, который постепенно былъ усвоенъ Церковью, гдѣ путемъ долгихъ усилій и борьбы былъ охристіанизованъ до неузнаваемости,—особенно въ своемъ содержаніи. Довольно бросить бѣглый взглядъ на его исторію, чтобы окончательно убѣдиться въ этомъ. Первое поминовеніе мы встрѣчаемъ уже на гробѣ св.

---

[1]) C. I. L. V, 4489.

[2]) C. I. L. V, 5287. 5447. 4418. 4016. 4017. 5272. 4449. 4294; 4871. 4410. 4440. 4448. 4489. 5272. 2315. 4990 (=Orelli. 4415). 4017. 6363. 5840; VI, 1925. 10297. 10234. 1872; III, 3893. 703; X, 5654; XI, 1436; IX, 5568. 4015. 1019. 5907. 7357; XIV, 2112; Orelli. 4412. 3999. Ср. W. Liebenam. Zur Geschichte und Organisation des Römischen Vereinswesens. Leipzig. 1890. Ss. 248—251.

[3]) Антонинъ Пій въ годовщину смерти своихъ наставниковъ приносилъ жертвы на ихъ могилахъ, которыя постоянно украшались цвѣтами (Капитолинъ, Antoninus Philosophus—cap. 3).

[4]) Кулаковскій op. cit. 52 стр. сравн. Помяловскій, 99 стр.

[5]) C. I. L. VI, 9626.

Поликарпа, епископа Смирнскаго: оно происходило ежегодно въ день его мученичества,—ἡμέρα γενέθλιος [1]). Ко времени Тертулліана это было всеобщимъ обычаемъ. Тертулліанъ прямо свидѣтельствуетъ: „мы творимъ приношенія за умершихъ ежегодно“... [2]). Кипріанъ Карѳагенскій требуетъ непремѣннаго донесенія о смерти каждаго члена Церкви, такъ какъ только при этомъ условіи для него является возможность совершать за умершаго „приношеніи и жертву“ [3]). Апостольскія Постановленія заповѣдуютъ: „и вмѣстообразную пріятную евхаристію царскаго тѣла приносите въ церквахъ своихъ и усыпальницахъ; а когда выносите почившихъ, то провожайте ихъ съ псалмопѣніемъ, если они вѣрующіе о Господѣ“ [4]). Объ упокоеніи почившихъ совершалась особая служба,—прототипъ современной паннихиды [5]). И этимъ же церковно-историческимъ документомъ отмѣчается обычай поминать въ „третины“, „девятины“, „сорочины“ и „годины“ смерти [6]). Однимъ словомъ, дорога къ могилѣ члена христіанской церкви никогда не заростала травой. Вотъ почему Кай, бесѣдуя съ Прокломъ, готовъ въ любую минуту свести его на могилы апостоловъ Петра и Павла: „я могу показать тебѣ трофеи Апостоловъ. Приди только въ Ватиканъ, или—на дорогу Остійскую,—тотчасъ увидишь побѣдные знаки римской Церкви“ [7]). Обращаясь къ подробностямъ института поминовенія, мы въ его деталяхъ узнаемъ элементы того же языческаго культа мертвыхъ. Дѣйствительно, мы видимъ чисто языческую либацію на гробы мертвыхъ—святыхъ, для которой употребля-

---

[1]) Martyrium Polycarpi c. 18, 2.

[2]) De corona, c. 3: „oblationes pro defunctis pro nataliis annua die facimus cp. De monogamia, c. 10: offert annuis diebus dormitionis ejus“; De exhort. castitat., c. 11: pro qua oblationes annus reddit.

[3]) Ep. 12, 3; 39, 3; 1, 2.

[4]) VI, 30.

[5]) VIII, 41.

[6]) VIII, 42.

[7]) Евсевій. Ц. И. II, 25 ср. Vita Constant. II, 40.

лись благоуханныя жидкости [1]). Христіане не только при погребеніи, но и при гробницахъ зажигаютъ cerae et lumina [2]). И тогда какъ Минуцій Феликсъ удивляется употребленію свѣтильниковъ при языческомъ погребеніи [3]), Эльвирскій соборъ [4]) принужденъ былъ подъ страхомъ строгаго наказанія запретить употребленіе свѣтильниковъ въ усыпальницахъ при дневномъ свѣтѣ—на томъ основаніи, что „не должно безпокоить души святыхъ“: „Cereos per diem placuit in coemeterio non incendi: inquietandi enim spiritus sanctorum non sunt. Qui haec non observaverint, arceantur ab ecclesiae communione“ [5]). Быть можетъ въ этой мотивировкѣ слышится отзвукъ древнихъ языческихъ вѣрованій [6]). Григорій Богословъ говоритъ: „нашими священными обрядами, всенощными пѣснопѣніями, возженіемъ свѣтильниковъ... мы, христіане, чтимъ благочестивое преставленіе“ [7]). Подобнымъ же образомъ христіане переняли обычай, характеризующій rosalia и violaria. По свидѣтельству блаженнаго Іеронима: „мужья посыпали могилы своихъ женъ фіалками, розами, лиліями и пурпуровыми цвѣтами и подобными поминками смиряли грусть своего сердца“ [8]). Блажен. Августинъ упоминаетъ объ обычаѣ нѣкоторыхъ христіанъ приносить на могилу

---

[1]) Павлинъ Ноланск. De sancto Felice natalitum Carm. IX, v. 560 sq. Carm. VI, v. 38 sq. Migne patr. lat. t. 61, pp. 661. 491. Aurel. Prudentius Cathem. hymn. X, v. 171 sq. Migne p. l. t. 59, col 888; peri stephan XI, v. 193 sq. ibid. t. 60, 551 p.

[2]) Lactantius. Divin. institut. VI, cap. 2. Migne p. l. t. 6, 637 p: profundunt vina..., accendunt lumina.

[3]) Октавій. 38 гл.

[4]) 305 или 306 года.

[5]) 34 can. concil. Eliberitanum. Mansi. Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, t. II, p. 11 срав. pp. 24. 45—46.

[6]) Возможно иное толкованіе: индентификація sancti съ fideles. Hefele. Conciliengeschichte 1-er Band. Freiburg. 1855. Ss. 140—141.

[7]) Творенія. М. 1843. ч. 1-я, 192 стр. „на Юліана 2-е обличительное слово“.

[8]) Ceteri mariti super tumulos conjugum spargunt violas, rosas lilia floresque purpureos et dolorem pectorem his officiis consolantur. Pammachius noster sanctam favillam ossaque veneranda eleemosynae balsamis rigat. Epist. 66 ad Pammachium. M. P. L. t. 22, p. 642.

пироги и другую пищу [1]). Нужно замѣтить, что это заимствованіе произошло не сразу, постепенно, незамѣтно и совершенно неизвѣстно, напр., св. Іустину, который въ отсутствіи этихъ погребальныхъ и поминальныхъ обычаевъ и полагаетъ различіе между язычествомъ и христіанствомъ. Онъ говоритъ: „а только эта и есть вина, которую вы можете приписывать намъ, именно,—что мы не почитаемъ вашихъ боговъ, не приносимъ умершимъ возліяній и куреній, ни вѣнковъ на ихъ статуи, ни жертвъ“ [2]). Вмѣстѣ съ поминовеніемъ въ Христіанскую Церковь перешла и плата за него. Пожертвованіе въ Церковь наряду съ милостыней стало разсматриваться, какъ лучшій способъ снискать себѣ загробный покой. И Церковь въ своемъ стремленіи изгладить языческое происхожденіе этого обычая шла на встрѣчу подобнаго рода мыслямъ. „Ради поминовенія“,—заповѣдуетъ Testamentum Domini nostri Iesu Christi,—„пусть будетъ устроено мѣсто, въ которомъ священникъ, совѣщаясь съ протодіакономъ и чтецами, записывалъ бы имена тѣхъ, кто приноситъ приношенія, или—за которыхъ они принесены, чтобы, когда епископъ приноситъ жертву, чтецъ или прото-діаконъ именовалъ ихъ въ воспоминаніе которое за нихъ творятъ священники и молящееся собраніе. Таково это и имѣетъ образъ на небѣ“ [3]). „Если скончается мужъ или жена—вѣрные, пусть сыновья дадутъ имущество ихъ Церкви, чтобы она позаботилась и о сыновьяхъ и также изъ того, что они имѣютъ, помогли бѣднымъ, чтобы Богъ послалъ благодать сыновьямъ и покой тѣмъ, которые скончались“ [4]). Интересно, что, по свидѣтельству этого важнаго въ литургическомъ отношеніи памятника, „зелень“ не благословляется, но плоды деревьевъ, „цвѣты—роза и лилія“ благословляются [5]). Параллельно всему этому, Христіанство взяло и поминальную тра-

[1]) De civitate. Dei. VIII, 27 рус. пер. ч. IV, 59 стр.
[2]) Apol. I, с. 24. Преображенскій о. с. 54 стр.
[3]) I. 19—editio Rahmani. Moguntiae. 1899. 25 р. ср. I, 32 р. 79.
[4]) ibid. II, 15 р. 137 ср. сар. XXIII.
[5]) II, 16 р. 139.

пезу, образецъ которой въ ея новомъ положеніи мы имѣемъ въ Актахъ Апостола Іоанна,—она является для Церкви модернизованнымъ epulum на могилѣ умершаго язычника [1]). Эти поминальныя трапезы, привзойдя такимъ образомъ въ Церковь со стороны нашли себѣ, по крайней мѣрѣ—по внѣшнему сходству почти полную аналогію въ агапахъ. И какъ агапы совершались вмѣстѣ съ евхаристіей, такъ и поминальныя трапезы пошли по той же дорогѣ. Въ этомъ отношеніи имъ не пришлось самостоятельно пробивать себѣ путь: въ агапахъ онъ уже былъ расчищенъ, совершеніе агапъ вмѣстѣ съ евхаристіей было прецедентомъ, которымъ онѣ незамѣтно воспользовались въ свою выгоду. Онѣ получили въ Церкви права гражданства, почти вытѣснили агапы, какъ первоначальный институтъ Церкви, и создали себѣ свою, но уже—христіанскую, исторію, которая, хотя близка къ исторіи настоящихъ агапъ—особенно въ 3-емъ періодѣ ихъ жизни, остается болѣе или менѣе самостоятельной. Это происхожденіе поминальныхъ агапъ заставляетъ нѣкоторыхъ изслѣдователей отнестись къ нимъ съ недоброжелательствомъ. „Это уже болѣе не древнія агапы, но, выражаясь современно,—ѣда съ цѣлью и по обстоятельствамъ,... Слѣдовало бы совершенно изгладить изъ рѣчи о кимитиріяхъ слово—агапы.... Никто не думаетъ утверждать, что подобнаго рода торжественныя поминовенія мучениковъ и другихъ умершихъ имѣетъ что-либо общее съ древними агапами. Въ нихъ дѣйствуетъ закваска языческихъ dies parentales и feralia“ [2]). Для насъ важно то показаніе перваго свидѣтельства объ этихъ поминальныхъ трапезахъ—актовъ Апостола Іоанна, по которому евхаристія предшествуетъ агапамъ. Это указываетъ на то, что поминальныя трапезы вступили уже на историческій путь настоящихъ, агапъ, ко-

---

[1]) Кулаковскій. op. cit. стр. 54. Амвросій Медіол. De obitu Valentiniani. Migne p. l. t. 16, p. 1386; Іеронимъ ep. 118 ad Iovinianum. Mig. P. Lat. t. 22 p. 963.

[2]) Herzog-Hauck Realencyklopädie.. 10-er Band. S. 832.

торыя совершались также послѣ евхаристіи, какъ это мы видимъ и у св. Іустина. Исторію этихъ агапъ мы будемъ излагать также по документамъ въ ихъ хронологическомъ порядкѣ.

## § 10.

Послѣднимъ сочиненіемъ послѣдней половины 2 вѣка, которое, повидимому, говоритъ объ агапахъ,—является произведеніе Лукіана,—представителя эпикурейской школы,—подъ заглавіемъ—„О смерти Перегрина“. Нужно думать, что Лукіанъ знакомъ съ агапами, какъ институтомъ преимущественно благотворительнаго характера, и обозначаетъ ихъ какъ *δεῖπνα ποικίλα*, объясняя это названіе тѣмъ, что каждый изъ христіанъ приноситъ съ собой что-нибудь для общаго вкушенія и такъ какъ этому не предшествуетъ какой-либо предварительный уговоръ, то въ результатѣ на столѣ и получается „разнородная трапеза“. Онъ, передавая о томъ взрывѣ восторга (furor), который былъ вызванъ заключеніемъ въ тюрьму Протея Перегрина и предметомъ котораго былъ пострадавшій, рисуетъ слѣдующую картину: „съ самаго ранняго утра у воротъ тюрьмы стояла толпа старыхъ женщинъ, вдовъ и сиротъ. И среди нихъ главы секты, подкупая стражу, проводили у него цѣлую ночь. Принося съ собою разнообразныя кушанья *(δεῖπνα ποικίλα)*. они читали свои священныя книги и превосходный Перегринъ получилъ у нихъ названіе новаго Сократа. Многіе города Азіи присылали на счетъ общества депутаціи, которыя должны были помогать ему въ качествѣ адвокатовъ и утѣшителей.... Перегринъ, между прочимъ, видѣлъ, что, благодаря его заключенію, къ нему притекаютъ большія суммы денегъ“ [1]). Это извѣстіе языческаго происхожденія получаетъ свое объясненіе при свѣтѣ словъ Тертулліана, что вечеря христіанъ имѣетъ своею цѣлью облегченіе положенія находящихся въ тюрьмахъ исповѣдниковъ [2]). Здѣсь

[1]) 12 гл.
2) См. выше.

же получаетъ свое подтвержденіе догадка г. Батиффоля. что ἀγάπη—есть сборъ съ благотворительной цѣлью и здѣсь съ такой же ясностью выступаетъ практика христіанъ, въ которой трапеза сохраняла свое мѣсто и сборъ—свое, при чемъ одно другому нисколько не мѣшало и одно другое не исключало. Нельзя здѣсь отмѣтить и никакихъ данныхъ, которыя препятствовали бы видѣть въ данномъ мѣстѣ евхаристію. Въ такомъ случаѣ,—мы видимъ у Лукіана существованіе древней практики Церкви.

## § 11.

Ближайшій въ хронологическомъ отношеніи первоисточникъ исторіи агапъ—творенія св. Климента Александрійскаго [1]),—современника Тертулліана [2]),—ведутъ насъ отъ исторіи агапъ въ Западной Церкви на Востокъ, частнѣе—въ церковь Александрійскую, и начинаютъ собой исторію агапъ Ш-го вѣка. Изслѣдуя сочиненія св. Климента и, главнымъ образомъ, его—„Педагогъ“ и „Строматы“, мы встрѣчаемся съ трудностью пониманія, которая является результатомъ мистическаго направленія ихъ автора и которая согласно констатируется почти всѣми ихъ изслѣдователями,—между другими—Китингомъ [3]) и Функомъ [4]). Эта трудность пониманія и является причиной очень различныхъ истолкованій текста твореній св. Климента. Такъ г. Батиффоль [5]), подходя къ нему, видитъ въ немъ доказательство своей теоріи, тогда какъ Китингу [6]) желательно видѣть здѣсь свидѣтельство, говорящее только объ агапахъ, и, наконецъ, Биггъ [7]) ви-

[1]) † около 216 года.

2) Мы относимъ Тертулліана († 220 г.), какъ историка агапъ, ко II вѣку на томъ основаніи, что писатели ортодоксальнаго направленія относятъ его сочиненія, говорящія объ агапахъ, къ 197—203 годамъ (Keating. 62 p.).

[3]) Op. cit. 78. 89 pp.

[4]) Revue d'histoire ecclésiastique. Tome IV, op. cit. p. 20.

[5]) 299—300 pp.

[6]) 79—91 pp.

[7]) Charles Bigg. The Christian Platonist of the Alexandria. Oxford. 1886. Pp. 100—107 p.

дитъ у Климента соединеніе агапъ и евхаристіи,—ихъ совершеніе по изначальному порядку Церкви. Такимъ образомъ, нашему рѣшенію подлежатъ два вопроса въ области сочиненій св. Климента Александрійскаго: есть ли у него вообще указанія на агапы и, если есть, то въ какомъ отношеніи агапы стоятъ къ евхаристіи.

Г. Батиффоль, переходя къ разбору твореній св. Климента, говоритъ: „Климентъ Александрійскій упрекаетъ Карпократіанъ за ихъ нравственное распутство и обвиняетъ ихъ тайныя собранія, такъ какъ эти собранія вызываютъ соблазнъ: „они собираются на трапезу, потому что я не могу назвать ихъ собранія агапами“ (ἀγάπη—Строматы—III, 2). Въ этомъ мѣстѣ Климентъ противополагаетъ слово δεῖπνον слову ἀγάπη: послѣднее слово обозначаетъ у него горячую настроенность (ferveur) евхаристическаго собранія. Какимъ же образомъ можно сдѣлать слово ἀγάπη синонимомъ δεῖπνον?—Въ другомъ мѣстѣ Климентъ описываетъ умѣренность, которая должна опредѣлять христіанскую трапезу: за ней, гововоритъ онъ, наблюдаетъ Педагогъ и „умѣренность есть добрая пища для тѣхъ, кто вращается въ общеніи любви (Педаг. II, 1: εἰς κοινωνίαν ἀγάπης). Потомъ Климентъ клеймитъ невоздержность и расточительность трапезы и заключаетъ, что Духъ Святый осуждаетъ такія излишества и отнимаетъ у христіанъ, если они такъ безпорядочны, „имя любви“ (ῥῆμα πῶς τῆς ἀγάπης το ὄνομα ὑπεξελόμενον).—Откуда же видно, что здѣсь говорится объ агапахъ? Но здѣсь все еще болѣе ясно: Климентъ выражаетъ все свое презрѣніе къ матеріальной сытости,—сытости исключительно чрева,—„тѣ, которые ведутъ эту чувственную и тлѣнную жизнь, осмѣливаются, употребляя разнузданный языкъ, примѣнять имя ἀγάπη къ жалкимъ вечерямъ, отличающимся жаркимъ и соусами, позоря прекрасное и спасительное учрежденіе Логоса,—священныя агапы,—изысканными блюдами и соусами“ (ibidem). Потому что, продолжаетъ онъ, собранія для веселья мы, по нашимъ соображеніямъ, хотимъ называть ужинами, обѣдами,

пріемами—такъ, какими они бываютъ.,.; но Господь такія собранія не называлъ агапами". И, дѣйствительно, Господь говоритъ: когда ты устраиваешь пиръ, приглашай бѣдныхъ" (ibid.).—Мы можемъ утверждать послѣ этого, что для Климента слово ἀγάπη сохраняетъ свой первый смыслъ—dilectio; что въ распространенномъ значеніи онъ прилагаетъ его еще къ евхаристическимъ собраніямъ;....что, наконецъ, была попытка приложить его къ благопристойнымъ собраніямъ, къ трапезамъ праздничныхъ дней, когда христіане собирались для совмѣстнаго вкушенія, но что противъ этого употребленія протестовалъ Климентъ во имя Евангелія. Эти агапы, которыя онъ осуждаетъ, по всѣмъ предположеніямъ, не имѣютъ ничего литургическаго. И не существуетъ никакой двусмысленности въ выраженіяхъ Климента" [1]).

Но—прежде всего—г. Батиффоль изъ перваго приводимаго имъ мѣста—Строматъ—III, 2 [2]), гдѣ Климентъ обличаетъ послѣдователей Карпократа и Епифана, заключаетъ больше, нежели оно содержитъ. Описавъ оргію, которая происходитъ послѣ трапезы Карпократіанъ, Климентъ отрицаетъ всякую возможность для себя лично назвать эту трапезу—δεῖπνον словомъ ἀγάπη. И сейчасъ же съ горькой ироніей замѣчаетъ, что всѣ эти злоупотребленія происходятъ—гдѣ же?—на „такой агапѣ",—ἐν τοιαύτῃ ἀγάπῃ, in ejus modi agape. Кажется яснымъ, что въ моментъ появленія изъ-подъ пера этого обличенія карпократіанъ св. Клименту предносился образъ настоящей истинной агапы,—образъ, который онъ и даетъ въ „Педагогѣ" [3]). Слишкомъ рѣзокъ былъ контрастъ между описанной оргіей и настоящей—идеально совершаемой христіанской агапой, а между тѣмъ эта оргія претендовала на названіе, на имя агапы. Какая же это—агапа?!—какъ бы слышится здѣсь гнѣвно-недоумѣваю-

---

1) 298—300 pp.

2) Рус. пер. Корсунскій, op. cit. „Строматы" стр. 312—313; Migne patr. gr. t. VIII, col. 1111—1112.

3) Привед. ниже.

щій голосъ св. отца. Таковъ, повидимому, смыслъ выраженія—„такая агапа". Функъ [1]) примыкаетъ къ этому толкованію: „вотъ смыслъ мѣста: собранія Карпократіанъ соотвѣтствуютъ христіанскимъ агапамъ. но они не заслуживаютъ этого имени, вслѣдствіе безнравственности, которая царитъ тамъ. Ихъ нужно называть δεῖπνον. Этотъ смыслъ",—продолжаетъ Функъ,—„помимо всего такъ ясенъ, что его никакъ нельзя оспаривать и тѣмъ болѣе напередъ предполагать, что агапы не существовали въ эту эпоху." [2]). Нельзя согласиться съ тѣмъ, что слово ἀγάπη обозначаетъ здѣсь евхаристію. Св. Климентъ сравниваетъ въ разбираемомъ мѣстѣ однородныя явленія: настоящую христіанскую агапу, быть можетъ,—въ соединеніи съ евхаристіей,—и ея извращеніе у еретиковъ. Что получилось бы, если бы онъ началъ сравнивать евхаристію великой Церкви и агапу сектантовъ? Нельзя сравнивать несравнимое и, конечно, св. Климентъ хорошо зналъ это требованіе логики. Г. Батиффоль, предлагая свое пониманіе, обходится безъ особой аргументаціи, которая одна только могла бы склонить къ его принятію. Опять приходится отмѣтить въ качествѣ научнаго пріема, характеризующаго этюдъ г. Батиффоля, аподиктическую формулировку своихъ сужденій. Г. Функъ, указывая что „Батиффоль причисляетъ Китинга къ тѣмъ „догматистамъ, которые расположены думать, что тексты никогда не доказываютъ противъ ихъ положеній", выражаетъ такого рода опасеніе: „я боюсь, не долженъ ли этотъ упрекъ,—за нѣкоторыми видоизмѣненіями,—быть адресованнымъ къ нему самому" [3]).

Что касается второго мѣста,—Педагогъ—II, 1 [4]), то методъ употребляемый г. Батиффолемъ для его истолкованія, совершенно тожественъ съ тѣмъ, которымъ онъ оперируетъ при разборѣ II-й главы 1 посл.

[1]) Op. cit. 21 p.
[2]) Cp. Ermoni op. cit. 40 p
[3]) Batiffol op. cit. p. 299; Funk op. cit. 21 p.
[4]) Migne P. gr. t VIII, p. 377—408 p. пер. Корсунскій. „Педагогъ" op. cit. 108—127 стр.

къ Коринѳянамъ. Какъ тамъ Апостолъ „осуждаетъ самый принципъ агапъ", такъ,—можно сказать, здѣсь—св. Климентъ. Но, конечно, осуждать злоупотребленія не значитъ—осуждать самыя агапы: можно протестовать противъ злоупотребленій тѣмъ или другимъ институтомъ, но уже этотъ самый протестъ яснѣе всего предполагаетъ существаніе того, чѣмъ злоупотребляютъ и что профанируютъ. Но это-то и требовалось доказать. Такимъ образомъ, говорить объ агапахъ по свидѣтельству Климента Александрійскаго вполнѣ возможно и потому необходимо. Въ частности—выступаетъ уже поставленный вопросъ: въ какомъ взаимоотношеніи стояли агапы и евхаристія? На этотъ вопросъ англійскій ученый Чарльзъ Биггъ даетъ отвѣтъ такимъ образомъ: „кажется въ высшей степени вѣроятнымъ, что въ это время евхаристія въ Александрійской Церкви была еще не раздѣлена ни во времени, ни ритуалѣ, ни въ мотивахъ отъ первоначальной вечери Господа" [1]). „Это положеніе, по которому евхаристія въ Александріи еще не была отдѣлена отъ агапъ и что обѣ праздновались вмѣстѣ, можетъ казаться сомнительнымъ и, дѣйствительно, я дѣлаю его съ нѣкоторымъ колебаніемъ" [2]). Главными доказательствами своего воззрѣнія онъ выставляетъ,—во первыхъ, то, что „агапы въ обѣихъ своихъ формахъ [3]), упоминаются выразительно, евхаристіи же, какъ отдѣльной службы, не существуетъ" и, во-вторыхъ, то, что „слово—евхаристія прилагается къ агапамъ—Педагогъ—II, 10, 96" [4]). Китингъ, сторонникъ мнѣнія, по которому агапы въ эпоху и въ твореніяхъ Климента уже окончательно отдѣлились отъ евхаристіи, разбираетъ эти доказательства и для того, чтобы судить на достаточныхъ основаніяхъ, слѣдуетъ познакомиться съ его критикой. „Что касается перваго положенія, то есть, что евхаристія не упоминается какъ отдѣль-

---

[1]) Bigg op. cit. 102 p.
[2]) 103 p. not. 1.
[3]) О чемъ подробнѣе ниже.
[4]) Op. cit 103 p.

ная служба, то вполнѣ вѣрнымъ оказывается, что евхаристія какъ *литургическая* служба не описывается или выразительно не упоминается; но, съ другой стороны, большинство если не всѣ, *доктринальныхъ* положеній Климента, касающихся евхаристіи, кажется заботливо воздерживается отъ указаній на агапы; и при этомъ встрѣчаются различныя указанія на агапы, которыя, повидимому, не доказываютъ евхаристіи съ агапами“ [1]). Въ качествѣ доказательства онъ приводитъ выписки изъ „Строматъ“ (I.—1, 5) [2]), „Педагога“ (II, 2, 19) „и опять“ изъ „Строматъ“ (I, 19, 96; VI, 14, 133 [3]). „И далѣе мы находимъ, что Климентъ въ совершенно различныхъ мѣстахъ говоритъ о неправильностяхъ и злоупотребленіяхъ, касающихся евхаристіи и агапъ. Онъ направляется, напр., противъ Карпократіанъ—ихъ безнравственности, связанной съ агапами“ [4])... Все это такъ, но дѣло въ томъ, что, хотя выписки изъ твореній св Климента, дѣлаемыя г. Китингомъ, и—главное—ихъ группировка и не говорятъ въ пользу связи агапъ съ евхаристіей, но не говорятъ прямо и противъ этой связи. При такой постановкѣ вопроса и его рѣшенія настоятельно выдвигается на первый планъ необходнмость доказать, что въ процитированныхъ Китингомъ мѣстахъ—Св. Климентъ говоритъ и непремѣнно долженъ былъ говорить объ агапахъ и евхаристіи отдѣльно. Этихъ доказательствъ на лицо не имѣется у г. Китинга, да и едвали они могутъ быть въ виду практики Александрійской Церкви. Далѣе г. Китингъ самъ подчеркиваетъ, какъ мы видимъ, въ полномъ согласіи съ г. Биггомъ, что евхаристіи, какъ отдѣльной литургической службы, не существуетъ въ твореніяхъ Климента, но что она существуетъ отдѣльно, какъ доктрина. Несомнѣнно то, что доктрина можетъ

---

[1]) Keating. 79 p

[2]) Корсунскій. Ярославль. 1892. стр. 6—9.

[3]) Op. cit. 79—81 pp.; рус. перев. „Стром.“ стр. 6—9; 312; „Педагогъ“ 115 стр.

[4]) Keating 81—82 pp.; Корсунскій. Строматы. III, 2. 312 стр.

остаться доктриной, а практика жизни остаться независимой отъ нея: такъ и отдѣльное ученіе объ евхаристіи, излагаемое св. Климентомъ независимо отъ ученія объ агапахъ, не можетъ говорить и быть свидѣтельствомъ за литургическую практику Александрійской Церкви. И это—тѣмъ болѣе, что для св. Климента агапы, характеризуемыя какъ благотворительное учрежденіе [1]), какъ—предположительно—и для всѣхъ церковныхъ писателей, второстепенное и съ евхаристіей несравнимое значеніе [2]). И помимо этого, св. Климентъ выясняя истинный смыслъ и значеніе агапъ, то-есть, пользуясь выраженіемъ г. Китинга, излагая доктринальныя положенія по этому предмету, выражается такъ, что невольно заставляетъ думать о совмѣстномъ, а не отдѣльномъ существованіи агапъ и евхаристіи. Взявъ за исходную точку своего отпраленія злоупотребленія агапами, онъ пишетъ: „есть люди, которые для того только и живутъ, чтобы ѣсть. Но это свойственно неразумнымъ животнымъ, все бытіе которыхъ сведено къ чреву. Намъ же Педагогъ заповѣдуетъ питаться, чтобы жить.... Безгранично у этого рода людей чревоугодіе. Потому что они набрасываются далѣе на печенья *(πέμματα)*, на сладкіе пирожки съ медомъ *(μελίτηκτα)* на дессертныя блюда (*τραγήματα*—лакомства—орѣхи, миндаль, пряники) [3]): длинный листъ утонченностей изобрѣтаютъ они; разнообразнѣйшіе сорты лакомствъ добываютъ они себѣ. И мнѣ представляется, что такой человѣкъ весь обращается не въ иное что, какъ въ щеку [4]) или въ челюсть. Осмѣливаются нѣкоторые, не сдерживая своего разнузданнаго языка, примѣнять имя агапъ къ жалкимъ вечерямъ, издающимъ запахъ мяса и

---

[1]) Педагогъ. II, 1. Корсунскій. 115 стр.

[2]) Quis dives salvetur § 29 привед. въ отдѣлѣ о *Διδαχή;* Педаг. II, 2: соединеніе чаши и Логоса называется евхаристіей, то есть, славной и всехвальной милостью, потому что тѣ, которые принимаютъ участіе въ ней, освящаются и тѣломъ и душой“ ср. Корсунск. 132 стр.

[3]) Греческо русскій словарь по Бензелеру. Кіевъ. 1881.

[4]) Прибавка латинск. текста.

суповъ. Прекрасное спасительное учрежденіе Логоса,—священныя агапы,—они сводятъ этимъ жалкимъ образомъ къ изысканности блюдъ и изобилію наглости. Но это чревоугодіе и чадъ приготовляемыхъ кушаній суть хула на это имя. Напрасно думаютъ они, что такими вечерями можно купить обѣтованіе Божіе. Если мы говоримъ о собраніяхъ съ цѣлью удовольствія, то называемъ ихъ настоящимъ именемъ: обѣдами, ужинами, пригласительными собраніями, но Господь такія собранія но называлъ агапами. Онъ говоритъ въ одномъ мѣстѣ: если ты приглашенъ на бракъ, то не садись на первомъ мѣстѣ, а на послѣднемъ [1]). И въ другомъ мѣстѣ: если ты устрояешь обѣдъ или ужинъ, зови нищихъ [2]). И опять: если ты званое собраніе составляешь, зови нищихъ. И далѣе: Нѣкій человѣкъ учредилъ пиршество и звалъ многихъ [3])....
Ἀγάπη, вѣдь, въ дѣйствительности небесная пища, разумное вкушеніе (ἐπουράνιός ἐστι τροφη, ἐστίασις λογική)....
Блаженъ тотъ, кто стремится вкусить хлѣба въ царствѣ Божіемъ. Но тягчайшее изъ всѣхъ паденій есть то, въ которомъ непреходящая любовь (ἀγάπη),—жительница и дитя неба, низвергается сверху—съ неба на землю—въ средину злоупотребленій... И если ты любишь Господа Бога твоего и ближняго твоего, то это праздничное и блаженное торжество, имѣя свойства небеснаго, происходитъ какъ бы уже на небесахъ. Земное же столованье называется только обѣдомъ, какъ изъ Писанія было доказано. Безъ сомнѣнія, и земными пиршествами предполагается любовь, но не суть они—сама любовь: это не вечери любви, а лишь обнаруженіе любвеобильнаго, щедродательнаго чувства. Итакъ, не позволяйте быть порицаемымъ нашему доброму. Царство Божіе — не пища и питіе, какъ говоритъ Апостолъ но...: праведность и миръ и святость во Святомъ Духѣ [4]). Тотъ, кто въ такой

---

[1]) Лк. 14, 8. 10.
[2]) Лк. 14, 12. 13 ср. Ап. Пост. II, 28.
[3]) Лк. 14, 16.
[4]) Римл. 14, 16

вечери принимаетъ участіе, вечери — лучшей изъ всѣхъ, въ лучшемъ приметъ участіе,—въ царствѣ Божіемъ, потому что онъ еще здѣсь на землѣ—утверждался на святомъ собраніи любви, какое будетъ въ церкви небесной, Итакъ, вечери любви—дѣло чистое и достойное Бога, и ихъ цѣль—вспомоществованіе.... Радости вечерей любви, вслѣдствіе питанія многихъ, дѣйствуютъ на любовь оживляющимъ образомъ, онѣ—предчувствіе радости вѣчной. Итакъ, агапы—не пиршество; угощеніе же зависитъ отъ любви... На такихъ людей (злоупотребляющихъ вечерями) жалуется Духъ Святой за ихъ пиршества чрезъ Исаію, какъ несчастны они, молчаливо поддѣлываясь подъ имя „вечерей любви“... Не увеселяй себя нечистымъ пиршествомъ, говоритъ Премудрость.... Непристойно, говоритъ Апостолъ, принимать общенія въ демонской трапезѣ тѣмъ, которые удостоиваются питанія Божественнаго и духовнаго [1])... Намъ не позволительно, по примѣру сына евангельскаго богача, жить расточительно и распутно, злоупотреблять дарами Отца. Мы должны пользоваться ими какъ слѣдуетъ это господамъ, не питая къ нимъ страстной наклонности. Потому что мы поставлены повелителями надъ пищей и господами ея, а не рабами. Представляетъ собой нѣчто славное и дѣло усилій достойное, обративъ взоръ изъ дольняго сего міра къ истинѣ, пристраститься душой къ этой Божественной горней пищѣ, исполняться ненасытнымъ содержаніемъ истинно Сущаго, испытывая при этомъ удовольствіе непреходящее, несомнѣнное и чистое. Что такъ именно должно участвовать въ агапахъ, открывается изъ того, что при этомъ мы принимаемъ тѣло Христово (*ἡ βρῶσις ἡ τοῦ Χριστοῦ*—пищу Христа). Вообще неразумно, неприлично и недостойно человѣка, упитывая себя по образцу откармливаемаго скота, готовить изъ себя жертву смерти... Правое вкушеніе пищи, слѣдовательно, есть благодареніе... Глупость ума, вкусивъ отъ наслажденія, предлагаемаго намъ

[1]) Надо отмѣтить, что здѣсь Климентъ говоритъ о „похоронныхъ пиршествахъ“.

Логосомъ, изумляться и приходить въ оцѣпенѣніе отъ предлагаемаго на общественныхъ трапезахъ“ [1]). Языкъ этого текста „Педагога“ Св. Климента отличается мистическимъ характеромъ, въ силу чего онъ можетъ истолковываться въ различныхъ смыслахъ. Но такія выраженія, какъ „священныя агапы“, спасительное учрежденіе Логоса“, „небесная пища“, „пища (тѣло) Христа“, „ἀγάπη—жительница и дитя неба, „агапы—предчувствіе радости вѣчной“, „залогъ участія въ царствѣ Божіемъ“,—все это сильно говоритъ объ евхаристіи. И такъ какъ агапы выступаютъ въ этомъ изображеніи не менѣе ясно, то слѣдуетъ признать, что агапы и евхаристія во время Климента въ Церкви Александрійской были еще нераздѣльнымъ цѣлымъ. Замѣчательно здѣсь полное согласіе показаній св. Климента съ свидѣтельствомъ св. Іустина философа. Послѣдній—родомъ изъ Сирской Палестины и, слѣдовательно, писатель также Восточной Церкви—является непосредственнымъ въ исторіи агапъ предшественникомъ св. Климента не только по сохранившимся документамъ, но и по показаніямъ. Какъ у св. Іустина агапы уступаютъ свое первое мѣсто евхаристіи, вынужденныя къ этому суммою извѣстныхъ обстоятельствъ, такъ у св. Климента этотъ порядокъ ихъ совершенія продолжаетъ жить по прежнему. Дѣйствительно, если, по св. Клименту, глупо удивляться предлагаемымъ кушаньямъ послѣ наслажденія, полученнаго отъ Логоса, то ясно, что христіане приступали къ кушаньямъ уже по принятіи евхаристіи, которая, конечно, по своему значенію не можетъ итти въ сравненіи ни съ чѣмъ изъ обычныхъ блюдъ. Когда именно христіане принимали евхаристію, это открывается изъ характера приведенной выдержки: очевидно, въ началѣ трапезы и, во всякомъ случаѣ, прежде вкушенія — постороннихъ— предлагаемыхъ на агапѣ—яствъ.

---

[1]) Педагогъ. II, 1 переводъ Н. Корсунскаго. 108—120 стр, по мѣстамъ исправленный по тексту Migne p. gr. t. VIII. pp. 377—380. 383—408.

Переходя ко второму доказательству Чарльза Бигга, которое утверждаетъ, что у св. Климента „слово евхаристія прилагается и къ агапамъ“, Китингъ разсуждаетъ слѣдующимъ образомъ: „здѣсь, повидимому, нѣтъ причины сомнѣваться въ томъ положеніи...., что Климентъ иногда употребляетъ слово — евхаристія и производныя отъ него въ ихъ оригинальномъ, не-техническомъ смыслѣ,—смыслѣ „воздаянія благодаренія“ [1]). Въ силу этого, по его мнѣнію, тамъ, гдѣ находятся эти слова, нельзя постоянно видѣть евхаристіи, но, сообразно общему духу его истолкованія твореній Св. Климента,—агапы. Первое мѣсто, которое онъ подвергаетъ изслѣдованію съ цѣлью доказать свое мнѣніе,—это—Педагогъ II, 1 глава,—выдержки изъ вышеприведеннаго текста. Но послѣ знакомства съ нимъ,—оказывается совершенно неважнымъ знать,—употребляетъ-ли тамъ авторъ слова—*εὐχαριστία* и *εὐχαριστέω* — въ ихъ техническомъ смыслѣ или же онъ сохраняетъ за ними этимологическое значеніе: важны для опредѣленія предмета описанія тѣ выраженія, которыя къ агапамъ приложены быть не могутъ, и тотъ духъ, то настроеніе, которыми проникнутъ весь вышеприведенный отрывокъ. Другимъ такимъ мѣстомъ, являющимся точкой приложенія критики Китинга, является 10-я глава II книги того же „Педагога“. Въ этомъ мѣстѣ Св. Климентъ направляется съ своимъ обличеніемъ противъ тѣхъ, которые не руководятся утромъ—по приходѣ изъ храма или—съ рынка—требованіями нравственности, уподобляясь въ нѣкоторомъ отношеніи „пѣтухамъ“. Укоризненно обращаясь къ нимъ, Св. Климентъ указываетъ, что утро представляетъ собою время наиболѣе „приличное для молитвы, чтенія и добрыхъ дѣлъ“ и, наоборотъ, „вечеръ приличествуетъ для отдыха послѣ вкушенія *(ἑστίασιν)* и благодаренія за вкушеніе“ [2]). По

[1]) Op. cit. 82 p.

[2]) *ἑσπέρας δε ἀναπαύσασθαι καθήκει μετὰ τὴν ἑστίασιν καὶ μετὰ τὴν ἐπὶ ταῖς ἀπολαύσεσιν εὐχαριστίαν* „И для тѣхъ, которымъ бракъ обстоятельствами дозволенъ необходимо совѣтоваться съ Педагогомъ, чтобы среди дня не справлять безумныхъ оргій... въ то время, когда

мнѣнію Китинга, „въ этомъ изреченіи ἑστίασις можетъ относиться или къ обыкновенному ужину, или,—что вѣроятно.—къ агапамъ; слово же εὐχαριστία къ обыкновенному благодаренію послѣ вкушенія, которое могло быть общественнымъ въ обоихъ случаяхъ; но духъ всего мѣста, повидимому, противъ ограниченія смысла словъ какъ ἑστίασις, такъ εὐχαριστία—только агапами или только евхаристіей“ [1]). Но признавая это, г. Китингъ идетъ противъ самого себя. Вѣдь, если нельзя добиться точнаго смысла указанныхъ словъ, то нельзя и дѣлать окончательнаго рѣшенія. Мы въ состояніи только догадываться, что оно „можетъ“ относиться къ тому или другому обычаю христіанской жизни, но отъ „можетъ“ до „должно“ довольно большое разстояніе. Во всякомъ случаѣ, это „можетъ“ не имѣетъ достаточной силы, чтобы быть рѣшающимъ. Такимъ образомъ, — обобщая, — мнѣніе г. Китинга принято быть не можетъ.

Не смотря на свою связь съ евхаристіей, агапы твореній Св. Климента не могутъ быть характеризованы, какъ явленіе чисто религіознаго порядка,—наоборотъ, онѣ—явленіе, всецѣло принадлежащее второму періоду своей исторіи: „цѣль ихъ—вспомоществованіе“ [2]). „Безъ сомнѣнія, и земными пиршествами предполагается любовь, но эта—не сама любовь: это не вечери любви, а лишь обнаруженія любвеобильнаго, щедродательнаго чувства“ [3]). Можно отсюда догадываться, что Св. Климентъ для того, что бы та или другая вечеря была агапой,—вечерью любви,—поставлялъ необходимымъ условіемъ предшествующую ей евхаристію,— что, конечно, до выводовъ г. Батиффоля, какъ это мы видѣли, еще далеко. Во всякомъ случаѣ, любовь, какъ основа и мотивъ благотворительности, была непремѣннымъ требованіемъ Св. Кли-

---

слѣдовало бы молиться или читать или заниматься обязанностями своего званія. Вечеромъ послѣ вкушенія и по принесеніи Богу благодаренія за вкушенія слѣдуетъ ложиться спать“. Корсунскій, 212 стр.

[1]) 85 p.

[2]) Пед. II, 1.

[3]) ibid.

мента къ участникамъ агапъ. „Создавъ человѣка, Богъ сказалъ: все будетъ вамъ въ пищу. И все-таки лучше салатъ съ любовію, нежели телецъ съ обманомъ“... [1]). „Сущность вечерей любви не въ салатахъ, а въ любви, которая должна проникать все пиршество“ [2]). Эта любовь и еще достоинство христіанина должны быть тѣми принципами, которыми руководятся христіане въ своемъ поведеніи на агапахъ. „Не слѣдуетъ воздерживаться совершенно отъ разнообразныхъ кушаній, но не должно и особенно серьезно интересоваться ими... Предлагаемое должно вкушать, но только до извѣстной,... не превышающей границъ мѣры“. Слѣдуетъ воздерживаться отъ такого рода кушаній, которыя „возбуждаютъ въ насъ апетитъ и безъ голода, вводя насъ въ заблужденіе нѣкотораго рода обольщеніемъ и чародѣйствомъ“. На первомъ планѣ должно быть простыя блюда: „лукъ, оливы, разные сорта овощей, молоко, сыръ“ и вообще тѣ кушанья, которыя, во-первыхъ, приготовляются безъ раздражительныхъ приправъ и, во-вторыхъ, „могутъ быть вкушаемы сейчасъ же,— не разводя огня“—въ родѣ „дессертныхъ плодовъ и медовыхъ сотовъ“. „Во вторую линію входятъ болѣе простыя и обыкновенныя кушанья“. „Если нужно, то можно включить въ свой столъ и мясо въ жареномъ видѣ или же въ вареномъ“. Что касается вина, то его употребленіе не запрещается: Спаситель Самъ употреблялъ вино. Но уже показателемъ неумѣренности является употребленіе вина дорогого и иностраннаго издѣлія. Во всякомъ случаѣ слѣдуетъ при употребленіи вина помнить слова одного комика [3]): „вино, водой неразбавленное, не очень-то способствуетъ размышленію“. Во время агапъ дозволяется пѣніе съ религіознымъ характеромъ и содержаніемъ. „Звуки хроматическіе и жалобные мотивы Карійской музы столь же гибельны для нравовъ, какъ и разные ядовитые напит-

---

[1]) Притч. 15, 17.
[2]) Педаг. II, 1. Корс. 127 стр.
[3]) —Менандра—прим. Корсунскаго къ 134 стр.

ки"... „Человѣкъ вотъ инструментъ вполнѣ мирный. Всѣ другіе инструменты, если къ нимъ лучше присмотрѣться,—орудія войны... Мы въ качествѣ инструмента пользуемся для прославленія Бога исключительно мирнымъ словомъ (λογος—голосомъ), а не псалтирью... и не трубой и не тимпаномъ и не флейтой... Но если бы кто-нибудь, подражая праведному... царю еврейскому, пожелалъ пѣть съ аккомпаниментомъ лиры или арфы, то въ этомъ нѣтъ ничего преступнаго. Радуйтесь, праведные, о Господѣ: правымъ прилично славословить. Славьте Господа цитрой,—пойте Ему съ десятиструнной арфой. Пойте Ему пѣснь новую [1]). Но не должно-ли разумѣть подъ десятиструнной арфой Логоса или Іисуса" [2]). Но „псаломъ именно и представляетъ собою гармоничное и разумное славословіе" [3]). Кратко сказать, „постоянно намъ должно вести себя прилично, какъ если бы самъ Господь присутствовалъ среди насъ и чтобы слово, съ негодованіемъ обращенное къ Коринѳянамъ, не могло имѣть отношеніе и къ намъ: на вашихъ вечеряхъ невозможно вкушать вечерю Господню" [4]).

Творенія Св. Климента далѣе отмѣчаютъ новую ступень въ исторіи агапъ: до сихъ поръ онѣ были собраніями общественными,—трапезами всей Церкви,—теперь онѣ получили возможность быть дѣломъ и частнаго лица,—отдѣльнаго члена Церкви. Ожидать этого какъ явленія вполнѣ естественнаго, мы были въ полномъ правѣ. Если агапы потеряли свой религіозный характеръ, сдѣлались проявленіемъ идей филантропическаго содержанія, то онѣ такъ же могли потерять и свой общественный характеръ и назначеніе. Дѣйствительно, если на западѣ, руководясь указаніями Тертулліана,—агапы отдѣлились отъ евхаристіи, а на востокѣ, какъ можно видѣть изъ твореній Климента Александрійскаго, представителямъ Церкви при-

---

[1]) Пс. 32, 1—2.
[2]) Пед. II, 4.
[3]) Пед. II, 1, 2, 4.
[4]) Пед. II, 2.

ходилось поддерживать древній порядокъ, требовать необходимаго принятія предъ агапой таинства, и какъ тамъ, такъ и тутъ, онѣ стали орудіемъ и средствомъ благотворительности, то что должно слѣдовать дальше, понятно само собой. Что предпринимала Церковь, какъ цѣлое общество, въ отношеніи къ своимъ нуждающимся членамъ, то же самое и съ такимъ же успѣхомъ могли, конечно, предпринимать и болѣе состоятельные члены ея. Конечно, уже по условіямъ чисто внѣшняго характера, такіе благотворители должны были ограничивать число участниковъ устраиваемой ими агапы меньшимъ кругомъ нуждающихся. Эти частныя агапы, первое свидѣтельство о которыхъ мы имѣемъ у Св. Климента, послужили болѣе удобнымъ полемъ для злоупотребленій и тѣмъ самымъ были одной изъ причинъ уничтоженія этого института—сначала въ церковныхъ зданіяхъ, а потомъ и окончательно и безъ ограниченій [1]). О такомъ раздѣленіи доселѣ единыхъ по устройству—агапъ на два разряда—намъ говоритъ та-же 2-я глава „Педагога". Св. Климентъ признаетъ глупостію послѣ евхаристіи удивляться кушаньямъ предлагаемымъ на „общественныхъ" трапезахъ [2]). Эта общественная трапеза, *δημώδης ἑστίασις*—прежняя форма агапъ, которую мы наблюдали во всѣхъ ранѣе разсмотрѣнныхъ документахъ. Что касается новой формы устройства агапъ, частнаго ихъ совершенія, то ихъ существованіе вытекаетъ изъ упоминанія Св. Климентомъ о необходимости вкушать умѣренно изъ вѣжливости къ „пригласившему",—*τὸν κεκληκότα* [3]) и изъ прямого свидѣтельства о томъ, что „богатыми устраиваются пышныя и дорого стоющія пиршества не для своего только—личнаго удовольствія, но съ назначеніемъ общественнымъ" [4]). Что эти случайныя—съ такимъ важнымъ

---

[1]) О чемъ ниже.

2) *Τεθηπέναι τὰ παρατιθέμενα ταῖς δημώδεσιν ἑστιάσεσι μετὰ τὴν ἐν λόγῳ τροφῆν*... ср. Корсунскій, 122 стр.

[3]) Пед. II, 1. Корс. 120 стр. ср. Testam. nostri Domini II, 13 и др. сродные документы,—о чемъ ниже.

[4]) ibid. Корсун. 125 стр.

для исторіи агапъ значеніемъ—указанія относятся не къ простымъ домашнимъ собраніямъ, а именно агапамъ,—объ этомъ говоритъ, во-первыхъ, предметъ II главы II книги „Педагога“ [1]) и, во-вторыхъ, ученье изслѣдователи [2]). Слѣдуетъ—въ заключеніе—отмѣтить любопытнѣйшую черточку первоначальной церковной жизни поминальныхъ агапъ, которыя, какъ мы видѣли, привзошли въ Церковь со стороны язычества. Св. Климентъ протестуетъ противъ нихъ,—противъ участія въ нихъ христіанъ, и, опредѣляя ихъ „трапезой, демонамъ посвященной“, лишній разъ доказываетъ правильность нашего взгляда на ихъ происхожденіе. Говоря о „похоронныхъ пиршествахъ“ [3]), онъ продолжаетъ: „непристойно въ трапезѣ демонамъ посвященной, принимать участіе тѣмъ, которые удостоиваются Божественнаго и духовнаго питанія“ [4]) отсюда мы можемъ заключить, что поминальныя трапезы вошли и ассимировались въ Церкви не сразу, не безъ протеста со стороны уважаемыхъ и образованныхъ лицъ Церкви,—въ данномъ случаѣ—епископа Александрійскаго.

Конечно, необходимо признать, что истолкованіе текста твореній Св. Климента именно въ силу отмѣченнаго присущаго ему мистическаго характера много зависитъ и отъ индивидуальности истолкователя. Но правильность вышеизложеннаго подтверждается однимъ счастливымъ для пониманія св. Климента обстоятельствомъ. Мы имѣемъ свидѣтельство историка Сократа,—свидѣтельство совершенно ясное, не вызывающее никакихъ сомнѣній, не допускающее никакихъ подозрѣній и которое поэтому должно имѣть рѣшающій вѣсъ и значеніе въ этомъ дѣлѣ. Сократъ, разсуждая о принципіальной свободѣ христіанъ въ отношеніи къ постановленіямъ и обычаямъ обрядового характера, въ качествѣ ея обоснованія ссылает-

---

[1]) Ср. Bigg. op. cit. not 2 ad 104 pag.

[2]) Bigg. op. cit. 2 not. ad. 103 pag.

[3]) Прим. къ 118 стр. op. cit Корсунск —„праздники въ честь мертвыхъ—анѳестиріи“.

[4]) Пед. II, 1. Корс. 119 стр.

ся на господствующее въ различныхъ церквахъ разногласія по этимъ пунктамъ и, между прочимъ, говоритъ: „есть также различіе и въ церковныхъ собраніяхъ. Тогда какъ всѣ Церкви въ мірѣ совершаютъ тайны и въ день субботній каждой недѣли, Александрійцы и Римляне, на основаніи какого-то древняго преданія, не хотятъ дѣлать этого; а сосѣди Александрійцевъ и жители Θиваиды, хотя дѣлаютъ собранія въ субботу, но принимаютъ тайны не тогда, какъ это бываетъ вообще у христіанъ, но приносятъ жертву и пріобщаются таинъ уже по насыщеніи всякими явствами, около вечера“ [1]). Нужно думать, что это историческое свидѣтельство, датируемое 5-мъ вѣкомъ,—его срединой,—имѣетъ въ виду прежнюю практику сосѣдней съ Александріей Церкви [2]). Странной эта практика оказывается лишь той чертой, по которой агапы, предшествуя евхаристіи,—въ чемъ мы видимъ пережитокъ древняго порядка вечери Господней, совершаются въ субботу. Но въ этой субботѣ лежитъ и ключъ къ разъясненію этого страннаго на первый взглядъ явленія: эта практика—результатъ вліянія іудейства. Дѣйствительно, если вообще „не существовало ни одной націи въ мірѣ, которая не включала бы въ себя части іудейскаго народа“ [3]), если вообще „не легко было найти мѣсто въ мірѣ, гдѣ бы не было этого племени и не было его имуществъ“ [4]), то особенно густо іудеи населяли Египетъ. Извѣстный египтологъ—Амперъ—такъ описываетъ Александрію конца II-го вѣка: „настоящая Грецiя—значительно іудейская и съ трудомъ египетская“ [5]). Іудеи на-

[1]) Церков. Ист. V, 22 р. пер. 430 стр.

2) Keating op. cit. 92 p.

[3]) Іос. Флавій De bello Iud. II, 16, 4. „Нѣтъ больше ни одного города, какъ у грековъ, такъ и у варваровъ, гдѣ ни чтили бы покоя седьмого дня, гдѣ не возжигали бы свѣтильниковъ въ честь Бога и не соблюдали бы предписанныхъ постовъ и воздержаній“.—Contr. App. II, 39.

[4]) Страбонъ у Іосифа. Antiquit. XIV, 7, 2 ср. XII, 3; XIII, 10, 4; XIV, 6, 2; VIII, 1; X, 8

[5]) Привед. по Китингу pag 93. Revue des deux mondes, sept., 1846 p. 735.

селявшіе Египетъ, если вѣрить Филону, исчислялись милліономъ [1]). И нигдѣ не были они такъ могущественны и въ политическомъ и въ имущественномъ отношеніи, какъ въ Александріи. Изъ пяти городскихъ частей двѣ Филонъ называетъ „Іудейскими“ [2]) и также многочисленны Іудеи были и въ остальныхъ трехъ [3]). Они имѣли здѣсь свой собственный сенатъ и магистраты съ фискальными и юридическими полномочіями и пользовались иммунитетомъ наравнѣ съ природными греками и въ ущербъ туземцамъ-коптамъ [4]). Для насъ важно отмѣтить то обстоятельство, что іудеи разсѣянія постепенно въ нѣкоторыхъ мѣстахъ по тѣмъ или другимъ мотивамъ теряли свой замкнутый характеръ и „Іудейство, какъ религія, путемъ внутренняго преобразованія сбросило съ себя свои ограниченія“ [5]). Другими словами, если запрещалось покупать у язычниковъ самыя необходимыя вещи, говорить на ихъ языкѣ, пользоваться ихъ показаніями, принимать отъ нихъ дары и молиться за императора [6]), то этому теченію іудейской мысли съ успѣхомъ противостояло другое теченіе богословской мысли іудеевъ, представительницей котораго была либеральная школа раббана Гамаліила. Она, допуская сношенія съ язычниками, считала нравственною для себя обязанностію—ухаживать за ихъ больными, отдавать послѣдній долгъ ихъ покойникамъ, и въ попыткахъ улучшить свое положеніе завязывала сношеніе съ Римлянами [7]). Все это уже далеко стояло отъ заповѣди: „лучшаго среди язычниковъ убивай, лучшему

---

[1]) In Flacc. 6.

[2]) ibid 7.

[3]) Bigg op. cit. 2 p

[4]) Bigg. 2—3 pp. Edersheim. The life and times of Iesus the Messias. London. 1884. Vol. I, 56 58. 61—62 pp. и подробнѣе—Shürer. Geschichte d. iudischen Volkes III Band. 1898. Leipzig. Ss. 19—25.

[5]) „Внѣшнія и внутреннія условія миссіон. проповѣди христіанства въ первые три вѣка“. Переводъ А. Спасскаго. Вѣра и Раз. 1905 г. № 12.

[6]) Талмудъ—трактатъ Шаббатъ I, 7. 8. Переферковичъ. „Талмудъ“. т. II (кн. 3 и 4), стр. 17—18. СПБ. 1900.

[7]) Вивил. Талм. трактатъ Erubin. 13 вѣка.

среди зміевъ сокруши главу“ [1]). Эта потеря іудействомъ, по крайней мѣрѣ—въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Римской имперіи, своей непроницаемой оболочки открыло мѣсто его эллинизаціи,—этому могущественному фактору культуры античнаго міра. Такое положеніе іудейства было наиболѣе благопріятной почвой для внутренняго взаимодѣйствія, съ одной стороны, іудейства,—съ другой,—окружавшихъ его въ разсѣяніи религій. Произошло явленіе,—аналогичное эндосмосу и экзосмосу во внѣшней природѣ [2]). Такого взаимодѣйствія не избѣгло и христіанство, результаты чего и представляетъ намъ свидѣтельство Сократа. Возможно, что это были вполнѣ сознательныя попытки синкретическихъ построеній,—попытки представителей еретическихъ фракцій Церкви,—попытки изъ всѣхъ существующихъ религій создать одну міровую и удобопріемлемую для каждаго религію. Какъ бы то ни было, очень важнымъ и доказательнымъ въ этомъ отношеніи является знаменитое письмо императора Адріана, посланное имъ во время своего путешествія своему шурину: „этотъ Египетъ, который ты мнѣ хвалилъ, мой дорогой Сервіанъ, я нахожу легкомысленнымъ, безъ почвы подъ ногами, увлекающимся всякой модной новинкой. Тѣ, которые тамъ покланяются Серапису, суть въ то же время христіане, а тѣ, которые называютъ себя епископами Христа, преданы Серапису. Нѣтъ ни одного главы еврейской синагоги, ни одного самаритянина, ни одного христіанскаго священника, который бы со своими обязанностями не совмѣщалъ функцій астролога, колдуна, шарлатана. Самъ патріархъ [3]) при посѣщеніи

---

[1]) Талмудъ тракт. „Шаббатъ“. op. cit ср. „Авода Зара“ гл. I и II. Переферковичъ op. cit. 440, 447 и дал. стр., т. 4 (кн. 7). СПБ 1901.

[2]) Или аналогія еще: взаимодѣйствіе, какъ результатъ столкновенія двухъ физическихъ тѣлъ.

[3]) Лицо, стоящее во главѣ раввинистическаго управленія, замѣнившаго по разрушеніи Іерусалима и храма мѣстной коллегіи священниковъ,—съ титуломъ ab-beth-din см. Schürer op. cit. III, 77 S.

Египта, принужденъ, по настоянію однихъ, воздавать почести Серапису, по настоянію другихъ—Христу“ [1]).

## § 12.

Переходя отъ Климента Александрійскаго къ Оригену (186—254), мы поражаемся контрастомъ между показаніями того и другаго: такъ онъ рѣзокъ. И сейчасъ же вмѣстѣ съ этимъ убѣждаемся въ безпристрастно-научномъ выводѣ г. Бигга: раздѣленіе агапъ на Востокѣ произошло „непосредственно послѣ времени Климента, — объ этомъ свидѣтельствуетъ Оригенъ“ [2]),—въ томъ самомъ выводѣ, который—въ качествѣ противорѣчія самому себѣ—хотѣлъ, но неудачно, г. Китингъ обратить противъ г. Бигга, похваливъ его за красоту суммаризаціи своихъ доказательствъ [3]). Дѣйствительно, Оригенъ едва останавливается на агапахъ, говоря болѣе объ евхаристіи. Это, конечно, объясняется различными цѣлями сочиненій обоихъ писателей: тогда какъ одинъ писалъ для христіанъ,—былъ писателемъ эсотерическаго направленія, — другой—Оригенъ—былъ писателемъ экзотерикомъ,—назначалъ свой отвѣтъ Цельсу и вообще — язычникамъ. То, что было важно и нужно для членовъ Церкви, то могло остаться и непонятнымъ и неинтереснымъ для людей, стоящихъ внѣ Церкви. Не смотря на это, частичныя указанія Оригена на агапы очень цѣнны въ своемъ отношеніи къ ихъ исторіи, взятой въ цѣломъ.

Въ началѣ своего трактата „Противъ Цельса“ [4]) Оригенъ, разбирая обвинительное положеніе Цельса, что христіане „входятъ въ тайныя ассоціаціи, противныя законамъ“ [5]), отвѣчаетъ на него очень подробно. По его словамъ, существуютъ одни союзы—

[1]) Все письмо цѣликомъ приведено у Ренана op. cit. XI т. 108—109 стр.

[2]) Op. cit. not. I ad 103 p.

[3]) Op. cit. 90 p.

[4]) Lib I, c. I. Migne, patr. gr t. XI, 652—653.

[5]) *συνθήκας κρίζδην πρὸς ἀλλήλους ποιουμένων παρὰ τὰ νενομισμένα...*

открытые, которые формируются съ согласія и въ согласіи съ закономъ, другіе—тайные, которые образуются нелегальнымъ образомъ съ точки зрѣнія существующихъ узаконеній и которые, однако, продолжаютъ жить спокойно. Что касается желанія Цельса оклеветать „такъ называемыя агапы“ [1]) христіанъ. что будто бы онѣ представляютъ опасность для общества, то на это ему слѣдуетъ возразить такъ: „если бы людямъ пришлось жить среди скиѳовъ, которые имѣютъ нечестивые законы и они, не имѣя возможности бѣжать, остались бы среди нихъ и пожелали бы составить, руководясь добрымъ стремленіемъ *(εὐλόγως)*, союзъ во имя закона истины, но который скиѳы разсматривали бы какъ нарушеніе закона *(παρανομίαν)*, — вошли бы въ ассоціацію, противорѣчащую ихъ законамъ..., то не безразсудны ли такіе законы, какъ препятствующіе образованію союзовъ, составляющихся ради истины“.

Г. Батиффоль предлагаетъ свое—нѣсколько иное—толкованіе этого текста Оригена [2]). Онъ говоритъ: „Цельсъ, пишетъ Оригенъ. *βούλεται διαβαλεῖν τὴν καλουμένην ἀγάπην χριστιανῶν πρὸς ἀλλήλους*. Нѣсколькими строками выше онъ пишетъ о томъ же:... *βουλομένῳ διαβαλεῖν χριστιανισμὸν ὡς συνθήκας κρύβδην πρὸς ἀλλήλους ποιουμένων παρὰ τὰ νενομισμένα*. Цельсъ упрекаетъ христіанъ въ устройствѣ незаконныхъ (illicitos) ассоціацій и для обозначенія этой ассоціаціи онъ говоритъ или *συνθήκας πρὸς ἀλλήλους* или *ἀγάπην πρὸς ἀλλήλους*. Въ первомъ случаѣ Цельсъ выражаетъ взаимную привязанность...; во второмъ—взаимную любовь“.—Это толкованіе въ качествѣ возраженія г. Батиффоль направляетъ по адресу г. Китинга, который ему и отвѣчаетъ: „мнѣ кажется, что *συνθήκας πρὸς ἀλλήλους* и *ἀγάπην πρὸς ἀλλήλους* — выраженія параллельныя, но послѣднее имѣетъ тѣсное, такъ сказать—специфическое значеніе, нежели первое и что оба они относятся къ чему-нибудь конкретному и опредѣленному... Во

---

[1]) *τὴν καλουμένην ἀγάπην*.

[2]) The Guardian. 1903. 7 Iannuary. 26 page. Письмо г. Батиффоля.

всякомъ случаѣ — невѣроятно, чтобы „Цельсъ долженъ былъ осуждать христіанскую „любовь“ per se или — говорить о ней какъ представляющей собою величайшую (ὑφισαμένην) опасность для общества. Что онъ осуждаетъ и что Оригенъ понимаетъ подъ его осужденіемъ,—это—тайная ассоціація, противная закону и агапы со временемъ должны были подойти подъ эту статью“ [1]). Этотъ отвѣтъ Китинга въ достаточной мѣрѣ уясняетъ дѣло и вотъ почему нужно признать, что это мѣсто твореній Оригена даетъ намъ указаніе на одну изъ сторонъ вопроса объ агапахъ,—именно на отношеніе къ нимъ законодательства и правительства Имперіи [2]). Слѣдуетъ добавить, что Китингъ къ выраженію приведенной выдержки—τὴν καλουμένην ἀγάπην находитъ параллель въ построеніи фразы у св. Іустина: „замѣтьте сходство съ выраженіями Іустина—„тѣ, которыхъ мы называемъ діаконами, тѣ (книги), которыя называются евангеліями; τῆς λεγομένης παρ' αὐτοῖς ἀγάπης (ср. Julian, Epist. fragm [3]) [4]). Въ подобномъ сходствѣ выраженіи онъ видитъ сходство — объективность тѣхъ предметовъ, къ которымъ эти выраженія приложены: эта конструкція фразъ говоритъ „объ агапахъ и въ другихъ мѣстахъ о другихъ христіанскихъ институтахъ“ [5]). Встрѣчается у Оригена, хотя и въ сомнительномъ сочиненіи, указаніе на поминальныя агапы.

Въ толкованіи на книгу Іова онъ говоритъ: „мы совершаемъ память святыхъ и родителей нашихъ, также чествуемъ память друзей, умирающихъ въ вѣрѣ, какъ радуясь объ ихъ упокоеніи, такъ и самимъ себѣ испрашивая праведной кончины въ вѣрѣ. Когда совершается память ихъ, мы призываемъ благочестивыхъ вмѣстѣ съ священниками и наравнѣ съ клиромъ угощаемъ вѣрующихъ; при этомъ мы питаемъ бѣдныхъ и неимущихъ, вдовъ и сиротъ,—такъ,

[1]) Guardian. ibid. Письмо г. Китинга.
[2]) Подробнѣе ниже.
[3]) Подробно ниже.
[4]) Guardian. 1902 24 December not. 10 ad 1853 pag.
[5]) Guardian. 1905. 7 January. 26 p.

чтобы празднество наше служило въ воспоминаніе и упокоеніе души, память которой совершается, а для насъ предъ лицемъ вѣчнаго Бога было благоуханнымъ запахомъ“ [1]).

§ 13.

Сочиненія св. Кипріана, еп. Карѳагенскаго, показываютъ намъ, что связь евхаристіи съ агапой не прошла безслѣдно для первой [2]). Они указываютъ намъ рѣшительнѣйшимъ образомъ, что совершеніе евхаристіи хлѣбомъ и водой,—въ чемъ мы принуждаемся видѣть результатъ вліянія агапъ, былъ обычаемъ очень распространеннымъ въ древней Церкви и не можетъ служить отличительнымъ признакомъ только еретиковъ и схизматиковъ. До сихъ поръ мы могли думать, что эта практика существовала только среди христіанъ, вышедшихъ изъ состава членовъ великой Церкви. Теперь мы видимъ, что и сама великая Церковь не была чужда этой литургической тенденціи [3]), которая была исключительной у евіонитовъ — іудео—христіанъ, энкратитовъ, маркіонитовъ, апостоликовъ и акваріевъ [4]) и заставляла бороться противъ себя со стороны оффиціальныхъ цредставителей Церкви. Одинъ изъ моментовъ борьбы противъ этой практики, своей подпочвой имѣющей дуалистическій аскетизмъ гностицизма [5]), и представляетъ 63-е письмо Кипріана къ Цецилію [6]). Настаивая на необходимости употреблять при таинствѣ смѣшанную чашу, Кипріанъ говоритъ: „Христосъ сказалъ: азъ есмь лоза истинная. Значитъ, кровь Христова есть не вода, а вино..., одно вино представляетъ кровь Христову, какъ это можно видѣть изъ прообразовъ

---

[1]) Liber. III.

[2]) Мы увидимъ, что и на агапы оказала свое вліяніе эта связь ср. Goltz. Tischgebete. . S. 17.

[3]) Ср. Евсев. Ц. И. V. 3.

[4]) Texte und Untersuchungen, VII Band, II Heft. A. Harnack. Brod und Wasser: die eucharistischen Elemente bei Iustin. Leipzig. 1891. Ss. 117—118.

[5]) Harnack. ibid. s. 140.

[6]) Датируется приблизительно 235 годомъ.

и свидѣтельствъ всѣхъ писаній... Нѣтъ надобности, возлюбленнѣйшій братъ, распространяться въ доказательствахъ того, что именемъ воды всегда въ Писаніи обозначается крещеніе... (Господь) научилъ насъ чашу растворять виномъ вмѣстѣ съ водою. Въ навечеріе дня своего страданія, взявъ чашу, Онъ благословилъ ее и далъ ученикамъ Своимъ... Чаша, которую Господь приносилъ, была растворена, и то, что Онъ называлъ Своею кровію, было вино. Отсюда очевидно, что кровь Христова не приносится въ чашѣ, когда не достаетъ въ ней вина, и что жертвоприношеніе Господне не получаетъ законнаго освященія, когда наше приношеніе и жертва не соотвѣтствуетъ страданію Господню... Заповѣдь дѣлать то, что дѣлалъ Самъ Господь, будетъ соблюдена только въ томъ случаѣ, если мы будемъ дѣлать тоже, что дѣлалъ Господь, и если, растворяя чашу Господню, не будемъ отступать отъ божественнаго наставленія... Водою означается народъ, а виномъ кровь Христова... При освященіи чаши Господней нельзя приносить ни одной воды, ни одного вина. Если бы было приносимо одно вино, то кровь Господня осталась бы безъ насъ, а если бы приносима одна вода, то народъ остался бы безъ Христа... Итакъ, возлюбленнѣйшій братъ, ни въ какомъ случаѣ не должно слѣдовать обычаю нѣкоторыхъ приносить воду въ чашѣ Господней, хотя бы прежде насъ и были люди, считавшіе это законнымъ. Развѣ кто боится, что вслѣдствіе вкушенія имъ вина при утренней жертвѣ, отъ него будетъ запахъ крови Христовой?.. Какимъ же образомъ мы можемъ пролить кровь за Христа, когда стыдимся пить кровь Христову? Нѣкоторые, можетъ быть, обольщаютъ себя (blanditur) той мыслью, что хотя утромъ и приносится одна вода, однако вечеромъ, когда мы приходимъ на трапезу, мы приносимъ растворенную чашу? Но во время вечери мы не можемъ созывать всего народа, чтобы совершить священнодѣйствіе таинства въ присутствіи всего братства [1]) Правда (ate-

[1]) Ut sacramenti veritatem fraternitate omni praesenti celebremus.

nim) Господь не утромъ, а послѣ вечери предложилъ смѣшанную чашу. Такъ неужели и мы должны праздновать dominicum послѣ вечери и предлагать растворенную чашу тѣмъ, которые на собраніи?“ И на этотъ вопросъ онъ отвѣчаетъ: „надлежало Христу принести жертву вечеромъ для того, чтобы самымъ временемъ принесенія жертвы показать и захожденіе (occasum— закатъ, западъ) и вечеръ міра, какъ написано въ Исходѣ: и заколютъ то все множество сыновъ Израилевыхъ къ вечеру (Исх. 12, 6) и снова въ Псалмахъ: воздѣяніе руку моею жертва вечерняя (Пс. 140, 2). Мы же празднуемъ воскресеніе Господне утромъ“ [1]). Гарнакъ признаетъ слова Кипріана, касающіяся „самообольщенія“,—не совсѣмъ ясными. „Такъ, какъ они звучатъ, они, повидимому, утверждаютъ, что aquarii утромъ причащались только одной водой, однако во время главной трапезы употребляли вино и воду. Но тогда домашнее совершеніе трапезы не было торжественной трапезой Господа! Однако, слѣдуетъ допустить, что тѣ люди признавали ее таковой, потому что Кипріанъ обращается къ нимъ: „когда мы приходимъ на трапезу... etc. Видно, что Кипріанъ не считаетъ это домашнее торжество сакраментальнымъ, но однако оказывается, что aquarii какъ будто считали его таковымъ. Они ссылаются на то, что Господь праздновалъ причащеніе не утромъ. Очевидно, они думали, что имѣютъ право праздновать его утромъ, вопреки установленію“ [2])... Кажется, можно здѣсь увидать конфликтъ между евхаристіей и агапами, когда агапы, забывая свое второстепенное мѣсто и значеніе, стремятся сравниться, занять мѣсто и хотя бы до нѣкоторой степени,—утромъ—по крайней мѣрѣ,—замѣнить собою евхаристію, на что и получаютъ должный отпоръ. Здѣсь же мы видимъ, что евхаристія отнесена на утреннее богослуженіе вслѣдствіе, неудобства совершать ея празднованіе вечеромъ, когда нѣтъ возможно-

[1]) Migne, patr. lat., t. IV, 485—487 ср Творенія св. священномученика Кипріана, еп. Карѳагенскаго. Кіевъ. 1860. т. I-й. стр. 339. 342 –344, 346—348.

[2]) Harnack, op. cit. S. 123.

сти собрать всю Церковь хотя остатокъ древней практики сохраняется и теперь. Св. Кипріанъ не находитъ принципіальнаго возраженія противъ совершенія евхаристіи вечеромъ: дѣло находитъ себѣ объясненіе лишь въ обстоятельствахъ практическаго характера. Агапы Карѳагенской Церкви совершаются, такимъ образомъ, вечеромъ: на это мы имѣемъ и еще указаніе св. Кипріана въ письмѣ къ Донату: „и какъ теперь праздникъ и время досуга, то весь остатокъ дня, когда солнце направляется къ западу, мы проводимъ въ радости; но не позволяйте себѣ за столомъ ни одной минуты остаться безъ благодаренія Богу. Да огласится онъ трезвеннымъ псалмопѣніемъ и, поскольку у тебя хорошая память и звучный голосъ, то начни самъ это пѣніе по обычаю. Вы хотите запастись для своихъ дорогихъ друзей лучшимъ угощеніемъ, но если мы будемъ слушать пѣсни духовныя и духовно внимать имъ, то будемъ находить благочестивое удовольствіе для уха тѣлеснаго“ [1]). Такимъ образомъ здѣсь же мы видимъ сходство указаній св. Кипріана съ указаніями св. Климента Александрійскаго, который также говоритъ о религіозномъ пѣніи на агапахъ [2]). Мы видимъ у св. Кипріана, что средства, на которыя устраивались агапы, были дѣломъ общественнаго усердія, составлялись изъ тѣхъ приношеній натурой, лучшая часть,— какъ это естественно предполагать, шла для совершенія евхаристіи. „Ты много имѣешь“,—обращается св. Кипріанъ къ христіанкѣ,—„и ты богата и ты думаешь что почитаешь вечерю Господню (dominicum [3]), когда не дѣлаешь никакого приношенія, когда приходишь въ домъ Господень безъ жертвы, когда берешь себѣ часть жертвы, принесенной бѣднымъ“ [4]). Агапы ус-

---

[1]) Ad Donatum 16 с. ср. Кипріанъ р. п. 21 стр.

[2]) Пед. II, 4 см. выше

[3]) Р. пер. т. II dominicum передаетъ „воскресный день Господень“ стр. 267.

[4]) „locuples et dives es, et Dominicum celebrare te credis, quae corban omnino non respices quae in dominicum venit, quod pauper obtulit sumis. De opere et eleemosynis cap. 15. Migne, patr. lat., t. IV, p. 612—613.

траивались въ церкви и, слѣдовательно, были учрежденіемъ общественнымъ, что вовсе не исключало агапъ частныхъ. Въ этомъ отношеніи св. Кипріанъ вполнѣ сходится съ св. Климентомъ. „Весьма многіе епископы, которые должны увѣщевать другихъ и быть для нихъ примѣромъ, переставъ заботиться о божественномъ, стали думать о мірскомъ. Они, оставивъ каѳедру, покинувъ народъ, скитаются по чужимъ областямъ, стараясь не пропустить торговыхъ дней для корыстныхъ прибылей и, когда братья въ Церкви алчутъ. они, увлекаемые любостяжаніемъ, завладѣваютъ братскими доходами и, давая чаще взаймы, увеличиваютъ свои барыши“ [1]). Что касается частныхъ агапъ, то онѣ рѣдко находили своихъ организаторовъ. Характеръ половины III вѣка,—времени гоненія Деція, оказалъ на это свое сильное вліяніе. Недаромъ епископъ Коммодіанъ [2]), — поэтъ и писатель, горько жалуется на упадокъ нравственности среди мірянъ и на недостаточную высоту нравственныхъ достоинствъ самого клира [3]), что, какъ мы видѣли, отмѣчаетъ и разбираемый нами авторъ. Св. Кипріанъ съ горькой ироніей спрашиваетъ относительно такихъ нравственно невысокихъ членовъ Церкви: „можно ли считать сѣтующимъ отъ всего сердца, умоляющимъ Господа постомъ, плачемъ и рыданіемъ того, кто съ самаго начала преступленія..., пресыщаясь обильными пиршествами, утучняя себя жирными блюдами, на другой еще день отрыгаетъ непереварившуюся пищу и не раздѣляетъ своихъ яствъ и питія съ нуждающимися нищими?“ [4]).

## § 14.

Даютъ нѣкоторыя указанія на агапы и книги Сивиллъ, историческій документъ,—очень темный по

[1]) О падшихъ гл. 6. Migne, patr. lat. t. IV, p. 470—471 ср. р. пер. т. II стр. 147.

[2]) Moeler. Lehrbuch... S. 215.

[3]) Instructiones adv. gentium deos. II, 16, 32 ср. Гастонъ Буасье. Паденіе язычества. 252 стр.

[4]) „О падшихъ“ р. пер. т. II, 164 стр.

своему происхожденію въ смыслѣ писателя и времени. Нужно думать, что все-таки онѣ относятся, по крайней мѣрѣ—въ нѣкоторыхъ своихъ частяхъ, и къ III вѣку. Нужно имѣть въ виду, что Апостольскія Постановленія, къ которымъ мы должны перейти, уже пользуются ими, какъ своимъ источникомъ, для убѣжденія „эллиновъ", хотя и отрицаютъ пророческое достоинство сивиллы, называя ее „Авиллой" [1]). Книги Сивиллъ, представляя собою эклектическій памятникъ, въ которомъ соединены языческая миѳика, іудейская теософія и христіанскія идеи нравственнаго характера, довольно ясно указываютъ въ частяхъ, принадлежащихъ христіанскому перу, какъ существованіе агапъ, такъ и ихъ благотворительное назначеніе, Первымъ такимъ мѣстомъ является родъ апострофа и носитъ названіе,—„о богорожденной націи".

„Но славные дѣти должны воздать Тебѣ честь
И, руководясь святымъ стремленіемъ, поставить трапезу.

Второе мѣсто читается слѣдующимъ образомъ:

„Мой образъ—человѣкъ, владѣлецъ здраваго разсудка,
Поставь ты для него безкровную и чистую трапезу.
Наполни ты ее добромъ, и дай голодному ты хлѣба,
Напой и жаждущихъ, одѣнь нагихъ—
Трудомъ своимъ и по святымъ стремленьямъ.
„.....Мы изъ семейства Христа
Святого и небеснаго рожденія,—крови, какъ говорятъ.
Но съ святыми мыслями, радуясь благоразумной душой,
Обильными вечерями любви и широко дающими руками,
Сладостными псалмами и богоугодными стремленіями
Къ Тебѣ—Безсмертному мы взываемъ и славимъ.
Тебя неложнаго и Отца всѣхъ—Бога" [2]).

---

[1]) V, 7.

[2]) См. на стр. 122-й прим. 1-е.

## § 15.

Наконецъ, къ третьему вѣку принадлежатъ, по крайней мѣрѣ,—въ своихъ наиболѣе раннихъ по происхожденію элементахъ, цѣлая серія церковно-историческихъ документовъ,—литература сродная по своему содержанію Апостольскимъ Постановленіямъ. Переходя къ разсмотрѣнію этой литературы и стремясь точнѣе опредѣлить время ея происхожденія, мы встрѣчаемся съ однимъ изъ труднѣйшихъ вопросовъ Церковной Исторіи, окончательнаго разрѣшенія котораго наука еще не добилась. Различныя его рѣшенія,—различныя до противоположности,—стремятся къ окончательной научной санкціи, но на сторонѣ какого изъ нихъ она окажется,—сейчасъ неизвѣстно. Твердо установленнымъ оказывается одно, именно—что наиболѣе ранніе элементы однородной интересующей насъ литературы все таки относятся ко времени не позднѣе 3-го вѣка и даже, по нѣкоторымъ рѣшеніямъ, ко второму. Что бы не остаться голословными, необходимо дать примѣры такихъ—взаимно исключающихъ рѣшеній. Такъ докторъ философіи—г. Гансъ Ахелисъ, разбираясь въ канонахъ Ипполита, датируетъ ихъ временемъ между 218—222 годами [2]) или—вообще—относитъ ихъ къ первой половинѣ 3-го столѣтія,—ко времени Тертулліана [3]). При такомъ рѣшеніи онъ склоненъ считать каноны Ипполита источникомъ всѣхъ остальныхъ документовъ,—утверждать за ними хронологическій пріоритетъ, трактуя „Постановленія Египетской Церкви“ (египетскіе каноны, canones ecclesiastici) позднѣйшей переработкой сообразно новымъ обычаямъ своего времени [4]). Что касается 8-й книги

---

[1]) Греческій текстъ съ переводомъ на англійск. языкъ. Keating. op. cit. 105—106 pp. Orac. v. 265; VIII, 402. 497 ср. глухую цитату у Bigg'a op. cit. not. I ad 103 page.

[2]) Achelis-Canones Hippolyti-Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Litteratur-Band VI, Heft 4. Leipzig. 1891. Ss. 226—227

[3]) ibid. 217.

[4]) S. 33.

Апостольскихъ Постановленій, то canones ecclesiastici и интересны, какъ промежуточная ступень между Canones Hippolyti и этой книгой [1]). Функъ, касаясь этого вопроса мимоходомъ, попутно и съ своей стороны рѣшаетъ его въ томъ смыслѣ, что каноны Ипполита произошли въ 6 столѣтіи и—во всякомъ случаѣ—не ранѣе начала 5 го [2]). Брайтманъ относитъ каноны Ипполита къ концу второго или началу III-го вѣка [3]). Функъ перво-документомъ въ отношеніи къ canones ecclesiastici считаетъ 8-ю книгу Апостольскихъ Постановленій [4]), при чемъ Клейнертъ добавляетъ, что такимъ источникомъ была древнѣйшая рецензія 8-й книги [5]). Представленіе патріарха Ефрема Рамани о хронологической генеалогіи документовъ графически можно представить въ такомъ видѣ:

Testamentum Domini nostri Iesu Christi

Canones ecclesiastici

Canones Hippolyti 8-я книга Апостольскихъ Постановленій. То есть, признавая Testamentum за перводокументъ, онъ относитъ его—на основаніи содержанія молитвъ и описанія обрядовъ, сопровождающихъ посвященіе и поставленіе епископа,—ко времени ранѣе начала III-го вѣка,—ко II-му вѣку [6]). Canones ecclesiastici (египетскіе каноны [7]) вытекли изъ Testament'a [8]), частнѣе извлечены изъ его второй книги [9]), при чемъ время ихъ происхожденія опредѣляется первой половиной III-го вѣка [10]). Canones Hippolyti въ

[1]) S. 35.
[2]) Funk Die Apostolischen Konstitutionen. Rottenburg. 1891. Ss. 274—280.
[3]) Brightman. Liturgies eastern and western Church. Oxford. 1896. 23 p.
[4]) Funk op. cit. 269 S.
[5]) Kleinert-Bemerkungen zur Composition der Clement. Liturgie, прив. по Rahmani op. cit XIX p.
[6]) Rahmani op. cit. XLI—XLV pp., XLVIII.
[7]) ibid. XXI p.
[8]) XXV p.
[9]) XXVI p. ср. XXXI. XLI p.
[10]) XLV p.

свою очередь, по его мнѣнію, представляютъ переработку canones ecclesiastici [1]). Въ такомъ же положеніи находится и 8-я книга Апостольскихъ постановленій [2]). Didascalia Ахелисъ относитъ къ концу III-го вѣка [3]), при чемъ видитъ модернизацію этого памятника въ Апостольскихъ постановленіяхъ [4]). Въ приведенныхъ разногласіяхъ дѣло идетъ главнымъ образомъ по вопросу о происхожденіи 8-й книги Апостольскихъ постановленій. Что касается этого памятника, взятаго въ его цѣломъ, то Функъ считаетъ его результатомъ интерполяціи сирійской редакціи [5]), которая, по данному имъ опредѣленію, относится къ первой четверти 3-го столѣтія, тогда какъ окончательная—дошедшая до насъ—опредѣляется имъ (постепенно)—на основаніи данныхъ содержанія—временемъ послѣ средины III-го столѣтія [6]), временемъ послѣ Никейскаго собора [7]), временемъ послѣ 380—388 года [8]), 7-я книга—концомъ IV^ или началомъ V^-го вѣка, 8-я книга произошла послѣ 415 года [9]). Не смотря на это за Апостольскими Постановленіями стоитъ сѣдая старина, ручательствомъ за что служитъ упомянутая Функомъ сирійская рецензія, найденная въ Веронѣ на палимпсестѣ Гаулеромъ (Hauler) въ 1896 году [10]). Эта сторона дѣла,—отношеніе документовъ къ II—III—IV^ вѣку,—и имѣетъ весьма большую важность для насъ.

Въ отношеніи къ вопросу объ агапахъ нѣкоторые изъ этихъ документовъ тѣсно соприкасаются между

---

[1]) XXXV^ p.
[2]) XXXI ср. XXXIII p.
[3]) Texte und Uutersuchungen zur Geschichte d. altchristl. Literatur. 10 Band, Heft 2. Achelis und Flemming. Die syrische Didascalia Leipzig. 1904 S. 377.
[4]) ibid. III—IV^ Ss.
[5]) Funk op. cit. Ss. 50—53.
[6]) ibid. Ss. 78—79.
[7]) Funk. Ss. 79—84.
[8]) Funk. Ss. 86—95.
[9]) Funk. 162—163 Ss.
[10]) Achelis Die syrische Didascalia. S. 243; Hauler. Didascaliae apostolorum Fragmenta Veronensi a latina. Lipsiae 1900.

собою даже до текстуальнаго сходства. Благодаря этому сходству одного памятника съ другимъ, другого съ третьимъ и наоборотъ облегчается ихъ разсмотрѣніе, открывается возможность ихъ сопоставленія, что—въ свою очередь—даетъ удобство—избѣжать повтореній. Нужно замѣтить, что совокупность этихъ документовъ даетъ богатѣйшій матеріалъ по вопросу объ агапахъ. Пользуясь отмѣченнымъ сходствомъ документовъ, мы и приступаемъ къ совмѣстному параллельному изложенію ихъ показаній объ агапахъ, примѣняясь къ канонамъ Ипполита, какъ памятнику—наиболѣе полному въ этомъ отношеніи.

Canones Hippolyti

164. Если бываетъ агапа или устраивается кѣмъ-либо трапеза для бѣдныхъ въ день Господень, во время зажженія свѣтильниковъ пусть діаконъ поднимается въ присутствіе епископа для зажженія.

165. Пусть епископъ молится за нихъ и за того, кто пригласилъ ихъ.

166. И благодареніе (εὐχαριστία), которое въ началѣ миссы, обязательно и для бѣдныхъ.

167. Послѣ же миссы заботьтесь расходиться от-

Testament. D. n. Jesu Christi II, 11:

Въ пятый день послѣдней недѣли Пасхи пусть будутъ принесены вино и чаша... Пусть будетъ принесенъ діакономъ свѣтильникъ въ храмъ, — діакономъ, который говоритъ: благодать Господа нашего со всѣми вами и отвѣчаетъ народъ: и со духомъ твоимъ.

Пусть мальчики читаютъ духовные псалмы и поютъ во время зажиганія свѣтильниковъ [1].....

Testam. D. n. Jesu Christi II, 19:

Вѣрные, когда расходятся, пусть отправляются по

[1]) Rahmani 135 p.

дѣльно и прежде наступленія совершенной темноты.

168. Читайте прежде, чѣмъ разойдетесь, псалмы.

своимъ домамъ въ порядкѣ и порознь; пусть они не пренебрегаютъ молитвой въ своихъ пиршествахъ. Женщины пусть уходятъ, когда угодно, слѣдуя за своими мужьями. Вдовы пусть остаются до времени утра въ храмѣ, имѣя тамъ хлѣбъ. Дѣвы также пусть остаются въ храмѣ и пусть епископъ окажетъ имъ защиту и поимѣетъ объ нихъ заботу, и діаконы пусть имъ услуживаютъ. Пресвитеры пусть останутся съ епископомъ до утра, молясь и отдыхая.

Также и новокрещенные.

Дѣвы, желающія выйти замужъ, пусть сопутствуютъ своимъ матерямъ и отправляются домой, потому что это—приличнѣе [1]).

Апостольскія Постановленія VIII, 42;

169. Если будетъ ἀνάμνησις за тѣхъ, которые умерли, прежде, чѣмъ сядутъ вмѣстѣ, пусть принимаютъ евхаристію, но не въ первый день.

Совершайте же третины почившихъ въ псалмахъ, чтеніяхъ и молитвахъ, ради Воскресшаго въ третій день, и девятины, въ воспоминаніе сущихъ здѣсь почившихъ, и сорочины по древнему образцу, ибо такъ народъ израильскій оплакивалъ Моисея,—и годины, о памяти почившаго. И пусть раздаютъ изъ имѣнія его нищимъ въ поминовеніе его... 44. Когда же васъ позовутъ на памяти ихъ; то вкушайте съ благочиніемъ и страхомъ Божіимъ, какъ могу-

[1]) Rahmani op. cit. p. 141.

щіе и предстательствовать о преставившихся. Будучи пресвитерами и діаконами Христовыми. вы всегда должны быть трезвы и для себя и для другихъ, чтобы могли вы вразумлять безчинныхъ.... Говоримъ.... это не о тѣхъ только, кои въ клирѣ, но и о всякомъ міянинѣ—христіанинѣ"...

Canones Hippolyti

170. Послѣ приношенія раздѣляется имъ хлѣбъ ἐξορκισμοῦ прежде, чѣмъ сядутъ вмѣстѣ (consideant).

171. Оглашеннымъ же, вслѣдствіе заботы епископа, посылается хлѣбъ очищенный (purgatus) молитвой, чтобы они присоединились къ церкви (ut ecclesiae associentur).

172. Но пусть не сидитъ никто изъ оглашенныхъ на агапахъ κυριακαῖς.

3.

Фрагм. египетск. каноновъ LXXV. Вы, которые присутствуете, вкушайте такъ.

Оглашеннымъ пусть дается хлѣбъ заклинанія, а чашу приносите одни.

Пусть оглашенный не возлежитъ на вечери Господа (in cena Dominica).

При всякомъ же приношеніи пусть будетъ память о томъ, кто принесъ его, кто пригласилъ его; потому что молился тотъ, чтобы вступили подъ кровлю его.

Testam. Dom. n. Jesu Christi

II, 13: Оглашенный не долженъ быть принятъ. Тому, кто другъ или родственникъ учителю язычества (rerum profanarum), не дозволяйте восхвалять съ вами, и не вкушайте съ нимъ ради его родства или приличія, что бы не предалъ неизглаголанная (ea, quae ineffabilia sunt) волку и не принялъ самъ на себя осужденія.

4.

Постановл. Егип. Ц. (Can. ecclesiastici).

48..... И оглашенные пусть даютъ другъ другу хлѣбъ заклинанія и чашу.

49. Но пусть не принимаютъ и не позволяютъ оглашеннымъ приходить на трапезу (ΔΙΠΝΟΝ) съ вѣрными. И пусть они вкушаютъ, творя воспоминаніе о томъ, кто пригласилъ ихъ, все время. Потому что онъ призвалъ, чтобы вы вошли подъ его кровлю.

1.

Canones Hippolyti

173. И пусть вкушаютъ и пьютъ, но безъ излишества, а какъ бы въ присутствіи Бога, хваля Бога.

174. Пусть никто изъ многихъ ни кричитъ, ни много говоритъ, чтобы не смѣялись надъ вами, что бы вы не были соблазномъ (scandalo) для людей и чтобы тотъ, который васъ пригласилъ, не подвергся оскорбленію, когда откроетъ, что вы отступили отъ добраго порядка.

175. Но лучше постоянно приглашайте его и все его семейство, и пусть покажется скромность каждаго изъ насъ и пусть удерживается великое достоинство тѣми примѣрами, которые замѣчаются среди насъ.

176. И пусть молится каждый, чтобы святые вошли подъ кровъ его; потому что говоритъ Спаситель нашъ: вы — соль земли.

177. Когда же епископъ сидя говоритъ рѣчь, остальные пусть имѣютъ отъ этого пользу и самъ онъ пусть будетъ не безъ пользы.

2.

Test. D. n. Jesu Christi.

Пусть тѣ, которые приглашены съ епископомъ въ домѣ вѣрнаго, вкушаютъ, умѣренно и съ различіемъ и пусть они не пьютъ до излишества или вкушаютъ до невоздержности,—не такъ, чтобы подвигался къ смѣху тотъ, кто стоитъ близко къ нимъ, не такъ, чтобы принести печаль тому, кто пригласилъ васъ. Лучше, если вы входите въ домъ такимъ образомъ, что бы тотъ, который пригласилъ васъ, могъ требовать, чтобы святые вошли въ домъ его, такъ какъ вы слышали: вы—соль земли.

Тѣ, кто вкушаетъ вмѣстѣ, пусть ѣдятъ довольно, но такъ, чтобы могли быть остатки, какъ для васъ, такъ и для тѣхъ, которымъ тотъ, кто пригласилъ васъ, хочетъ тоже послать, поставляя пищи больше, чѣмъ нужно, какъ бы оставляя нѣчто для святыхъ и радуясь о дѣлѣ.

Вкушающіе пусть не состязаются въ разговорахъ, но ѣдятъ въ молчаніи. Если, однако, епископъ или пресвитеръ пожелаетъ спросить кого-нибудь, пусть отвѣчаютъ ему.

Но когда епископъ произноситъ слово, пусть каж-

3.

Фрагм. егип. каноновъ.

Когда же вкушаете и пьете, дѣлайте это съ приличіемъ, а не съ излишкомъ, не такъ, чтобы кто нибудь посмѣялся или былъ опечаленъ вашею невоздержностью тотъ, кто пригласилъ васъ, но чтобы онъ молился, чтобы сдѣлался достойнымъ, чтобы вошли къ нему святые. Потому что сказалъ: вы—соль земли.

Если же сообща всѣми будетъ сдѣлано приношеніе такъ, что окажется такъ называемое у Грековъ apororetum,—удаляйтесь отъ него; если же всѣ насытятся и вы вкусите довольно,—такъ, что останется и никто уже не хочетъ, пусть тотъ, кто пригласилъ васъ, посылаетъ остатки куда-нибудь и радуется въ упованіи святыхъ.

Насыщаясь же, принимайте пищу съ молчаніемъ,—кто приглашенъ, не споря словами, но (слушая), въ чемъ будетъ убѣждать епископъ и, если онъ спроситъ кого-нибудь, пусть отвѣчаетъ; и когда епископъ будетъ говорить слово, всякій пусть молчитъ, съ умѣренностью хваля его до тѣхъ поръ, пока онъ вторично не спроситъ.

4.

Постан. Егип. Церкви.

50. Пейте же и вкушайте въ молчаніи. Пейте безъ излишества, чтобы кто-нибудь не посмѣялся вамъ, и чтобы тотъ, кто пригласилъ васъ, не былъ опечаленъ вашею невоздержностью, но чтобы онъ могъ звать святыхъ войти подъ кровъ его, потому что сказалъ: вы—соль земли.

Когда вы распредѣляете части между собою, принимайте только одну свою. Когда васъ приглашаютъ для вкушенія, вкушайте столько, сколько прилично,—такъ, чтобы тотъ, кто пригласилъ васъ, могъ воспользоваться оставшимся для святыхъ, когда они въ нуждѣ, какъ онъ хочетъ, и могъ радоваться, что вошли подъ кровлю его.

Если же епископъ спроситъ о чемъ-нибудь, чтобы узнать (ζητεῖν), пусть отвѣчаютъ ему.

И когда епископъ говоритъ, внимайте ему въ молчаніи до тѣхъ поръ, пока онъ не спроситъ снова.

1.

178. Если же въ отсутствіи епископа находится пресвитеръ, всѣ пусть обращаются къ нему, потому что онъ — выше остальныхъ у Бога и пусть почитаютъ его, какъ почитаютъ епископа, но пусть не отворачиваются отъ него упрямо.

179. Пусть онъ самъ распредѣляетъ хлѣбъ ἐξορκισμοῦ прежде, чѣмъ сядутъ вмѣстѣ, что бы Богъ сохранилъ агапы ихъ отъ страха лукаваго и что-бы невредимо возвышались онѣ въ мирѣ.

180. Въ отсутствіи пресвитера пусть на агапахъ будетъ діаконъ, поступая какъ замѣняющій, его, надзирая за молитвой и преломленіемъ хлѣба, который онъ раздаетъ оглашеннымъ.

181. Но мірянину не подобаетъ благословлять (signet) хлѣбъ, но пусть только преломитъ, кромѣ этого ничего не дѣлая.

182. Если же совсѣмъ

2.

дый спокойно одобряетъ, сохраняя свое молчаніе до тѣхъ поръ, пока онъ не сдѣлаетъ вопроса [1]).

II, 11: Изъ принимающихъ участіе въ трапезѣ или пиршествѣ, тѣ, которые оказываются ближе къ пастырю, пусть идутъ подъ благословеніе [2]).

[1]) Rahmani 136—137 pp
[2]) ibid. 135 p.

3.

Если же вѣрные будутъ участвовать на трапезѣ епископа, пусть принимаютъ участіе подобнымъ же образомъ съ честью въ присутствіи пресвитера или діакона.

Всякій же долженъ спѣшить принять благословеніе отъ руки пресвитера или діакона. Такимъ же образомъ и оглашенный пусть принимаетъ самъ хлѣбъ заклинанія.

Если міряне соберутся вмѣстѣ, пусть дѣйствуютъ со степенностью. Мірянинъ же благословить не можетъ.

Пусть каждый вкушаетъ во имя Господне. Потому что угодно Богу то, чтобы всѣ были просты и

4.

Но если епископъ отсутствуетъ, и вѣрующіе должны вкушать одни, пусть произноситъ благословеніе пресвитеръ или же—въ отсутствіи пресвитера — діаконъ.

Подобнымъ же образомъ пусть онъ распредѣляетъ оглашеннымъ хлѣбъ заклинанія.

Если міряне соберутся совсѣмъ безъ клириковъ, пусть поступаютъ съ умѣренностью. Мірянинъ же произнести благословенія не можетъ.

51. Пусть же каждый вкушаетъ съ благодареніемъ во имя Господне. Это есть порядокъ приличный благо-

1.

не будетъ клирика. каждый пусть вкушаетъ свою часть съ благодареніемъ, чтобы язычники смотрѣли на наше поведеніе съ завистью.

183. Если кто пожелаетъ приготовить вдовамъ трапезу, пусть озаботится, что бы онѣ имѣли трапезу и были распущены прежде, чѣмъ зайдетъ солнце.

184. Если же ихъ будетъ много, пусть остерегается, чтобы не было безпорядка и пусть не препятствуетъ разойтись имъ прежде вечера (vesperam—вечерней звѣзды).

185. Пусть каждой изъ нихъ дается достаточно пищи и питья. Но пусть уходятъ прежде, чѣмъ наступитъ ночь [1]).

2.

II, 17: Вѣрные.... вкушающіе пусть восхваляютъ, возносятъ благодареніе, вкушаютъ безъ гнѣва или соблазна (scandalo) [2]).

Апост. Постановл. II, 28:

Кто на агапу или на пиръ, какъ Господь наименовалъ (Лк. 14, 13), рѣшился звать старицъ, тѣ пусть, посылаютъ къ той, о которой знаютъ діаконы, какъ о бѣдствующей почасту.

Желая реконструировать институтъ агапъ въ ихъ отношеніи къ ритуалу, мы убѣждаемся, что эти параллельные документы, не смотря на нѣкоторыя—незначительныя—разногласія въ деталяхъ, дополняютъ другъ друга и идутъ на встрѣчу нашему желанію. Агапы, видимъ мы, устраиваются ко времени зажиганія свѣтильниковъ [3]), при чемъ это зажиганіе въ день воскресный, по показаніямъ каноновъ Ипполита и Завѣта нашего Господа, обставляется особенно торжественно: зажигаетъ лицо іерархическое—діаконъ,—

[1]) Achelis. Canon. Hipp. Ss. 105—111.
[2]) Rahmani op. cit. 139 p.
[3]) Кан. Инп. 164

| 3. | 4. |
| --- | --- |
| трезвы и имѣли бы подражателей у язычниковъ. | честивымъ, чтобы всѣ мы могли быть трезвыми и чтобы язычники могли соревновать намъ (παραζηλῶσαι). |
| Если когда кто пожелаетъ, чтобы вдовы — уже зрѣлыя возрастомъ—вкушали, пусть отпуститъ ихъ прежде вечера (vesperam—вечерней звѣзды). | 52. Если кто-нибудь пожелаетъ пригласить вдовъ, пусть дастъ пищу каждой изъ старыхъ женщинъ и пусть онъ отошлетъ ихъ прежде, чѣмъ наступитъ вечеръ. |
| Если же онъ не можетъ по силѣ судьбы, которая ему выпала, пусть дастъ имъ пищу и отпуститъ ихъ и онѣ вкусятъ у самихъ себя, когда имъ будетъ угодно [1]). | Если же онъ не можетъ по силѣ судьбы, которая ему выпала, пусть онъ дастъ имъ пищи и вина и пусть онѣ вкушаютъ, какъ имъ угодно, у самихъ себя [2]). |

впрочемъ лишь въ присутствіи епископа, тогда какъ мальчики читаютъ псалмы и поютъ [3]). Вечеря начинается молитвой епископа за приглашенныхъ на агапу и пригласившаго [4]). Въ началѣ совершается, хотя, повидимому, и не всегда [5]), евхаристія, участіе въ которой обязательно для всѣхъ вѣрныхъ [6]). Исключеніе изъ этого правила бываетъ въ томъ случаѣ, если евхаристія совершена раньше,—это обыкновенно въ день воскресный [7]). Самое вкушеніе начинается „послѣ приношенія“ [8]) принятіемъ хлѣба заклинанія,—

---

[1]) Achelis. Can. Hip. Ss. 107—111. Hauler op. cit. 113—115 pp.
[2]) Keating. 118—121 pp.; Lagarde-Aegyptiaca. Gottingae. 1883. 258—260 pp.
[3]) Testamentum . II, 11.
[4]) Кан. Ипп. 165.
[5]) О чемъ подробнѣе ниже.
[6]) Кан. Иппол. 166
[7]) К. Ипп. 169
[8]) К Ипп. 170.

этого орудія каждаго члена клира и—особенно—епископа, какъ главнаго экзориста,—орудія, служившаго, „чтобы Богъ сохранилъ агапы ихъ отъ страха лукаваго и чтобы невредимо возвышались онѣ въ мірѣ“ [1]). По канонамъ Ипполита, этотъ хлѣбъ вкушался всѣми приглашенными прежде, чѣмъ они садились за столъ [2]); по фрагментамъ Египетскихъ каноновъ, употребленіе хлѣба заклинаніе было необходимостью только для оглашенныхъ, которые представляются присутствующими въ этотъ моментъ на трапезѣ [3]). Постановленія Египетской Церкви присоединяютъ для оглашенныхъ и чашу [4]). Оглашенные или сами берутъ этотъ хлѣбъ [5]) или получаютъ его изъ рукъ предсѣдателя [6]). Каноны Ипполита, представляя оглашенныхъ отсутствующими, возлагаютъ на епископа обязанность—посылать имъ panis purgatus oratione „чтобы они присоединились къ Церкви“ [7]). Но всѣ документы рѣшительно отстраняютъ оглашенныхъ отъ участія въ агапахъ [8]). Testamentum, говоря, что „оглашенный не долженъ быть принятъ“, добавляетъ еще, чтобы какъ отъ вечери, такъ и отъ таинства члены Церкви заботились удалять и того, „кто другъ или родственникъ учителю язычества“ [9]). Затѣмъ всѣ документы излагаютъ тѣ идеальныя очевидно, требованія, которымъ должно удовлетворять поведеніе участниковъ агапы. Въ частности, они требуютъ умѣренности въ отношеніи къ предлагаемому на трапезѣ, тишины, скромности и молитвенной настроенности [10]). Основаніемъ такого поведенія, по документамъ, служитъ достоинство собравшихся, какъ христіанъ, которымъ сказано: вы—

[1]) Постан. Египетск. Церкви; Кан. Ипп 179.
[2]) К. Ипп. 170.
[3]) Фрагм. Егип. канон. LXXV.
[4]) 48.
[5]) Фрагм егип. канон. LXXV.
[6]) Пост. Егип. Царкви 50; К. Ип. 179
[7]) 171.
[8]) Кан. Ип. 172; Фрагм. егип кан.: Постан. Егип. Цер. 49.
[9]) II, 13.
[10]) К. Ип. 173—176; Фрагм. егип. кан; Пост. Егип. Церкви. 50; Testament. II, 13. 17. 19.

соль земли, и безпокойство—какъ бы ни оскорбить пригласившаго [1]). Внѣшнимъ средствомъ поддержанія дисциплины на агапахъ, по канонамъ Ипполита [2]), можетъ служить приглашеніе на трапезу ея устроителя и его семейства, которые, повидимому, отсутствовали,—приглашеніе для того, чтобы показать истинно-христіанское достоинство вкушающихъ. Ту тишину, которая должна царить на трапезѣ по требованію документовъ, можетъ нарушать только епископъ, если пожелаетъ спросить кого-нибудь или произнести слово, но и его слово не должно подвергать сильнымъ шумнымъ одобреніямъ [3]). Во главѣ трапезы—съ полномочіями ея руководителя, наставника участниковъ и литургическаго агента—поставляется непремѣнно лицо іерархическое,—епископъ,—въ его отсутствіе—пресвитеръ или, наконецъ, діаконъ [4]). Предполагается, что совершеніе агапы возможно и безъ участія іерархическаго лица,—„клирика“, тогда въ литургическомъ или—лучше сказать,—въ полу-литургическомъ отношеніи дѣло ограничивается только преломленіемъ хлѣба безъ его благословенія, на которое мірянинъ, по документамъ, оказывается неправоспособнымъ [5]). Но во всякомъ случаѣ поставляется безусловнымъ требованіемъ, что бы эта трапеза собравшихся христіанъ была примѣромъ для язычниковъ, чтобы язычники смотрѣли на нее съ завистью [6]), какъ на примѣръ достойный подражанія [7]) и съ своей стороны могли соревновать христіанамъ [8]). Наконецъ, документы отмѣчаютъ благотворительное назначеніе агапъ для бѣдныхъ вдовъ, — при чемъ указывается, что трапеза должна оканчиваться до

---

[1]) К. И. 174; Фрагм. Егип. кан.; Постан Егип. Ц. 50; Testament. II, 13.
[2]) 175.
[3]) К. И. 177; Фрагм. Егип. кан.; Пост. Егип. Ц. 50; Test. II, 13.
[4]) К. И. 178—179; Фрагм. Егип. кан.; Постан. Египетск. Церкви.
[5]) К. И. 180; Фрагм. егип. кан.; Пост Егип. Ц.
[6]) К. И. 182.
[7]) Фрагм. Егип. кен.; Testam. II, 17.
[8]) Прав. Егип. Ц. 52.

наступленія сумерокъ. Это требованіе предъявляется настолько настоятельно, что, если трапеза не можетъ быть окончена до вечера, замѣняется домашнимъ вкушеніемъ [1]). Предъ тѣмъ, какъ вѣрнымъ разойтись, каноны Ипполита требуютъ чтенія псалмовъ, а Testamentum предлагаетъ точныя правила, которыя необходимо соблюдать расходящимся съ вечери по домамъ [2]).

Въ этихъ документахъ, благодаря отчетливому описанію въ нѣкоторыхъ изъ нихъ, мы можемъ ясно различить нѣсколько родовъ агапъ. Дѣйствительно, поминальныя агапы и агапы, имѣющія своей конечной цѣлью насыщеніе бѣдныхъ вдовъ, выступаютъ предъ нами весьма рельефно. Затѣмъ выраженія одного изъ каноновъ Ипполита: [3]) „если бываетъ агапа или приготовляется кѣмъ-либо вечеря для бѣдныхъ“ позволяютъ намъ отличить отъ агапы—coena съ благотворительнымъ характеромъ и значеніемъ агапу, повидимому, съ болѣе или менѣе ея изначальнымъ характеромъ. Въ самомъ дѣлѣ, если одна агапа—благотворительная и есть результатъ христіанской настроенности одного отдѣльнаго члена Церкви, то вполнѣ естественно предположить, что другая, разъ она противопоставляется первой, разнится отъ нея въ этомъ отношеніи и возникаетъ на общія средства. И Фрагменты Египетскихъ каноновъ прямо отмѣчаютъ это устройство агапъ „сообща“ [4]). Тѣмъ не менѣе теперь, повидимому, чаще, чѣмъ когда-либо, практикуется устройство агапы и не для вдовъ только на средства одного человѣка: почти всегда агапа квалифицируется какъ результатъ invitari—приглашенія и въ этомъ выраженіи сходятся почти всѣ документы [5]). Докторъ Ахелисъ, изслѣдуя каноны Ипполита, находитъ, что они еще даютъ основанія для

---

[1]) К. И. 183—185. 167. Фрагм. Егип. кан.; Прав. Егип. Ц 52.
[2]) К. И. 168; Testament. II, 19.
[3]) с. XXXII, § 164 ср. Ап. Пост. II, 28.
[4]) LXXV.
[5]) Кан. Инп. 165. 183: Фрагм. Егип., кан.: Постан. Егип. Ц. 50. 52. Testam II, 13

различенія спеціально воскресныхъ [1]) агапъ, особливыя предписанія для которыхъ даетъ, по его мнѣнію, § 164. „Воскресныя агапы отмѣчаются тѣмъ, что на нихъ предсѣдательствуетъ епископъ и приходятъ другіе клирики (по крайней мѣрѣ—діаконы), чего не бываетъ на каждой агапѣ. Далѣе здѣсь упоминается возженіе свѣтильниковъ,—слѣдовательно, въ этомъ также слѣдуетъ искать отличительнаго признака воскресной агапы. Можно пытаться комбинировать это съ предшествующей воскресной евхаристіей. Она продолжалась до захода солнца (с. XXII, § 160) и должна перейти въ агапу, продолжающуюся до сумерокъ. Но мы должны допустить, что существовалъ обычай—оканчивать агапы еще при свѣтѣ дня,—это предупреждало народныя клеветы.... Такъ что едва ли въ самомъ зажиганіи свѣта можно видѣть отличительную черту воскресной агапы, но въ томъ, что оно производилось діакономъ (Діаконы раньше заботились объ освѣщеніи—ср. Евсевій—Церк. Ист.—VI, 9)“ [2]). Что касается поминальныхъ трапезъ, то каноны Ипполита требуютъ, чтобы имъ предшествовала евхаристія, а Апостольскія Постановленія даютъ точныя указанія на тѣ дни, когда онѣ должны совершаться, при чемъ присутствіе клира на нихъ, предполагаемое, по канонамъ Ипполита, совершеніемъ евхаристіи, ясно указывается Апостольскими Постановленіями [3]). Въ молитвѣ священника, составляющей часть collaudationis quotidianae и содержащейся въ „Завѣтѣ нашего Господа“ также находится указаніе на поминальныя агапы: „любящій вѣрныхъ, родственный святымъ, обиталище чистыхъ, пристанище тѣхъ, которые призываютъ Тебя во истинѣ, покровитель вдовъ, ос-

---

[1]) О днѣ воскресномъ.—Дѣян 20, 7; 1 Кор 16, 2; Апок 1, 10; Игнатій Антіох къ Магнез. 9, 1; Посл. Варнавы—15 гл.; Плиній ер. X (stato die); Іуст. I Apol., 67; Діалогъ съ Трифон. 24, 41, 138. Θеоф. къ Автол. II, 12; Ириней Прот. ерес I, 26; Тертул. Ad nation. I, 13; Apol. 16; Ап. Пост. II, 47. 59; Евсев. Ц. И. III, 27; IV, 23; V, 23. 24.

[2]) Achelis. Can. Hipp. S. 200

[3]) VIII, 44.

вободитель сиротъ,—Ты, Который являешься прекраснымъ правителемъ Церкви Своей въ которой Ты установилъ погребальныя агапы [1]), служенія, собранія вѣрныхъ, общеніе въ Духѣ. дары благодати и добродѣтели,—восхваляемъ Тебя“ [2]).

Изложеніе содержанія памятниковъ указываетъ на то, что евхаристія отдѣлилась отъ агапъ и, во всякомъ случаѣ, стала на первое мѣсто, что отличается и ранѣе разобранными документами. Мы замѣчаемъ, наоборотъ, требованіе, чтобы вѣрные принимали евхаристію натощакъ: тотъ, кто съѣлъ что-нибудь допринятія таинства, не можетъ приступить къ нему, хотя бы онъ и долго постился предъ этимъ. Каноны Ипполита требуютъ: „пусть никто изъ вѣрныхъ не вкушаетъ ничего прежде, чѣмъ не приметъ таинства, особенно въ дни священнаго поста“ [3]). Testamentum Domini nostri по этому поводу говоритъ: „пусть епископъ прикажетъ объявить, чтобы никто ничего не вкушалъ, пока не будетъ совершена жертва и все тѣло Церкви не приметъ новаго кушанья. Если кто прежде, чѣмъ приметъ евхаристическое причащеніе, что-нибудь вкуситъ, да будетъ виновенъ и никакимъ образомъ не вмѣнится ему (въ заслугу) постъ, которымъ онъ постился“ [4]). И въ другомъ мѣстѣ: „пусть всегда вѣрующій заботится—прежде, чѣмъ принять пищу, быть участникомъ въ евхаристіи, чтобы не знающій избѣгъ печали“ [5]). Фрагменты Египетскихъ каноновъ также повторяютъ это съ интереснымъ добавленіемъ: „всякій же вѣрный пусть торопится прежде, чѣмъ вкусить что-либо иное, принять евхаристію. Если принимаетъ съ вѣрою (ex fide), если что и смертельное будетъ дано ему, послѣ этого не можетъ повредить ему“ [6]). Но связь агапы съ евхаристіей—теперь расторгнутая—не прошла безслѣдно для агапы. Вліяніе

---

[1]) Ср. Testam. I, 19—p. 25.
[2]) I, 32 p. 79.
[3]) c. XXVIII, § 205.
[4]) Testam. II, 20—p. 141.
[5]) II, 25—147 p.
[6]) LXXVII. Hauler op. cit. 117 p. ср. 116 p.

этой связи сказалось въ томъ ритуальномъ преломленіи хлѣба, которое начинало собою собственно вкушеніе. Г. Ахелисъ придаетъ акту преломленія хлѣба очень высокое значеніе, видитъ въ немъ ту черту, которая сообщала агапамъ полулитургическій характеръ. Комбинируя разсѣянныя замѣчанія каноновъ Ипполита по этому предмету, онъ дѣлаетъ заключеніе: 1) преломленіе хлѣба было существенной составной частью, которая никогда не выпускалась. 2) Высшій присутствующій членъ клира совершалъ этотъ актъ; если не было клирика, преломленіе совершалъ мірянинъ. 3) Оно рѣзко отличалось отъ евхаристіи. Если послѣдняя совершалась прежде, какъ при погребальныхъ трапезахъ, преломленіе хлѣба все равно производилось. 4) Это являлось торжественнымъ вводнымъ актомъ агапъ,—единственнымъ ритуальнымъ составнымъ элементомъ ея. 5) Актъ состоялъ, если присутствовалъ членъ клира, въ молитвѣ благословенія надъ присутствующими, при чемъ надъ хлѣбомъ дѣлалось крестное знаменіе,—въ преломленіи хлѣба и его раздаяніи. Но молитва и крестное знаменіе не имѣли существеннаго значенія при агапахъ; они совершались только клирикомъ, когда онъ присутствовалъ. 6) Присутствующіе принимали „хлѣбъ заклинанія“ стоя, потомъ они садились и начинали вкушеніе... Оглашеннымъ посылались кусочки“ [1]). И Китингъ справедливо упрекаетъ его въ переоцѣнкѣ значенія этого акта, основываясь въ своихъ сужденіяхъ на показаніяхъ другихъ паралелльныхъ канонамъ документахъ [2]). Съ своей стороны, онъ желаетъ поставить присутствіе на агапахъ епископа въ связь съ первоначальнымъ совмѣстнымъ совершеніемъ агапъ и евхаристіи [3]).

Разсматривая эти документы, мы видимъ еще, что они содержатъ въ себѣ такія приказанія и постановленія, которыя являются результатомъ исторической

---

[1]) Achelis. 202—203 Ss.
[2]) Keating 133—136 pp.
[3]) Guardian. 24 Decemb. not 9 ad 1853 p.

жизни агапъ. Они отмѣчаютъ тѣ обычаи, которые развились и выросли около агапъ и постепенно осложнили этотъ первоначально очень несложный институтъ. Замѣчаніе съ подобнымъ содержаніемъ имѣетъ свою цѣну прежде всего относительно приношеній и, съ другой стороны, начатковъ всякаго рода, которые, какъ свидѣтельствуютъ разбираемые памятники, стали въ связь съ агапами и почти роковымъ образомъ получили одинаковое назначеніе.

Приношенія вѣрующихъ, изначала [1]) бывшія средствомъ и матеріаломъ для совершенія какъ евхаристіи, такъ и агапъ [2]), теперь—въ разбираемыхъ документахъ—довольно неожиданно и пока—еще въ нѣкоторой своей части обращается въ пользу клира. Текстомъ, который невольно и необходимо заставляетъ обратить вниманіе на эту сторону дѣла, является 47-й параграфъ „Постановленій Египетской Церкви“ [3]). „Принимайте изъ рукъ епископа остатокъ хлѣба прежде, чѣмъ каждый преломитъ свой собственный хлѣбъ. И это—*Εὐλογία*, а не—*Εὐχαριστία*“ [4])... Терминъ *Εὐλογία* сейчасъ же отводитъ наше вниманіе къ 31-й главѣ 8-й книги Апостольскихъ Постановленій, которая гласитъ: „я же постановляю относительно останковъ (*περισσευμάτων*). Благословенія *Εὐλογίαι*, составляющія избытокъ въ тайнахъ, діаконы, по мысли епископа или пресвитеровъ, пусть раздѣляютъ клиру: епископу—четыре части, пресвитеру—три части, діакону—двѣ части, а прочимъ—иподіаконамъ, или чтецамъ или пѣвцамъ или діакониссамъ—одну часть. Ибо чествовать каждаго по достоинству его есть дѣло прекрасное и угодное предъ Богомъ, потому что Церковь есть училище не безчинія, а благочинія“ [5]). Какъ естественно предполагать и, руководясь параллельными свидѣтельствами,—нужно думать, этотъ пере-

---

[1]) Дѣян. 2 гл.; 1 Кор 11 гл.
[2]) Goltz-Tischgebete... Ss. 23. 25. 46—47. 50
[3]) Keating. 118 p.; Lagarde. 259 p.
[4]) Ср. Goltz Tischgebete... 22. 42. 44 Ss.
[5]) Рус. перев. 290 стр; Migne, patr. gr. t. I, p. 1127.

воротъ въ назначеніи приношеній,—по крайней мѣрѣ—ихъ остатковъ послѣ употребленія на евхаристію и агапу,—произошелъ не сразу. Первоначально то, что оставалось послѣ агапъ, для сохраненія чего участникамъ ихъ предъявлялся рядъ настойчивыхъ требованій и что „носило у Грековъ названіе apoforetum“,—шло въ пользу бѣдныхъ [1]). Каноны Ипполита, имѣя дѣло съ приношеніемъ для евхаристіи и—при комбинаціи, предлагаемой Ахелисомъ [2])—агапъ, говорятъ: „160: если распредѣляется евхаристія (oblatio—въ толкованіи Ахелиса [3]), пусть также распредѣляется милостыня бѣднымъ: и она должна быть роздана бѣднымъ до захода солнца. 161. Если же что изъ необходимаго останется, пусть распредѣляютъ на слѣдующее утро; и если опять что останется—на третій день. 162. Тотъ же, въ домѣ котораго сохраняется, пусть нисколько не расчитываетъ на эти вещи; только милосердіе и только оно одно приноситъ ему, который устраиваетъ, должную награду. 163. Тотъ, кто распредѣляетъ, пусть ничего не удерживаетъ такъ, чтобы хлѣбъ бѣдныхъ долго задерживался въ его домѣ по небреженію [4]). 164. Если бываетъ агапа“... Для насъ важно отмѣтить, что о приношеніяхъ идетъ рѣчь непосредственно и въ связи съ устройствомъ агапы. Testamentum,—безотносительно къ евхаристіи-ли, къ агапѣ-ли, дѣлаетъ шагъ впередъ и выражается на этотъ счетъ такъ: „если принимаетъ кто-либо какой-нибудь даръ (т. е. хлѣбъ), долженъ предоставить его вдовѣ или бѣдной женщинѣ или кому-нибудь, кто ревностно занимается церковными дѣлами,—въ тотъ же самый день пусть отдастъ его; если же отложитъ его у себя до завтра, пусть прибавитъ что нибудь отъ себя и такъ отдастъ

---

[1]) Фрагм. Егип. кан. LXXV; Прав. Егип. Ц. 50; Testam. II, 13.

[2]) Achelis. S. 200.

[3]) Achelis. S. 191.

[4]) Нѣкоторый обломокъ этого обычая мы имѣемъ теперь въ раздаяніи антидора,—частей просфоры, употребленной на евхаристію въ собствен. смыслѣ—такъ назыв. агничной просфоры.

даръ уже большимъ, потому что удержалъ у себя долго хлѣбъ бѣднаго“ [1]). Такимъ—образомъ, здѣсь наряду съ бѣднымъ ставится въ качествѣ претендента на избытокъ приношеній и тотъ, кто усердно занимается церковными дѣлами, что, конечно, прежде всего, разумѣло клирика. Наконецъ, Апостольскія Постановленія, какъ объ этомъ свидѣтельствуетъ вышеприведенная выдержка, уже прямо говорятъ о членахъ клира и о необходимости давать имъ извѣстныя доли. „Предъ священниками не являйся съ пустыми руками, но непрестанно приноси добровольныя дары свои“ [2]).

Одинаковая судьба постигла и начатки, которые, повидимому, служили также средствомъ для устройства агапъ [3]). Testamentum поставляетъ это приношеніе начатковъ въ зависимость отъ доброй воли: „кто желаетъ принести плоды или первые начатки произростанія нивы, пусть приноситъ епископу“ [4]). Каноны Ипполита уже требуютъ ихъ приношенія, при чемъ указываютъ почти на всѣ предметы потребленія, начатки которыхъ должно приносить. „Кто имѣетъ начатки плодовъ земныхъ, пусть приноситъ ихъ къ епископу въ церковь. Подобнымъ же образомъ начатки гумна, винограднаго пресса, масла, меда, молока, овечьей шерсти и начатки жалованья за ручной трудъ. Это пусть все приносятъ епископу съ начатками деревьевъ. Священникъ же, который принимаетъ ихъ, прежде всего благодарить Бога“ [5])... Фрагменты Didascalia и 28-я глава 2-й книги Апост. Посѓан. говорятъ объ обычаѣ приносить начатки въ тѣсной спеціальной связи съ агапами, почему намъ и пришлось говорить о немъ.

---

[1]) II, 11—p. 143.

[2]) Пост Апост II, 37. Послѣдній шагъ по этому пути сдѣлалъ въ 490 году Геннадій Константинопольскій—о чемъ ниже.

[3]) Быть можетъ, это б вліяніе іудейской практики Goltz-Tischgebete. Ss. 23—24.

[4]) II, 14—p 137.

[5]) Can. XXXVI, §§ 186—188 ср. III, §§ 28—29.

Didascalia.

Приноси (ты, каѳоличе-ская Церковь Бога) подати и десятины и начатки для Христа, истиннаго Перво-священника и для Его слугъ. какъ десятину спасенія.... Ваши жертвенные дары... вы должны приносить епископу—или лично, или чрезъ діаконовъ. И когда онъ приметъ, то онъ раздѣлитъ правильно, потому что епископъ хорошо знакомъ съ тѣми, кто находится въ нуждѣ, и каждому онъ раздѣлитъ, сколько для того нужно—такъ, что никто въ одинъ и тотъ же день или въ одну и туже недѣлю не получитъ ни болѣе, ни менѣе, чѣмъ всѣ.... И отъ тѣхъ, которые приглашаютъ вдовъ на агапы, онъ пошлетъ болѣе тѣмъ, о которыхъ онъ знаетъ, что онѣ въ большей нуждѣ.... Но часть пастыря должна быть отдѣлена и отдана ему по обычаю — даже, если онъ и не присутствуетъ на агапѣ и при дарахъ—въ честь Всемогущаго Бога. Но какъ много дается каждой вдовѣ, — двойную часть изъ этого должно дать каждому изъ діаконовъ, въ честь Христа, и двѣ двойныхъ

Апост. Постан. II, 28:

Кто на любовь или на пиръ, какъ Господь наименовалъ (Лк. 14, 13). рѣшился звать старицъ, тѣ пусть посылаютъ къ той, о которой знаютъ діаконы, какъ о бѣдствующей почасту. А на пиру обычное пастырю. разумѣю—начатки, хотя бы онъ и не присутствовалъ, пусть отдѣляютъ, какъ священнику въ честь Бога, вручившаго ему священство. А діаконамъ пусть даютъ, въ честь Христа, вдвое противъ того, сколько дается каждой старицѣ. А пресвитерамъ, какъ постоянно труждающимся около слова ученія, пусть отдѣляютъ двойную же часть, въ благодать Апостоловъ Господнихъ, которыхъ и мѣсто занимаютъ они, какъ совѣтники епископа и вѣнецъ Церкви, ибо они — соборъ и совѣтъ церковный. А если и чтецъ есть, то и онъ пусть получаетъ одну часть въ честь пророковъ. Столько же пусть получаетъ и пѣвецъ и привратникъ.

Каждому достоинству пусть оказываютъ міряне подобающую честь въ дая-

части предстоятелю во сла- ніяхъ и пожертвованіяхъ ву Всемогущаго. Но если жизненныхъ [1]).
кто хочетъ оказать честь,
пресвитеру, то должно ему дать двойную часть противъ части діакона, потому что они (пресвитеры) почитаются какъ апостолы, какъ совѣтники епископа и вѣнецъ Церкви: потому что они распорядители и совѣтники Церкви. Но если присутствуетъ чтецъ. то онъ долженъ быть принятъ подобно пресвитеру. Слѣдовательно, по достоинству каждаго долженъ оказывать каждый изъ мірянъ приличествующую ему честь дарами, знаками и земнымъ чинопочитаніемъ“ [2]). Такимъ образомъ, мы видимъ, что на устройство агапъ—сначала безъ всякихъ вычетовъ, а потомъ съ изъятіемъ нѣкоторой части въ пользу клира—шли начатки. Но уже сами Апостольскія Постановленія указываютъ на ихъ окончательную судьбу: „почитайте же (епископовъ) начальниками и царями своими, приносите имъ и дани, какъ царямъ; ибо отъ благъ вашихъ надлежитъ питаться и имъ и сожителямъ ихъ“ [3]). Съ этой цѣлью теперь и приносились вѣрующими „начатки, десятины, части и дары, начатокъ хлѣба, вина, елея, яблокъ, волны и всего, чѣмъ снабжаетъ (васъ) Господь Богъ“ [4]). Didascalia все-таки напоминаетъ епископамъ: „вы должны насыщаться и жить на доходы Церкви, однако вкушайте не одни, но дозволяйте принимать съ вами участіе нуждающимся; и будьте вы безъ грѣха предъ Богомъ, потому что Богъ порицаетъ епископовъ, которые по скупости и только для себя пользуются доходами Церкви и не позволяютъ принимать съ ними участіе [5]).

Заканчивая разсмотрѣнія параллельныхъ документовъ, мы должны указать на разборчивость Церкви

---

[1]) Рус. пер. 59 стр; Migne patr. gr. t. I, 672—674.
[2]) Achelis. Die syrische Didascalia c. IX. Ss. 45—46; Hauler c. XXVI. 38—39 pp.
[3]) II, 33.
[4]) ibid. ср. II, 35 и VIII, 40 ср. Didascalia IX cap.
[5]) Cap. VIII. Achelis. S. 40 ср. 41.

въ принимаемыхъ ею въ дарахъ и—затѣмъ—на злоупотребленія агапами.

Относительно необходимости быть разборчивымъ въ приносимыхъ дарахъ къ членамъ клира обращаются 1) 8-я глава III-ей книги Апостольскихъ Постановленій, 2) 6 глава 4-й книги того же памятника и 3) 18 глава Didascalia.

1) Апостол. Постан. III, 8: „Развѣ не знаетъ вдовица, что она... отдастъ отчетъ Богу, если приметъ недостойное Бога. И священники никогда не примутъ добровольныхъ даровъ... воровки или блудницы... Отъ таковыхъ, равно какъ и отъ отлученныхъ, не должно принимать... Ибо кто принимаетъ отъ такового, обезславленнаго или отлученнаго отъ церкви, и молится за него, рѣшившагося пребывать во злѣ, и не желающаго раскаяться когда-либо, тотъ... вмѣстѣ съ нимъ оскверняется“ [1]).

2) Апост. Постан. IV, 6; „Надлежитъ епископу знать, чьи плодоприношенія онъ долженъ принимать и чьи не принимать. Такъ, онъ не долженъ допускать къ подаянію корчемниковъ..... Долженъ онъ убѣгать и блудниковъ... и хищниковъ, и желающихъ чужого и прелюбодѣевъ; ибо жертвы сихъ гнусны предъ Богомъ. Но и тѣхъ, кои вдовицу тѣснятъ и сироту угнетаютъ и темницы наполняютъ невинными, или худо обращаются съ слугами своими, т. е. бьютъ ихъ, не кормятъ и изнуряютъ тяжелой работой, или опустошаютъ цѣлые города, долженъ убѣгать ты, епископъ. Отвращайся также и плутовъ, и покровительствующихъ неправдѣ риторовъ, и дѣлателей идоловъ, и воровъ, и несправедливыхъ сборщиковъ податей, и обвѣшивающихъ и обмѣривающихъ, и воина — клеветника, недовольнаго жалованьемъ, но обижающаго бѣдныхъ, также человѣкоубійцы, и палача, и судьи законопреступнаго, извратителя дѣлъ, злоумышляющаго противъ людей, дѣлателя мерзостей, пьяницы, хульника, распутника и всякаго вообще нечестивца и противника волѣ Божіей... Избѣгайте таковыхъ служеній, какъ

[1]) Рус. пер. 110—111 стр.

цѣны пса и мзды блудничи, потому что то и другое запрещается закономъ“ [1]).

3) Didascalia—18 сар. „Епископы должны смотрѣть, чтобы не взять дара для пропитанія вдовъ и сиротъ отъ людей, которые заключаютъ своихъ слугъ въ темницу, или плохо съ ними обращаются, отъ тѣхъ, кто поступаетъ жестоко, притѣсняетъ бѣдныхъ,—отъ тѣхъ, кто достоинъ отвращенія, или отъ такихъ, которые постыдно злоупотребляютъ своимъ тѣломъ, или отъ злодѣевъ, или отъ обманщиковъ, отъ легкомысленныхъ клятвопреступниковъ, отъ неправыхъ жалобщиковъ, отъ партійныхъ судей, — или отъ тѣхъ, кто рисуетъ красками — или приготовляетъ—идолы, или отъ мастеровъ фальшивой монеты—золотой, серебряной и мѣдной, или отъ поступающихъ неправо сборщиковъ податей, или отъ тѣхъ, кто взираетъ на лица, кто фальшиво мѣряетъ, кто примѣшиваетъ воду къ вину, или отъ солдатъ, которые легкомысленно поступаютъ, отъ убійцъ, отъ палачей, отъ всякаго начальства римской имперіи,—особенно отъ тѣхъ, кто осквернился на войнѣ, или пролилъ безъ суда невинную кровь, отъ зараженныхъ языческими пороками, отъ идолослужителей, отъ нечистыхъ, отъ берущихъ проценты съ лихвой..... Принимаютъ на себя вину тѣ епископы, которые принимаютъ милостыню отъ заслуживающихъ порицанія.... Старательно остерегайтесь вы отъ того, чтобы служить алтарю Бога изъ приношеній тѣхъ, которые преступили законъ“ [2]).

Что касается злоупотребленій агапами, то уже одни настоятельныя требованія разбираемыхъ документовъ, чтобы на нихъ не было безпорядковъ и чтобы онѣ оканчивались до захода солнца и вообще—до вечера, наводитъ на мысль, что агапы не были чужды злоупотребленій. Въ частности,—о канонахъ Ипполита подобная мысль высказывается и Ахелисомъ [3]). И

[1]) Рус. пер. 123—125 ср IV, 7—10.

[2]) Achelis. Ss. 89—90 ср. Tertul. De praescr. haer., 30 с.: „Маркіонъ двукратно былъ изгнанъ изъ Церкви и съ принесенными имъ даже двумя стами сестерсовъ“. Корнеевъ, 175—176 стр.

[3]) Op. cit. S. 201.

она подтверждается тѣмъ положительнымъ доказательствомъ Апостольскихъ Постановленій, которое говоритъ о далеко невысокомъ нравственномъ уровнѣ вдовицъ,—главныхъ посѣтительницъ агапъ благотворительнаго назначенія. Намѣчая тѣ всевозможные пороки, которые характеризуютъ нѣкоторыхъ вдовицъ, 3-я книга Апостольскихъ Постановленій ясно указываетъ и ихъ мотивъ и главное основаніе—корыстолюбіе: „ихъ Богъ—кошелекъ; ѣсть и пить онѣ предпочитаютъ всякой добродѣтели“ [1]). Такъ обрисовывается предъ нами неуклонный и постепенный путь агапъ къ ихъ канонической отмѣнѣ,—постепенный переходъ ихъ жизни въ третій и окончательный ея періодъ.

## § 16.

Переходя къ IV вѣку, мы встрѣчаемся съ указаніемъ на агапы, которое принадлежитъ императору Константину Великому. Онъ въ „Словѣ, написанномъ къ обществу святыхъ“ отмѣчаетъ: „многіе... по чувству жалости къ неимущимъ и ради вспомоществованія страннымъ и нищимъ, устрояютъ весьма скромныя пиршества,—и кто считаетъ ихъ излишними, тотъ мыслитъ не по божественному и святѣйшему ученію“ [2]). Уже въ послѣднихъ словахъ слышится предостереженіе тѣмъ, кто не хочетъ уважать агапы, но еще сильнѣе и категоричнѣе звучитъ оно въ 11-мъ правилѣ Гангрскаго собора (около 353 года). Можно догадываться, что перемѣна въ положеніи Христіанства была роковой, какъ вообще для нравственности, такъ и для агапъ,—какъ особенно удобной почвы для злоупотребленій. Дѣйствительно, нравственность IV вѣка,—особенно высшихъ классовъ общества, строго осуждается современниками. Строгими и рѣзкими судьями въ данномъ случаѣ являются Амміанъ Марцеллинъ и блаженный Іеронимъ. Послѣдній горько „жалуется на пустоту своихъ современниковъ, онъ

1) III, 5—8. Ср. Ипполита—Philosophum. IX, 12—извѣстіе о банкѣ Каллиста; Евсев.—VI, 43.

2) Гл. 12. Сочин. Евсевія Памфила т. II. СПБ. 1849. 317 стр.

говоритъ о клирикахъ—франтахъ, монахахъ—жадныхъ до наслѣдства, священникахъ-паразитахъ, отправляющихся ежедневно на поклонъ къ красивымъ дамамъ, занимающихся выпрашиваніемъ подачекъ и сплетнями". „Путеводитель" Рутилія Номаціана [1]) направляется противъ монаховъ; онъ говоритъ о нихъ, какъ о „бѣгущихъ свѣта", Сочиненіе „О градѣ Божіемъ" было вызвано необходимостью борьбы съ язычествомъ. И это потому, что „язычество сохранило не только своихъ сторонниковъ, открыто поклонявшихся его богамъ, но и среди оставившихъ его многіе сохранили тайную привязанность къ своему прежнему культу и оставались болѣе, чѣмъ на половину, язычниками. Обращенія совершались быстро, частію по увлеченію, частію по разсчету. Либаній съ полнымъ основаніемъ утверждаетъ, что они не могли быть прочны. „Эти мнимые обращенные, говоритъ онъ Ѳеодосію, перемѣнили выраженія, а не вѣрованія; они не отреклись отъ вѣры, а одурачили гонителей" (Pro templis). Августинъ видѣлъ церковь пустой, увѣщанія не помогли. Самые робкіе старались оправдаться, но болѣе откровенные не краснѣя сознавались, что берутъ изъ обоихъ культовъ то, что есть лучшаго въ нихъ: мы—христіане, говорили они, ради вѣчной жизни и язычники ради наслажденій этого міра (Enar. in psalm. XXVI 19)" [2]). Нѣкоторые лучшіе изъ христіанъ,—наиболѣе идейные, видя въ частности злоупотребленіи агапами,—не могли иначе отнестись къ подобному явленію, какъ только отрицательно. Не видя способовъ улучшить положенія дѣла, они прекратили посѣщеніе общественныхъ агапъ [3]) и стали устраивать свои въ частныхъ домахъ. Гангрскій соборъ, обративъ вниманіе на это явленіе церковной жизни, не увидѣлъ въ немъ ничего кромѣ гордости и предалъ такихъ христіанъ анаѳемѣ. „Если кто пре-

---

1) Начала 5 вѣка.

2) Буасье. Паденіе язычества. 362—365. 372. 448. 457—458 стр.

3) Ср. A. Hausrath. Kleine Schriften religionsgeschichtlichen Inhalts. Leipzig. 1883. S. 104.

зираетъ тѣхъ, которые устраиваютъ по вѣрѣ агапы и въ честь Господа созываютъ братьевъ, и не хочетъ участвовать въ приглашеніяхъ, считая творимое низкимъ, да будетъ подъ клятвой (sit anathema)“ [1]). Соборъ постарался защитить отъ подобнаго отношенія и поминальныя агапы: „если кто, придя въ надменное расположеніе, гнушаясь осуждаетъ собранія въ честь мучениковъ и совершаемыя тамъ служеніе и памяти ихъ, да будетъ подъ клятвою“ [2]). И нужно признаться, что подобнаго рода защита была очень умѣстна и вполнѣ оправдала себя той пользой, какую принесли собой агапы. Императоръ Юліанъ такъ высоко ставитъ христіанскія агапы, что желалъ бы видѣть подражаніе имъ среди послѣдователей обновленнаго язычества во главѣ съ самимъ собою. Онъ въ своемъ письмѣ къ *Ἀρσακίῳ, ἀρχιερεῖ Γαλατίας*“, весь успѣхъ христіанства приписываетъ широко поставленной благотворительности, важнымъ орудіемъ которой были агапы. По его мнѣнію, распространенію этого „безбожія“ *(ἀθεότητα)* способствовало „гуманное отношеніе къ иностранцамъ, забота о честномъ погребеніи мертвыхъ и наружная святость жизни“. Настойчиво указывая на необходимость имѣть эти добродѣтели, онъ на первый планъ и прежде всего выставляетъ милосердіе. „Случилось то, что равнодушіе нашихъ жрецовъ къ бѣднымъ дало нечестивымъ галилеянамъ [3]) поводъ заняться благотворительностью и этимъ они сдѣлали крѣпкимъ свое нечестивое дѣло, прикрываясь добродѣтельною внѣшностью“. Дѣйствительно, „какъ дитя приманивается лакомствомъ къ кораблю и этимъ путемъ его продаютъ въ рабство, такъ и тѣ люди, пользуясь агапами, какъ это у нихъ называется, и угощеніемъ... совращаютъ вѣрныхъ въ безбожіе“. „Было бы позорно лишать должной помощи бѣдныхъ нашей религіи тогда, когда у іудеевъ ихъ

---

1) Mansi t. II, 1102 p.

2) Прав. 20.

3) „Такъ называетъ онъ христіанъ въ укоризну“. Григорій Богословъ Слово 1-е на Юліана—op. cit. 130 стр. ср. 132 стр.

совершенно нѣтъ, а нечестивые галилеяне (οἱ δυσσεβεῖς) прокармливаютъ своихъ, какъ и нашихъ". „Научись же",—заканчиваетъ свое письмо императоръ,—„въ таковомъ служеніи (λειτουργίας) и наставь въ такомъ добродѣланіи и грековъ, обучая ихъ, потому что это недавно было нашимъ дѣломъ" [1]). Такъ человѣкъ, котораго никакъ нельзя заподозрить въ пристрастіи къ христіанству, ясно и съ горечью за язычество—свидѣтельствуетъ о возрастающемъ въ миссіонерскомъ отношеніи значеніи агапъ. Но отсюда же вытекаетъ и та опасность, которая всегда грозила агапамъ. Вступленіе новыхъ членовъ въ Церковь, которые рѣшались, быть можетъ, сдѣлаться христіанами только потому, что христіанская религія сдѣлалась господствующей въ государствѣ,—только потому и за тѣмъ, чтобы шире и съ большимъ правомъ использовать церковную благотворительность,—не могло не подвинуть агапы впередъ по дорогѣ къ ихъ каноническому упраздненію. Оно и не заставило себя долго ждать. Около 363 года Лаодикійскій соборъ постановилъ: „не должно въ мѣстахъ Господнихъ или въ церквахъ устраивать такъ называемыя агапы, и вкушать въ домѣ Господнемъ, и постилать ложе" [2]). Если теперь гдѣ агапы и соединялись съ евхаристіей, то отнынѣ такое соединеніе немыслимо безъ нарушенія церковнаго канона, который былъ выработанъ на Лаодикійскомъ же соборѣ: „не должно епископамъ или пресвитерамъ совершать приношенія въ (частныхъ) домахъ" [3]). Если агапамъ не стало мѣста въ церквахъ, а евхаристіи—въ частныхъ домахъ, то ясно, что соединенія ихъ быть не можетъ и что древнему порядку, если бы его и пожелали возстановить, пришелъ конецъ. Но агапы не исчезли и не могли исчезть сразу, будучи изначальнымъ и глубоко вкоренившимся обычаемъ Церкви. И оффиціальный законода-

---

1) Iuliani imperatoris opera et sancti Cyrilli contra eundem libri decem pp. 429—430.

2) 28 прав.—Mansi t. II, 569 p.

3) 58 пр.—Mans—iibid. p. 574.

тель вселенской Церкви—соборы хорошо сознавали это. 3-й карѳагенскій соборъ, возводя въ правило вкушеніе евхаристіи натощакъ, которое держалось уже на обычаѣ, дѣлаетъ исключеніе въ этомъ отношеніи для Великаго Четверга. „Святое таинство алтаря да совершается людьми не ядшими. Исключается изъ сего единый въ году день, въ который вечеря Господня совершается“... [1]), но въ свою очередь повторяетъ: „епископы или клирики въ церкви да не пиршествуютъ: развѣ случится по нуждѣ странствованія въ ней отдохновеніе имѣти. И мірянамъ, елико можно, да возбранятся таковыя пиршества“ [2]). Итакъ, агапы вступаютъ въ третій и послѣдній періодъ своей исторіи, когда сама Церковь отнимаетъ у нихъ общественный характеръ, когда онѣ уже съ трудомъ терпимы въ ней и когда пастыри Церкви, имѣя за собой въ качествѣ основанія соборныя распоряженія, стараются постепенно ихъ уничтожить или—по крайней мѣрѣ—удержать ихъ отъ тѣхъ злоупотребленій, которыя, повидимому, становятся все чаще и чаще. Такъ св. Григорій Назіанзинъ даетъ понять, что религіозный мотивъ трапезъ въ честь мучениковъ,—другими словами—поминальныхъ агапъ, не можетъ удержать участниковъ отъ всевозможныхъ излишествъ. Онъ обращается къ мученикамъ, въ честь которыхъ устроено пиршество и спрашиваетъ: „скажите намъ по-истинѣ, нравятся ли вамъ собранія... Васъ я, святые мученики, призываю во свидѣтели того, что эти похотливые дѣти измѣняютъ вашу честь въ безчестіе“... Но теперь „послушайте, любители пиршествъ, меня смущаетъ, что и вы подражаете демонскимъ трапезамъ и обрядамъ“ [3]). И въ другомъ мѣстѣ: „принесемъ же въ жертву наши тѣла, души и жизнь.... Если мы собираемся вмѣстѣ...., то должны проводить праздничные дни въ

---

[1]) Прав. 9 по „Книгѣ Правилъ“ стр. 200 правило 50.

[2]) Прав. 30 по „Книгѣ Прав“ 51 пр.

[3]) Carmina 217—221; Творен. иже во св. отца нашего Григорія Богослова, Архіеп. Константинопол. ч. V-я. М. 1847. 250 стр.

желаніи доставить радость Христу и воздать честь мученикамъ. Если же мы, однако, приходимъ для насыщенія чрева и вкушенія,—этого летучаго и скоропреходящаго удовольствія, и такимъ образомъ обращаемъ это мѣсто воздержанія въ мѣсто обжорства и сытости....., то я не вижу, какимъ образомъ наше поведеніе можетъ соотвѣтствовать случаю“ [1]).

Почти одинаково изображаетъ поминальныя агапы, вопреки данному имъ идеальному образу агапъ въ толкованіи на книгу Дѣяній и приведенному выше, и св. Іоаннъ Златоустъ. Онъ настойчиво приглашаетъ участниковъ агапъ къ осторожности. „Если ты хочешь нынѣ наслаждаться удовольствіемъ, то что пріятнѣе этого собранія, что прелестнѣе этого духовнаго зрѣлища, собранія сочленовъ твоихъ, твоихъ братьевъ? Но ты хочешь участвовать и въ тѣлесной трапезѣ? Можно, по окончаніи собранія, здѣсь подлѣ храма мучениковъ, расположившись подъ смоковницей или подъ виноградникомъ, и тѣлу дать отдыхъ, и совѣсть избавить отъ осужденія. Мученикъ, видимый вблизи, находящійся подлѣ, и предстоящій самой трапезѣ, не допуститъ удовольствію разлиться въ грѣхъ; но какъ бы какой наставникъ или превосходный отецъ, созерцаемый очами вѣры, онъ сдерживаетъ смѣхъ, отсѣкаетъ непристойныя удовольствія, уничтожаетъ всѣ порывы плоти, которыхъ тамъ невозможно избѣжать“ [2])...

Параллельно этой бесѣдѣ Іоанна Златоуста—писателя Восточной Церкви,—на Западѣ слышится не менѣе энергичныя предупрежденія на счетъ агапъ. Авторъ сочиненія De duplice martyrio, которое безъ достаточныхъ основаній иногда приписываютъ Кипріану Карѳагенскому, горько жалуется: „пьянство въ нашей Африкѣ является настолько распространеннымъ порокомъ, что не считается за грѣхъ. И мы не видимъ, чѣмъ инымъ понуждаются христіане пить, какъ не памятью

---

1) Oratio VI.

2) Похвала св. мучен. Юліану. Творенія. СПБ. 1896. Т. II-й, кн. II-я, 721 стр.

исповѣдниковъ? Но будемъ ли мы считать этотъ грѣхъ меньшимъ, чѣмъ принесеніе козла Вакху?“ [1]).

И пятый вѣкъ наслѣдуетъ это разстройство въ агапахъ,—это начало конца прекраснаго въ своей идеѣ института. Блаженный Августинъ, вооружаясь противъ нихъ, свидѣтельствуетъ объ окончательномъ вырожденіи агапъ. „Эти развратныя и расточительныя собранія“, — говоритъ онъ, „на кладбищахъ обыкновенно считаются чувственнымъ и невѣжественнымъ плебсомъ не только почитаніемъ мучениковъ, но даже утѣшеніемъ мертвыхъ“ (solatio mortuorum) [2]). Такъ ясна здѣсь тенденція толпы смѣшать агапы съ язычествомъ въ его празднествахъ и вакханаліяхъ, что манихей Фавстъ прямо упрекаетъ Церковь въ томъ, что она, допуская совершеніе вечерей любви, дѣлаетъ рѣшительный поворотъ въ сторону языческихъ sacrificiorum. Блаженный Августинъ отвѣчаетъ на это: „въ агапахъ мы не поворачиваемъ къ языческимъ жертвоприношеніямъ, но мы это священнодѣйствіе.... понимаемъ по смыслу словъ Господа: милости хочу, а не жертвы... Если наша практика въ нѣкоторомъ отношеніи и сходна съ языческой, какъ, наприм., въ пищѣ и питіи, то цѣль ея и намѣреніе весьма далеки отъ цѣли и намѣренія людей, унизившихъ и сдѣлавшихъ ложными намѣренія Бога“ [3]). Но такъ должно было быть и совершенно иначе было на самомъ дѣлѣ и объ этомъ опять свидѣтельствуетъ самъ блаж. Августинъ. „Когда утвердился миръ послѣ гоненій, множество язычниковъ, пожелавшихъ принять имя хрістіанъ, стало препятствіемъ къ тому, чтобы какъ слѣдуетъ проводить праздничные дни; съ своими идолами, невоздержнымъ питаніемъ и развратомъ—они не могутъ совершенно отказаться отъ

---

1) „Porro temulentia adeo communis est Africae nostrae ut propemodum non habeant pro crimine. Annon videmus ad martyros memorias Christianum a Christiano cogi ad ebrietatem? An hoc levius crimen esse ducimus, quam hircum immolare Baccho?“

2) Ep. 22 ad Aurelium cp. De civit. Dei VIII, 27.

3) Contra Faustum manich. XX, 20. 23. Migne patr. lat. t. XLII, p. 383 и дал.

этихъ удовольствій; наши предшественники опредѣлили, чтобы слабость ихъ въ этомъ отношеніи была переносима съ терпѣніемъ, что бы они постепенно отказались отъ этого: должно имъ проводить праздничные дни, если въ подобномъ направленіи, то не съ подобной профанаціей“ [1]). Естественно было, что Церкви пастыри не могли мириться съ такимъ безнравственнымъ характеромъ агапъ и всѣми силами вооружались противъ нихъ. Такъ св. Амвросій Медіоланскій запретилъ ихъ совершеніе въ своей Церкви. Блаженный Августинъ такъ передаетъ объ этомъ: „по обычаю африканскихъ церквей, мать моя и здѣсь во дни поминовенія святыхъ дѣлала приношенія во храмы для общей трапезы изъ разныхъ яствъ, хлѣба и вина. Однажды, когда она явилась съ такими приношеніями, ее остановилъ привратникъ храма и сказалъ, что епископъ запретилъ такія приношенія.... Когда она узнала, что знаменитый пастырь и учитель благочестія запретилъ даже людямъ трезвеннымъ устроять во храмахъ общественныя трапезы, чтобы отнять всякій поводъ къ пиршествамъ, бывшимъ предметомъ злоупотребленій для людей невоздержныхъ и напоминавшимъ собою суевѣрные обычаи язычества, то она безпрекословно покорилась волѣ святителя и вмѣсто корзины полной земными плодами стала приносить, — на память мучениковъ, сердце, полное чистѣйшими обѣтами“ [2])... И эта тактика въ борьбѣ съ агапами скоро принесла довольно успѣшные плоды. Ко времени епископства блажен. Августина „повсюду—въ большей части Италіи, и во всѣхъ или большинствѣ другихъ церквей агапы или не отправляются вовсе или, если устраиваются согласно обычаю, то оканчивались и отмѣнялись послѣ любвеобильнаго увѣщанія епископа“ [3]). Самъ Августинъ, помимо цитированныхъ писемъ 22

---

1) Ep. 29 ad Alypium, c. IX.

2) Творен. блаж. Августина. Исповѣдь VI, 2. Кіевъ. 1880. 126—127 стр.

3) Epist. 22 ad Aurelium cap. 4.

и 29-го, направляясь противъ агапъ, на Иппонскомъ соборѣ „прибавилъ рѣчь, чтобы показать, съ какимъ необыкновеннымъ гнѣвомъ и пылкостью Господь нашъ прогоняетъ изъ храма пьяное собраніе (ebriosa convivia)“ [1]). И онъ слишкомъ, быть можетъ, индивидуально комментировалъ 9-е правило 3-го Карѳагенскаго собора, когда утверждалъ, что хотя въ великій Четвергъ евхаристія празднуется и вечеромъ, къ ней—однако—могутъ приступать только тѣ, кто до сихъ поръ постился [2]). Въ томъ же направленіи дѣйствовалъ и Павлинъ, епископъ Ноланскій. Онъ сообщаетъ намъ, что богатый членъ Церкви—Паммахій устроилъ обильное угощеніе для множества бѣдныхъ въ день смерти своей супруги [3]). Но одобряя Паммахія, онъ стремится положить конецъ этой практикѣ [4]). Съ этой цѣлью „онъ придумалъ изобразить на стѣнахъ портиковъ сцены изъ Ветхаго и Новаго Завѣта... Онъ разсчитывалъ, что крестьяне, не привыкшіе къ хорошимъ картинамъ, будутъ съ удивленіемъ разсматривать ихъ поочереди, и на созерцаніе уйдетъ значительная часть ночи. Разглядывая картины, они не пьютъ и для пира остается только немного времени: jam paucae superant epulantibus horae“. Этимъ средствомъ онъ стремился облагородить праздникъ св. Феликса, совершавшійся 14 января [5]). И съ этого времени (св. Павлинъ † 431 г.) извѣстія объ агапахъ начинаютъ въ церковно-историческихъ памятникахъ встрѣчаются рѣже и рѣже.

Въ 452 году Арелатскій соборъ дѣлаетъ попытку облагородить агапы, отстранить отъ нихъ наиболѣе ненадежный въ нравственномъ отношеніи элементъ участниковъ. Въ 49 правилѣ онъ постановляетъ: „сообразно постановленію старшихъ (instituta seniorum), если кто священническою властію отлученъ отъ причащенія, не долженъ быть приглашаемъ на собесѣдо-

1) Ep. 29 ad Aurelium.
2) Ep. 54 ad Ianuarium
3) Epist. 13 ad Pammachium. Migne patr. lat. t. 61, p. 212—216.
4) Ep. 33 ad Alethium. Migne ibid. 344 p.
5) Буасье. Паден. язычества. 269. 299—304 стр.

ваніе (conloquio) или пиръ (convivio) не только клириковъ, но и всего народа, до тѣхъ поръ, пока вразумившись не поспѣшитъ возвратиться ко спасенію“ [1]).

Въ 490 году агапы потеряли матеріальную почву полъ ногами,—по крайней мѣрѣ—въ Константинополѣ. Патріархъ Геннадій измѣнилъ назначеніе приношеній, изъ которыхъ устраивались агапы, распорядившись, чтобы они шли въ пользу клириковъ отдѣльныхъ церквей [2]). Чрезъ 19-ть лѣтъ—въ 509 году—такое же постановленіе было вынесено на Западѣ Орлеанскимъ соборомъ съ предпочтеніемъ въ этой области епископа, которому давалась изъ приношеній третья часть [3]). На Орлеанскомъ соборѣ 541-года мы слышимъ далекій отзвукъ полемики св. Кипріана Карѳагенскаго съ акваріями: „пусть никто въ приношеніи святой чаши не осмѣливается приносить иное, какъ только отъ плода виноградной лозы; такъ какъ приносить иное, чѣмъ то, что въ святѣйшихъ заповѣдяхъ установилъ нашъ Спаситель, осуждается какъ святотатство (sacrilegium)“ [4]). И этотъ же соборъ положительно запрещаетъ агапы на томъ основаніи, что „это—не выраженіе благоговѣнія къ Церкви, но пьянство и распутство и на это Богъ разгнѣвляется, а не получаетъ удовольствія“ [5]).

Въ 567 году 2-й Турскій соборъ осуждаетъ тѣхъ христіанъ, которые принимаютъ участіе и сами устраиваютъ празднества въ честь мертвыхъ, которые „справляютъ calendas Januarii, когда Янусъ сдѣлался благороднымъ человѣкомъ“. „Тотъ, кто вѣруетъ во единаго Бога Отца, Вседержащаго съ Сыномъ и Святымъ Духомъ, не можетъ быть названъ чистымъ христіаниномъ, если онъ сохраняетъ что либо de gentilitate. Таковы также тѣ, которые въ праздники каѳедры св. Апостола Петра приносятъ хлѣбы умер-

1) Mansi t. VII, 884 p.
2) Ульгорнъ. Христіанск. благотворительность въ древней Церкви, стр. 237, примѣч. 2-е.
3) Прав. 14 и 15. Mansi t. VIII, 354 p.
4) Пр. 4. Mansi t. IX, p. 114.
5) Keating 155 p.

шимъ, и послѣ евхаристіи (missas), возвращаясь къ себѣ домой (ad domos proprias), обращаются къ заблужденіямъ gentilium, и послѣ тѣла Господа принимаютъ пищу, посвященную демонамъ. Мы приглашаемъ какъ пастырей, такъ и пресвитеровъ (tam pastores quam presbyteros) имѣть такое попеченіе,—тому, кого они увидятъ погруженнымъ въ такую глупость, или по незнанію—около скалъ, около деревьевъ или источниковъ, извѣстныхъ мѣстъ gentilium,—не дозволять принимать участіе въ совѣтѣ церковномъ (ad ecclesiae rationem), отлучать авторитетомъ святой Церкви, и не допускать тѣхъ, которые хранятъ обычаи gentilium, къ участію во святомъ алтарѣ. Что общаго у демоновъ со Христомъ?“ [1])...

Но, стремясь съ погребальныхъ агапъ стереть уже черезчуръ языческія черты и по мѣрѣ возможности охристіанизовать ихъ, Церковь снисходила къ слабости своихъ неофитовъ, — особенно среди некультурныхъ народовъ. Въ этомъ духѣ особенно замѣчательно отношеніе къ агапамъ папы Григорія I Великаго (590—604). Онъ дозволяетъ совершеніе поминальныхъ пировъ: „итакъ, возлюбленнѣйшій братъ“,—пишетъ онъ ad Aregium, episcopum Vapincensem,—„должно заниматься намъ съ совершеннымъ разумомъ,—такъ, чтобы мы заботились не о мертвыхъ, но прилагали стараніе къ дѣлу живыхъ, у которыхъ пусть будетъ и благочестіе къ пользѣ и наслажденіе плодами“ [2]). Въ письмѣ ad Melittum abbatem онъ настаиваетъ на необходимости терпимѣе относиться къ слабостямъ новыхъ членовъ христіанства, признаетъ возможность аккомодаціи къ нимъ со стороны Церкви. „Необходимо кропить благословенной водой (aqua benedicta) въ тѣхъ капищахъ, устраивать алтари, полагать останки и, если эти капища хорошо устроены, слѣдуетъ необходимо измѣнять ихъ отъ культа демоновъ на служеніе истинному Богу: вслѣдствіе этого народъ не увидитъ своихъ капищъ разрушенными... и будетъ

1) Mansi t. IX, 803 p.
2) Mansi t. X, 184—185 pp.; epist. CXII.

собираться на привычныя мѣста, зная и почитая уже Истиннаго Бога. И такъ какъ они имѣютъ обыкновеніе убивать въ жертву демонамъ многихъ быковъ, то должно уже измѣнить это празднество въ нѣкоторомъ отношеніи, — именно такъ, чтобы они въ день освященія (die dedicationis) или въ день рожденія святыхъ мучениковъ, останки которыхъ лежатъ тамъ, устраивали себѣ трапезы около тѣхъ церквей, которыя измѣнены изъ капищъ, подъ вѣтвями деревьевъ и праздновали торжество религіозными трапезами. Чтобы уже не діаволу убивались жертвы, но животныхъ—для утоленія своего голода въ хвалу Богу и приносили бы благодареніе за свое насыщеніе Дателю всего; чтобы пока они предаются радости внѣшней, тѣмъ самымъ могли бы легче чувствовать радость внутреннюю. Безъ сомнѣнія, нельзя уничтожить все сразу — вслѣдствіе жестокихъ умовъ, такъ какъ тому, кто стремится достигнуть высшаго состоянія, необходимо, чтобы поднимался онъ не сразу, не скачками, но ступенями или шагами". Св. Григорій, уподобляясь въ этомъ отношеніи Апостолу Павлу и другимъ историкамъ агапъ, требуетъ, чтобы участники религіозныхъ трапезъ вкушали поровну [1]). Но несмотря на свое дозволеніе устраивать агапы, Григорій I относился къ нимъ все-таки недовѣрчиво. Въ его время,—по крайней мѣрѣ,—въ нѣкоторыхъ помѣстныхъ Церквахъ,—агапы переживали, кажется, свою эпоху возрожденія, которая нашла своихъ защитниковъ и послѣдователей. Повидимому, восхваленія агапъ со стороны этихъ защитниковъ, какъ выразительницъ и носительницъ любви, было такъ сильно, что при посредствѣ епископа Наталиса дошло до ушей и Римскаго папы. Св. Григорій пишетъ на этотъ счетъ письмо ad Natalem, episcopum Salonitanum. Онъ въ этомъ письмѣ признаетъ защиту агапъ по содержанію вполнѣ справедливой, но вноситъ съ своей стороны и нѣкоторыя поправки. Наталисъ ссылается на то, что ихъ „convivium напоминаетъ тра-

1) Mansi t. X, p. 307.

пезу Авраама, въ которой, по свидѣтельству Священнаго Писанія, были приняты три ангела". Св. Григорій указываетъ, что это повѣствованіе Ветхаго Завѣта слѣдуетъ понимать не только „per historiam", но и „per allegoriam". Именно здѣсь „онъ, привѣтствуемый единъ въ трехъ ангелахъ, показалъ троичное подраздѣленіе единаго существа (trinitatis subsistentias unius substantiae). И онъ, насытившись, благословилъ сына, такъ что—кто участвуетъ въ божественныхъ трапезахъ, разумъ (sensus) того направляется къ силѣ пророчества. Божественными же трапезами являются слова Священнаго Писанія. Такимъ образомъ, если вы ихъ постоянно читаете, если примѣръ отъ вышнихъ привлекаете внутрь..., то вы въ состояніи возвѣщатъ грядущее.... Итакъ, если вы такъ поступаете, если вы сознаете себя такими, то нисколько не сомнѣвайтесь въ своей оцѣнкѣ... Я же весьма желаю, чтобы священнѣйшее братство ваше.... было не только звукомъ (non solum nomen), но и причиною. Общія же трапезы (convivia), которыя суть результатъ воплощаемой любви (caritatis), ваша святость правильно восхваляетъ въ своихъ письмахъ. Дѣйствительно, нужно признать что часто (многое) происходитъ отъ любви, когда въ нихъ (т. е. трапезахъ любви) не забывается никто изъ отсутствующихъ, никто не подвергается насмѣшкѣ и слышатся не пустыя въ своихъ временныхъ обнаруженіяхъ басни, но слова Священнаго Писанія; когда не болѣе, чѣмъ необходимо, служатъ тѣлу, только подкрѣпляя его слабость, какъ это требуется для обыкновеннаго упражненія въ добродѣтели. Если вы такъ поступаете на своихъ трапезахъ, желаю, чтобы вы были учителями воздерживающихся". Необходимымъ условіемъ совершенія агапъ Григорій Великій поставляетъ только чтеніе Священнаго Писанія, указывая на опасность спокойнаго для Церкви времени, когда особенно легко поскользнуться и упасть въ нравственной области и когда—при отсутствіи угрожающихъ обстоятельствъ—осторожность и чуткость понижается. „Если къ утѣшенію нашему приготовлено Священное Писаніе, то

тѣмъ болѣе мы должны читать его... Но необходимо заботиться вамъ, что вы сами, которые составляете внутри св. Церкви лоно, жили такъ, чтобы противники ея не могли указывать на дурные нравы. Потому что если мы будемъ пылать не божественнымъ желаніемъ, но земными похотями и страстями, то сердце ея—внутри ея—поѣдятъ сыны чуждые“ [1]).

Въ 692 году Трулльскій соборъ еще разъ повторилъ правило Лаодикійскаго собора: „не должно въ мѣстахъ Господнихъ или въ церквахъ устраивать такъ называемыя агапы и вкушать въ домѣ Господа и постилать ложе“, при чемъ прибавилъ: „сіе же творити дерзающіе или да престанутъ или да будутъ отлучены“ [2]). И 29-мъ правиломъ отмѣнилъ то исключеніе для совершенія евхаристіи въ великій Четвергъ, которое было сдѣлано Карѳагенскимъ соборомъ [3]). Эти правила являются послѣднимъ извѣстіемъ объ агапахъ на Востокѣ.

Въ 743-мъ году Германскій соборъ правиломъ 5-мъ вмѣняетъ епископамъ въ обязанность слѣдить за тѣмъ, чтобы „народъ Божій не совершалъ языческихъ обычаевъ“ и старательно запрещать „невѣжественныя жертвы умершимъ,..., тѣ кровавыя жертвы, которыя совершаютъ подлѣ церквей по языческому ритуалу глупые люди во имя святыхъ мучениковъ или исповѣдниковъ, вызывая на гнѣвъ Бога и святыхъ Его“ [4])...

Запрещали агапы на Западѣ также соборы—Оксерскій: 584 года, Литтихскій 743 года, Ахенскій—846 года, папа Евгеній въ 862 году жаловался на безпорядки въ совершеніи агапъ [5]) и, наконецъ, Вюрцбургскій 1298 года [6]).

Не исчезли совершенно агапы и до нашихъ дней. Особенно справедливо это сказать о такъ называе-

---

[1]) Mansi t. IX, pp. 1106—1107.
[2]) Mansi t. XI, 975 p. Прав. 74.
[3]) См. выше.
[4]) Mansi t. XII, p. 367.
[5]) Правосл. Обозрѣн., 1870 г., № 6, стр. 949.
[6]) Прилуцкій. Христ. вечери любви, 34 стр.

мыхъ поминкахъ, — прямой остатокъ агапъ въ церемоніи такъ называемаго благословенія хлѣба, въ чинѣ отправленія обычной трапезы въ монастыряхъ—ἀκολουθία τῆς τραπέζας, чинѣ о панагіи въ честь Пресвятой Богородицы и пасхальномъ артосѣ [1]).

Агапы въ ихъ связи съ таинствомъ причащенія до сего времени существуютъ у абиссинскихъ христіанъ [2]) и нѣчто подобное агапамъ въ общинахъ гернгутеровъ [3]) и методистовъ [4]).

## II-я ГЛАВА.

Переходя къ вопросу о происхожденіи агапъ, мы оказываемся уже нѣсколько подготовленными къ его рѣшенію. Дѣйствительно, агапы — особенно перваго періода своей исторіи, какъ это немного и съ одной стороны выяснилось, оказываются настолько самобытными, настолько специфически христіанскими по своему содержанію, что говорить объ ихъ заимствованіи Церковью откуда бы то ни было—по меньшей мѣрѣ не приходится. Въ то же время мы уже видѣли, что поминальныя агапы — явленіе прямо языческое не только по формѣ, но и весьма часто по содержанію. Такимъ образомъ, намъ остается рѣшить—о происхожденіи формы агапъ не — поминальныхъ, — агапъ, какъ явленія изначальнаго въ жизни Церкви. Этотъ вопросъ вызываетъ нѣсколько различныхъ рѣшеній. По одному рѣшенію, агапы всецѣло не только по содержанію, но и по формѣ — явленіе чисто и спеціально христіанское. По другому, форма агапъ заимствована Церковью, при чемъ источникъ заимствованій опредѣляется очень различно. Такъ l' Emperor видитъ въ агапахъ заимствованіе у саддукеевъ. Bulduccі—у ессеевъ, Witsins—у евреевъ, Lightfoot—отъ

[1]) См. подробнѣе „Приложеніе“.

[2]) Правосл. Обозр, op. cit. 950 стр.; Энциклопед. словарь Брокгауза и Эфрона—слово „агапы“.

[3]) Прав. Обозр., 950 стр.

[4]) Hastings. A dictionary of the Bible. Vol. III. Edinburg. 1900. 157 p.

храмовыхъ и синагогальныхъ трапезъ, имѣющихъ цѣлью угощеніе гостей. Евхерій Ліонскій указываетъ источникъ агапъ—въ греко-римскихъ поминальныхъ трапезахъ, Седулій Скоттъ, Rochette, Ramsay и Ульгорнъ — тамъ же [1]). Для того, чтобы согласиться съ кѣмъ-нибудь изъ указанныхъ авторовъ, несомнѣнно, слѣдуетъ разсмотрѣть тѣ явленія религіозно-бытовой жизни, въ которыхъ тому или другому изслѣдователю угодно видѣть источникъ христіанскихъ агапъ.

## § 1.

Обращаясь сначала къ аналогичнымъ явленіямъ религіозно-бытовой жизни Греціи и Рима, мы наблюдаемъ поразительно сходныя съ христіанскими агапами трапезы, которыя почти постоянно составляли существенную часть многочисленныхъ обществъ и ассоціацій. Это обстоятельство ставитъ насъ лицомъ къ лицу съ необходимостью подробнѣе познакомиться съ этими обществами,—тѣмъ болѣе, что агапы, какъ явленіе аналогичное общественнымъ трапезамъ, характеризовали христіанство въ туже сторону, въ которую трапезы,—явленіе аналогичное агапамъ, характеризовали упомянутыя ассоціаціи. Другими словами,—имѣя одинаковое внѣшнее обнаруженіе жизни, христіанство и языческія ассоціаціи должны были стоять въ одинаковомъ положеніи въ государствѣ и въ одинаковомъ отношеніи къ законамъ Имперіи [2]).

Масса ассоціацій, общинъ, содружествъ, союзовъ и объединеній покрывала собою, какъ частой—частой сѣтью, поверхность Греціи. Каждое изъ этихъ обществъ представляло собою „добровольное объединеніе лицъ для достиженія поставленной себѣ цѣли“ [3]). Принимая за принципъ дѣленія цѣль существованія, Аристотель дѣлитъ всю ихъ совокупность на двѣ громадныхъ группы. Онъ различаетъ общества, кото-

[1]) Всѣ авторы приведены изъ Kraus'a op. cit. B. I, S. 26.
[2]) См. подробнѣе III-ю главу.
[3]) Ziebart. op. cit. S. 2.

рыя преслѣдуютъ общественную пользу, и общества, которыя имѣютъ цѣлью общественное удовольствіе, собираясь δὶ ἡδονήν, θυσίας ἕνεκα καὶ συνουσίας [1]). Но несомнѣнно, что этими двумя группами далеко не исчерпывается все множество объединеній. Цибартъ (Ziebart), сдѣлавшій для изученія греческихъ обществъ тоже, что Либенамъ (Liebenam)—для изученія римскихъ [2]), намѣчаетъ ихъ гораздо болѣе и, судя по научнымъ достоинствамъ его изслѣдованія, исчерпываетъ ихъ во всей полнотѣ. Стремясь къ этому, онъ предупреждаетъ, что „часть, трактующая объ этомъ, имѣетъ скорѣе статистическій характеръ“ [3]). Въ качествѣ необходимой предпосылки условій и объстоятельствъ происхожденія этихъ обществъ, въ качествѣ той почвы, на которой и изъ которой разрослись въ такомъ количествѣ ассоціаціи, Цибартъ ставитъ фамильныя ассоціаціи, „подъ каковое понятіе въ наше время подходятъ только высокоблагородные дома. Между ними и частными обществами въ наше время только очень слабая взаимная связь по формѣ и организаціи, но съ совершенно иною важностью они являются въ исторіи развитія греческихъ обществъ. Греческія фамильныя общества составляютъ необходимое предположеніе возникновенія частныхъ обществъ. Первоначальное и первое содружество Греціи—семья, которая имѣетъ свой срединный пунктъ въ культѣ предковъ. Частная община только отображеніе семейства, quasi—фамилія, которая имѣетъ свое искусственное средоточіе въ quasi—культѣ предковъ ея основателя“ [4]). Эти фамильныя общества не имѣютъ ничего общаго съ древними благородными γένη. Они представляютъ попытку замѣнить собой уже замкнувшійся и вполнѣ развитой γένος, существованіе котораго всегда подвергалось опасности и являются „добровольнымъ объеди-

---

[1]) ibid. Ss.. 3—4.

[2]) Liebenam. Zur Geschichte und Organisation des römischen Vereinswesens. Drei Untersuchungen. Leipzig. 1890.

[3]) Ziebart. S. 5.

[4]) ibid. S. 4.

неніемъ лицъ", по преимуществу принадлежащихъ къ одной и той же семьѣ, — семьѣ основателя или основательницы. Древнѣйшій примѣръ такого объединенія такъ называемой культовой ассоціаціи мы находимъ въ 210—195 году до Рождества Христова [1]) на островѣ Тера. Подобнаго же рода институты встрѣчаются въ Галикарнасѣ [2]), Лидіи [3]), на Критѣ [4]) и въ Смирнѣ [5]). „Фамильными обществами образуется переходъ къ культовымъ союзамъ въ широкомъ смыслѣ,— къ тѣмъ обществамъ, въ которыхъ можно указать слѣды фамильной взаимосвязи" [6])... Въ первой линіи сюда относятся экономическія ассоціаціи. Это—прежде всего—„персональныя" общества, societas, т. е. „объединеніе нѣсколькихъ лицъ на время—для достиженія опредѣленной цѣли" [7]). Эти цѣли распадались на промышленныя, ремесленныя, сельско-хозяйственныя, иногда — имѣющія въ виду банковыя операціи. „Отъ такихъ отношеній societas былъ очень небольшой шагъ до основанія обществъ съ постоянной цѣлью" [8]). Употребляя юридическую терминологію, ἔρανος—societas,—временное объединеніе, легко и незамѣтно могъ перейти и перешелъ въ ἔρανος—Uerein, оставаясь совмѣстно существовать съ нимъ [9]). Къ хозяйственно-экономическимъ же обществамъ принадлежали имущественныя, которыя были обусловлены въ своемъ появленіи способомъ веденія государственнаго хозяйства въ Греціи, именно—системой отдачи на откупъ той или другой отрасли жизни или промышленности. Этимъ путемъ были вызваны къ жизни горнопромышленныя общества [10]), общества съ цѣлью

---

[1]) Ss. 6—7.
[2]) S. 10.
[3]) S. 11.
[4]) S. 12.
[5]) S. 12.
[6]) 12 S.
[7]) 13 S.
[8]) S. 14.
[9]) Ss. 15—16.
[10]) Ss. 18—19.

аренды пошлинъ [1]), торговыя гильдіи [2]) и изъ этихъ послѣднихъ особенно часто, въ силу условій самаго труда, общества корабельщиковъ, — *ναύκληροι, ἔμποροι καὶ ναύκληροι* [3]). Но несравненно больше по количеству у Грековъ были общества съ тѣми или другими идеальными цѣлями: эти общества почти поглощали собою немногочисленныя хозяйственно-экономическія ассоціаціи. Сюда подходятъ: „политическія, религіозныя, научныя и художественныя общества: благотворительныя, общества для возбужденія того или другого интереса, союзы и объединенія должностныхъ лицъ, факультативныя, цеховыя общества, союзы для юридической защиты, образовательныя и атлетическія; нравственно-соціальныя (своего рода—массонскія ложи) и общежительныя общества всякаго рода“ [4]). Что касается культовыхъ обществъ, то ихъ было такъ много, что простое статистическое перечисленіе ихъ занимаетъ въ трудѣ Ziebart'a 36 страницъ убористой печати и довольно большого формата [5]). Основателемъ философскихъ обществъ считается Θалесъ; какъ его *ἑταῖρον* въ этой области называютъ Анаксимандра [6]). Въ строгомъ смыслѣ слова первыми научными союзами были аттическія философскія школы и—потомъ—школы перипатетиковъ [7]). „Формой жизни философскихъ собраній былъ *θίασος*: не всегда, но эта форма подходила для ученическихъ отношеній всякаго рода“ [8]). Срединнымъ пунктомъ художественныхъ ассоціацій въ Малой Азіи былъ городъ Теосъ [9]). Число политическихъ клубовъ, направлявшихъ свою дѣятельность къ достиженію опредѣленной политической цѣли, „навѣрное, составляетъ величайшую часть

---

[1]) 19—26.
[2]) 26—33.
[3]) S 27.
[4]) S. 33.
[5]) Ss. 33—69; 191—193.
[6]) Ss. 69—70.
[7]) 71 S.
[8]) 73—74 Ss.
[9]) Ss. 80. 75—77. 84—85. 90. 92.

всѣхъ греческихъ обществъ“ [1]). „Они возникали повсюду подъ видомъ невинныхъ θίασοι или σύνοδοι и κλίναι, какъ они назывались въ Александріи“ [2]). Къ союзамъ спеціалистовъ относились ῥάψωδοι, ὁμηρίδαι, союзъ врачей [3]), τεχνῖται, κωμῳδοί, загадочное κοινὸν τῶν ἐργαζομένων, χαλκεῖς, κεραμεῖς, κωποξύσται, μετάβολοι τοὶ ἐν τοῖς ἰχθῦσιν, νεωλκοί, ναῦται, ναύκληροι, ἔμποροι, ἐγδοχεῖς, πλῆθος хлѣбопекарей и множество другихъ ассоціацій [4]). Необходимо упомянуть еще атлетическіе союзы, общества ровесниковъ — „родъ союзовъ для тѣлеснаго развитія и удовольствія“ [5]), гимнастическія общества, союзы родственниковъ [6]), объединенія охотниковъ для совмѣстнаго добыванія себѣ средствъ къ жизни [7]), землячества [8]), объединенія военныхъ [9]) и масса обществъ „для удовольствій“ [10]). Всѣ эти объединенія носили громадное разнообразное количество названій, изъ которыхъ наиболѣе часто встрѣчаются— θίασος, ἔρανος, κοινόν, κοινωνία, ὀργεῶνες, σύνοδος, φυλαί, συναγωγά, σύλλογος, τεχνῖται, τὸ πλῆθος, ἡ συμβίωσις, ἡ συνηθεία, ἡ ἑταιρία, ἡ συντελεία, ἡ σύστημα, ἡ συντεχνία, ἡ συνεργασία, ἡ συνοδία, τὸ συνέργιον, τὸ ἔργον, ἡ ἐργαστία, ὁ οἶκος, ἡ τάξις, ἡ κλίνη, ἡ αἵρεσις, ἡ σπεῖρα и частныя названія, или—по имени основателя, почитаемаго божества, предсѣдателя, или — по мѣсту жительства и пр. [11]). Всѣ эти общества владѣли детально разработанной и тонко развитой организаціей [12]). Въ большинствѣ случаевъ первообразомъ этой организаціи было устройство государства. Этотъ образецъ не всегда точно выдерживался до конца, иногда—то или другое измѣненіе

[1]) Ss. 92—94.
[2]) S. 95 ср. Белохъ. Ист. Греціи. М. 1897. 1 т. 217 стр.
[3]) Ss. 96—98.
[4]) 99—101. 102—106. 110.
[5]) Ss. 110—111.
[6]) 116—117 Ss.
[7]) S. 117.
[8]) Ss. 118—121.
[9]) Ss. 118—119.
[10]) 123—125 Ss.
[11]) 133—140 Ss.
[12]) Ss. 141—195.

въ немъ находило свое основаніе въ волѣ учредителя того или другого общества [1]). Въ этомъ отношеніи интересенъ тотъ способъ, которымъ Аристотель выясняетъ понятіе общества—κοινωνία: „πᾶσαι δὴ φαίνονται αι κοινωνίαι, говоритъ онъ, τῆς πολιτικῆς εἶναι“ [2]). Слѣдовательно, понятіе „общество“ выясняется лишь сравненіемъ и указаніемъ на понятіе государства, какъ его первообраза. Для нашей цѣли важно отмѣтить тотъ религіозный характеръ, которымъ всѣ общества—почти безъ исключенія—были проникнуты. „Необходимо утверждать“, говоритъ Цибартъ [3]), „что общество съ чисто промышленной цѣлью въ греческомъ правѣ представляетъ рѣдкое явленіе. Основанія этого обстоятельства лежатъ въ характерѣ греческаго народа.... Продожительное общеніе круга людей, которые бы соприкасались только въ общей пользѣ отъ торговыхъ предпріятій, противорѣчитъ религіозному генію грековъ... Ихъ на долго могли соединять только одинаковые религіозные интересы“, которые и были для Грековъ самымъ твердымъ цементирующимъ средствомъ [4]). Цибартъ, какъ мы отчасти видѣли, держится того мнѣнія, что ἔρανος—Gesellschaft безусловно является въ исторіи греческихъ ассоціаціи prius'омъ, изъ котораго уже развился ἔρανος—Uerein“,—постоянное общество иногда съ ремесленной или торгово-промышленной цѣлью. Ἔρανος—societas былъ не для спекуляціи денежными средствами, но для цѣли гуманитарнаго характера, „дружественно-человѣческаго“ [5]), „обще—человѣческаго“ [6]). Къ этой цѣли, которой ἔρανος—societas впослѣдствіи измѣнилъ, и присоединяется и въ большей ея части исчерпываетъ культъ, или бога,—или предка, или почившаго основателя общества. Въ этомъ—религіозномъ—отношеніи замѣчателенъ и обратный, быть можетъ—очень ча-

---

[1]) S. 144.
[2]) Ethic. Nicom. 1160ª 28. Ziebart—S. 3.
[3]) S. 12.
[4]) S. 207.
[5]) S. 16.
[6]) S. 28.

стый, процессъ перехода изъ чисто-ремесленнаго общества въ культовое. *Ναύκληροι* въ 4 вѣкѣ до Р. Х. являются въ Аѳинахъ съ полнымъ титуломъ, какъ за это говорятъ надписи Corp. inscript. Atticarum II, 171, II, 3, 1339. Въ надписи же—C. I. A. II, 475, принадлежащей первому вѣку до Р. Х.,—выясняется ихъ организація,—организація культового братства. „Особенно интересно здѣсь то, что предпринимательское товарищество въ теченіи своего развитія удаляется отъ первоначальной своей цѣли и въ концѣ концовъ, какъ и нѣкоторыя самостоятельно развившіяся общества, принимаютъ живую форму культоваго союза... По большей части не только чисто дѣловые интересы владѣли союзами, но и чистыя общечеловѣческія цѣли и—прежде всего забота объ отечественномъ культѣ, о чемъ говорятъ надписи (C. I. A. II 68; IV², 2, 615ᶜ“ [1]). Такъ философскія общества пиѳагорейцевъ въ то же время — орѳическіе культовые союзы [2]). Общества актеровъ отличались религіознымъ характеромъ [3]). Главнымъ основаніемъ, которое заставило ихъ сдѣлать своимъ центромъ Теосъ, было существованіе тамъ древняго культа Вакха [4]). И „первоначально *σύνοδος τεχνιτῶν* были не чѣмъ инымъ, какъ *θίασος Διονύσου*“, что обусловило по существу и организацію этихъ обществъ, которая напоминала собой организацію культовыхъ обществъ. Если въ теосскомъ обществѣ артистовъ стоялъ на первомъ мѣстѣ среди должностныхъ лицъ *ἱερεύς*, который назывался и *ἱερεὺς τοῦ Διονύσου, ἱερεὺς τοῦ συνόδου, ἱερεὺς τῶν τεχνιτῶν*, то въ случаѣ отсутствія его должности — въ другихъ союзахъ она замѣнялась постомъ *ἐπιμελητής*. На обязанности послѣдняго лежала не только *ἐπιμελητεία*, но и *ἱερωσύνη*, то есть, наряду съ дѣлами по управленію обществомъ, онъ отправлялъ и культовыя функціи [5]). Общества ровесниковъ—*ἔφηβοι*—въ нѣкоторыхъ мѣ-

[1]) S. 28.
[2]) S. 71.
[3]) S. 74. Буасье. Рим. рел. 540 стр.
[4]) S. 80.
[5]) S. 81—83.

стахъ принимали форму культового братства [1]). Общества для удовольствій были отчасти культовыми [2]). Нѣкоторыя изъ греческихъ ассоціацій, какъ наприм., ὀργεῶνες Великой Матери, хотя здѣсь въ видѣ исключенія—имѣли во главѣ духовное лицо: здѣсь ἱερεία играла очень важную, и вліятельную роль [3]). Такую же роль занималъ ἱερεύς въ союзѣ Іовакховъ. „Въ немъ онъ отправлялъ не только культовыя функціи..., но былъ безусловно первымъ должностнымъ лицомъ общества и во всѣхъ другихъ обстоятельствахъ“ [4]). Любопытно отмѣтить, что тогда какъ остальныя должности въ обществахъ были по большей части только почетными, отправлялись безмездно и даже требовали расходовъ,—иногда, очень большихъ, какъ наприм.—должность ταμίας [5]), ἱερεὺς и ἱερεία имѣли многочисленные доходы отъ своей должности именно — въ тѣхъ кускахъ жертвеннаго животнаго, которые оставлялъ на ихъ долю ритуалъ жертвоприношенія [6]). Къ постояннымъ и вѣрнымъ доходамъ этихъ многочисленныхъ обществъ принадлежалъ взносъ на жертвоприношеніе: „онъ у ὀργεῶνες Amynos'a назывался χοῦς и у ὀργεῶνες Великой Матери ежегодно равнялся 2-мъ драхмамъ“ [7]). Наконецъ, иногда общество не удовлетворялось почитаніемъ одного или двухъ божествъ и тогда получались такія трудно произносимыя названія культовыхъ обществъ, какъ Σωτυριαστᾶν Ἀσκληπιαστᾶν Ποσειδωνιαστᾶν Ἡρακλειστᾶν, Ἀθηναισθᾶν Ἀφροδισιαστᾶν Ἑρμαιστᾶν Ματρὸς θεῶν κοινόν [8]).

На этомъ ярко выраженномъ религіозномъ фонѣ жизни греческихъ ассоціацій не менѣе яркимъ пятномъ и выступаетъ общественная трапеза, часто — пирушка, — явленіе аналогичное агапамъ Христіан-

---

[1]) S. 111.
[2]) 124 S.
[3]) 150 S.
[4]) 151 S.
[5]) S. 152.
[6]) S. 148
[7]) S. 157.
[8]) S. 197.

ской Церкви. Часто уже самое названіе того или другого общества указывало на общественную — совмѣстную трапезу, какъ на необходимую черту ассоціативной жизни его членовъ. Такъ въ Сиріи были въ разцвѣтѣ — *σύνδειπνοι* [1]), въ Греціи встрѣчаются среди объединеній ровесниковъ—*συνέφηβοι καὶ συντρίκλινοι* [2]). Праздничная трапеза, которая начиналась жертвой, была однимъ изъ могущественнѣйшихъ средствъ объединенія членовъ новосозданнаго товарищества и всегда была предметомъ особаго попеченія и заботы. Въ древнѣйшемъ фамильномъ культовомъ обществѣ на островѣ Thera, относящемся къ 210—195 г. до Р. Хр., общественная трапеза вызываетъ множество детальныхъ опредѣленій. Обязанность распорядителей годичнаго празднества — *συναγωγά*—должны были принимать на себя всѣ сочлены по старшинству. Такъ какъ эта обязанность включала въ себѣ значительные расходы по доставкѣ вѣнковъ, вина и другихъ необходимыхъ принадлежностей трапезы, то возможны были попытки избѣжать ея исполненія. Статуты общества, предусматривая эту возможность, постановляютъ за это денежный штрафъ. Когда всѣ члены отбудутъ эту повинность, издержки на трапезу возлагаются на счетъ общей кассы. Въ тѣхъ же статутахъ находятся детальныя опредѣленія церемоніала трехъ праздничныхъ дней, порядка жертвоприношенія и т. п. [3]). Въ другихъ обществахъ *ταμίας*, важное должностное лицо,—обязывался доставлять потребное для празднества количество ламповаго масла—*θερμολυχνον*. Нужно замѣтить, что это не проходило для него безъ благодарности со стороны членовъ общества: не говоря уже объ иммунитетѣ, которымъ онъ пользовался во время исправленія своей должности, онъ на трапезахъ могъ, наприм., при желаніи оказаться пьянѣе всѣхъ, такъ какъ имѣлъ неоспоримыя права на *ταμιευτικὴ στονδή* [4]). Въ число должностныхъ

[1]) S. 125.
[2]) S. 111.
[3]) S. 7—8.
[4]) S. 152.

лицъ союзовъ входилъ общественный поваръ,—μάγειρος [1]). Выдающееся положеніе общественной трапезы въ греческихъ обществахъ дѣлало возможнымъ замѣнять тѣ регулярные взносы, къ которымъ были обязаны должностныя лица, натурой, которая въ подобныхъ случаяхъ обслуживала праздничную трапезу [2]). Мы видимъ, что общество ὀργεῶνες было серьезно озабочено въ лицѣ своихъ чиновниковъ—ἐπιμεληταὶ устройствомъ μαγειρεῖον,- „дома поваровъ", — кухни и заинтересовано достоинствомъ самихъ μάγειροι [3]). Не рѣшая пока вопросъ о томъ, насколько справедливо мнѣніе, которое признаетъ агапы заимствованіемъ и модификаціей общественныхъ трапезъ этихъ обществъ, мы разсмотримъ трапезы римскихъ ассоціацій.

## § 2.

Обращаясь къ коллегіямъ Римской Имперіи, мы точно также поражаемся ихъ обиліемъ, Кажется, судя по несмѣтному количеству открытыхъ и открываемыхъ надписей, не существовало во всей имперіи такого уголка, гдѣ бы не нашлось хотя бы одной какой-нибудь ассоціаціи. Коллегіи существовали въ Римѣ [4]), въ Пренесте [5]), въ Капуѣ [6]), Сполетто (Spoletium) [7]), въ Тулузѣ [8]), въ Остіи [9]) и въ громадной массѣ повсюду [10]). Ихъ было и могло быть тѣмъ больше, что подозрительное отношеніе къ нимъ императоровъ [11]) вовсе не мѣшало ни ихъ появленію, ни ихъ существованію. Римскія общества были прямымъ

---

[1]) S. 154.
[2]) S. 157.
[3]) 197 S.
[4]) Corp. inscript. latin. I, 1107. 1108. 1131. 1492; VI, 167. 1740. 1624. 10317; XI, 3078; II, 1180; XII, 672; X, 1704.
[5]) CIL. 1131. 1130; XIV, 2878.
[6]) CIL. I, 563=X. 3773; I, 565; X, 3776 ср. 3777.
[7]) C. I, 1406. 1129=XIV, 2874.
[8]) XII, 5388.
[9]) XIV, 3603; 4144 ср. VI, 1639=XIV, 185; XIV, 409 ср. VI, 9682; XIV, 278. VI. 1022; XIV, 131.
[10]) Liebenam op cit. Ss. 67—158.
[11]) О чемъ подробнѣе—ниже.

наслѣдствомъ Рима отъ Греціи и во всякомъ случаѣ, если возникли самостоятельно, то очень рано. Преданіе приписываетъ иниціативу устройства религіозныхъ коллегій Нумѣ [1]) или Сервію Туллію [2]). Если это преданіе и не имѣетъ никакой цѣны въ историческомъ отношеніи, то все-таки указываетъ на ихъ древнее происхожденіе, теряющееся во мракѣ вѣковъ. Уже Плутархъ [3]) перечисляетъ древнѣйшія коллегіи: музыкантовъ (*αὐλῆται*), золотыхъ дѣлъ мастеровъ (*χρυσοχόοι*), плотниковъ (*τέκτονες*), маляровъ (*βαφεῖς*), сапожниковъ (*σκυτοτόμοι*), кожевниковъ (*σκυτοδέψαι*), мѣдниковъ (*χαλκεῖς*), горшечниковъ (*κεραμεῖς*) и другихъ (*τὰς λοιπὰς τέχνας*). „Эти ремесленныя общества считались Римлянами уже въ послѣднемъ столѣтіи Республики древними и по силѣ этого правовыми“ [4]). Римляне вообще отличались поразительно живучей склонностью къ общительности и — потому — къ ассоціаціямъ. Эту характеризующую ихъ черту отмѣчаетъ Момзенъ, говоря: res collegiaria graecorum minoris momenti fuisse videtur, quam fuit Romana“ [5]). Это положеніе сохраняетъ полную свою силу не только въ отношеніи къ мужчинамъ, но и къ женщинамъ: женщины образовывали свои собственныя коллегіи и входили въ другія коллегіи на положеніи членовъ [6]). Эта черта національнаго характера Римлянъ и послужила превосходной почвой къ появленію многочисленныхъ и часто крупныхъ по количеству своихъ членовъ ассоціацій [7]). Всѣ римскія общества, въ этомъ отношеніи иногда превосходя греческія эраны, обладали прекрасной организаціей и желѣзной дисци-

---

[1]) Plutarch. Numa 17; Plin Major—Nat. hist. 34, 1, 1; 35, 46, 159.
[2]) Florus I, 6, 3; Liebenam op. cit. S. 3; Mommsen. De collegiis et sodal. Romanorum. Kiliae. 1843, 28 p.
[3]) ibidem.
[4]) Libenam S. 5.
[5]) Op. cit. p. 116.
[6]) CIL. VI, 10423 ср V, 2072; IX, 4696; III, 1303; VI, 10109; IX, 2480; X, 7; V, 5869; IX, 2998; Orelli 2409. Буасье. Рим. р. 587—588 стр.
[7]) Liebenam. Ss. 11—13; 187—189. 195.

плиной. Устройство коллегій или отображало въ себѣ государство, точнѣе—его идеальный принципъ, который точно также идеально выраженъ Ульпіаномъ: societas jus quodammodo fraternitatis in se habet [1]), или, что встрѣчалось чаще, было построено по образцу муниципальнаго управленія, гдѣ должностныя лица всѣ безъ исключенія были выборными [2]). Надписи, дающія болѣе или менѣе ясное представленіе объ организаціи коллегіи, даютъ точный и, по всей вѣроятности, полный списокъ коллегіальныхъ чиновниковъ. Это—patrones [3]), decuriones [4]), centuriones [4]), magistri quinquennales [5]), curatores [6]), quaestores [7]), dispensator, defunctor [8]), praetor [9]), tribunus [10]), aedilis, praefectus, рѣже—scriba, notarius, viator, medicus, quaglator, actor [11]) и др. Среди этого всего множества римскихъ ассоціацій съ неменьшей ясностью, чѣмъ въ Греціи, выступаютъ и тѣ коллегіи, которыя носятъ ярко обозначенный религіозный характеръ. Слѣдуетъ замѣтить въ качествѣ необходимой предпосылки общаго характера, что никакое общество, какія бы цѣли ни вызвали его къ жизни, никогда не было совершенно свободно отъ оттѣнка религіозности. Такъ если въ ремесленныхъ обществахъ центръ тяжести интересовъ членовъ лежалъ не въ культѣ божества, а въ ослабленіи конкуренціи или въ улучшеніи производства той или другой области индустріи, то все-таки его религіозность выражалась въ украшеніи мѣста своего собранія—scholae, curiae—статуями божествъ. Во всякомъ случаѣ религіозный мотивъ въ объединеніи гражданъ Римской Имперіи звучалъ такъ же, если

[1]) Dig. 17, 2, 63.
[2]) Liebenam. 178 S.
[3]) Liebenam—Ss. 187. 206. 214—215—220.
[4]) 192 S.
[5]) S. 196.
[6]) Ss. 201. 206.
[7]) 202 S.
[8]) 208 S.
[9]) 209 S.
[10]) 209 S.
[11]) 210—211 Ss.

еще не сильнѣе, какъ и соціальный [1]). Дѣйствительно, если объединеніе ремесленниковъ лежало въ условіяхъ ихъ общественнаго положенія [2]), то этотъ мотивъ хотя и силенъ, но все-таки носитъ характеръ производно-вторичный. Религіозные [3]) импульсы объединенія являются болѣе изначальными, болѣе естественными, болѣе коренятся въ существѣ самого дѣла. Всматриваясь въ организацію обществъ, мы замѣчаемъ, что каждая коллегія взятая сама по себѣ является не чѣмъ инымъ, какъ расширенной семьей, семьей искуственной. quasi—семьей [4]). Въ этомъ пунктѣ намъ приходится лишній разъ убѣдиться въ глубокой справедливости взгляда Ziebart'a, который предпосылаетъ всѣмъ объединеніямъ фамильные союзы [5]). Мѣсто отца семьи въ корпораціи занимаетъ патронъ или патронесса и удостоивается почетнаго званія главы семейства, отца и матери [6]). Члены обществъ носятъ такія названія, которыя указываютъ не только на ихъ совмѣстную жизнь, но и на ихъ родство: не только sodales, socii, collegae, collegiati, corporati, comestores, consacrani, conlatores, amatores, regionis, macelli, но и amici, fratres et sorores [7]). И это братство не оставалось только пустымъ звукомъ, оно сильно сказывалось во взаимныхъ отношеніяхъ членовъ. Такъ они, какъ cognati и affines, никогда не выступали въ судѣ

---

[1]) Кулаковскій—36 стр.

[2]) Ремесленники и ремесло пользовались въ классической древности глубочайшимъ презрѣніемъ (Aristot. Polit. III, 3, 2; VIII, 2, 1. Pollux. I, 50: *οἱ δε καθήμενοι βάναυσοι καὶ ἡ ἐργασία αὐτῶν βαναυσία*) Дѣло доходило до такой степени, что ремесленникъ не могъ быть военнымъ (Liv. VIII, 20, 4; XXI, 63. 4; Sallust. Catil. 50; Seneca ep. ad. Lucilium III, 88, 21; Plautus, Curculio IV, 1, 490). Ромулъ принужденъ былъ запретить занятія ремеслами свободнымъ гражданамъ (Діонисій. Римск. древности. IX, 25). Ср. Цицеронъ. De officiis. I, 42, 150.

[3]) Тит. Лив. XXIV, 10.

[4]) Буасье. Римс. Религія... 558—559 стр. Hardy op. cit. 184 p.

[5]) Ziebart op. cit. S. 4 См. выше.

[6]) Willmans. 320, 2858. 92. 2624. 2857. 2190. 2434. CIL. XIV. 256.

[7]) Willm. 57. C. I. L. VI. 406. 9148. 10681. V. 7487. Ср. Liebenam. S. 185.

другъ противъ друга [1]). „Нѣкоторыя коллегіи завели привычку праздновать у себя всѣ семейныя торжества. Члены ихъ дѣлали другъ другу подарки въ новый годъ; собирались въ праздники умершихъ: обѣдали вмѣстѣ 8-го числа мартовскихъ календъ,— въ день, когда по обычаю всѣ родственники должны были собираться вокругъ общаго стола „для того, чтобы, если между ними возникла въ теченіе года какая-нибудь ссора, веселье пира, приводящее къ миру и забвенью, заставило ихъ примириться. Этотъ день носилъ трогательное названіе „дня дорогого родства“ [2]). Потому часто случалось, что люди „не имѣвшіе родныхъ, завѣщали свое состояніе коллегіямъ“ [3]). Но прототипъ корпорацій — семья древности,—не только кровная и не всегда одна кровная связь [4]). Мы удостовѣряемся, что семья—союзъ болѣе или менѣе религіознаго характера, что семья своего рода алтарь [5]). Глава семьи не только господинъ ея, но и жрецъ домашнихъ боговъ. Его супруга — участница въ его божественныхъ и человѣческихъ правахъ [6]). Дѣти и рабы, трактуемые пріемными дѣтьми [7]), составляли во главѣ съ отцомъ благодаря этому своего рода небольшое религіозное общество. Такимъ образомъ, опредѣляющимъ моментомъ древней семьи нельзя считать только физическое родство и физическое размноженіе: въ составъ его входили отношенія нравственнаго характера. Это существо семьи не измѣнилось въ своихъ глубочайшихъ основахъ и въ эпоху Республики, какъ объ этомъ свидѣтельствуютъ господствующія опредѣленія семейнаго права [8]). Въ

---

[1]) Орелли. 2417.

[2]) CI. L. II, 1976.

[3]) Буасье op. cit. 558 стр.

[4]) Фюстель де-Куланжъ. 30—31 стр.

[5]) Геродотъ—V, 72, 73—называетъ семью *ἑπίσιον*, іон. *ἑφέστιον*.

[6]) Dig. 23, 2, 1: uxor socia humanae rei atque divinae... Nuptiae sunt divini juris et humani communicatio.

[7]) Ср. для болѣе поздняго времени слово—verna.

[8]) Heinrici. Zur Geschichte der Anfänge paulinischer Gemeindem in Zeitschrift für Wissenschaftlichen Theologie 1887. S. 101.

этомъ положеніи дѣла и получаетъ свое объясненіе тотъ религіозный характеръ,—по крайней мѣрѣ—для нѣкоторой своей части,—который проникалъ римскія корпораціи: онъ былъ прямымъ наслѣдствомъ, которое досталось имъ отъ семьи, какъ ихъ первообраза. И въ корпораціяхъ очень часто на магистра возлагалась обязанность совершать священныя дѣйствія и обряды [1]). Въ отдѣльныхъ обществахъ мы находимъ спеціально культовыя должности—sacerdotis [2]), flaminis [3]), haruspecis [4]). И каждое общество, не исключая ремесленныхъ и торгово-промышленныхъ, считало своимъ священнымъ долгомъ выбрать себѣ бога—покровителя и воздавать ему культовую честь. Жертвы вообще занимали всегда очень значительное мѣсто въ жизни ассоціаціи. Иногда ихъ статуты обязывали лицъ, отправляющихъ культовыя функціи, въ праздники одѣваться въ бѣлое платье и приносить богамъ вино и ладанъ [5]). Среди божествъ, которыя особенно часто выбирались обществомъ для почитанія мы встрѣчаемъ Минерву—какъ покровительницу ремесла вообще, для почитанія которой 19 Марта—въ quinquatrus major объединялись прядильщики, ткачи, валяльщики, красильщики, плотники, маляры, ваятели, ученые, врачи, поэты,—Геркулеса, Нептуна, Діану, Марса, Эскулапа и Гигію, Діану и Антиноя, Цереру и Нимфъ, Непобѣдимое Солнце—Митру (sol invictus), Меркурія, Сатурна, Плутона, Юпитера съ его всевозможными эпитетами, Вакха, Сильвана, Фортуну, Вѣру, Честь, Добродѣтель, Добрую Богиню, Согласіе, Надежду, Немезиду, Венеру, Эроса, Купидона, Генія. Точно также почитались и иностранныя божества, какъ Великая Матерь, Цибела, Изида, Серапись, Deus aeternus — сирійское божество съ латинскимъ именемъ, Dea sandraudiga, Adrastea, Lugoues, Belenus, Apollo

---

[1]) Liebenam. S. 286.
[2]) CIL. X, 5919; V, 4459. 4416. 5894. 3415.
[3]) Ephemer. epigr. V, 498.
[4]) CI. L. XI, 1355. Liebenam, s. 287.
[5]) Орелли 6085.

Belenus, dea Hludena—нѣмецкое божество, Sedatus и др.[1]). Насколько тенденціи религіознаго характера были сильны даже въ ремесленныхъ корпораціяхъ открывается изъ того, что въ борьбѣ съ христіанствомъ они составили сильный оплотъ язычества. Гонорій въ 415 году принужденъ былъ въ виду этого разрушить collegia dendrophorum[2]). И какъ религіозный характеръ въ той или иной мѣрѣ были присущъ всѣмъ римскимъ коллегіямъ, такъ еще больше общественная трапеза была необходимымъ явленіемъ всѣхъ ассоціацій безъ исключенія и иногда являлась условіемъ даже существованія ея: это особенно, какъ мы видѣли раньше, справедливо въ отношеніи къ collegia funeratica[3]). Одна изъ коллегій прямо носитъ названіе „общества людей, вмѣстѣ обѣдающихъ“[4]). По мнѣнію Буасье, „всѣ коллегіи заслуживаютъ этого названія“[5]). Общественныя трапезы устраивались обыкновенно въ день освященія (dies dedicationis) святилища и алтаря богапокровителя, въ дни рожденія и смерти, какъ учредителя коллегіи, такъ и тѣхъ лицъ, которыя для этой цѣли дѣлали завѣщаніе въ пользу коллегіи и тогда—по желанію членовъ, когда они находили достаточный предлогъ къ тому, чтобы повеселиться. Такъ братства, имѣвшія своей цѣлью культъ Цибелы, когда ея статую переносили изъ Пессинунта, дали въ честь богини цѣлый рядъ торжественныхъ обѣдовъ, на которыхъ присутствовалъ Катонъ[6]). Эти общественныя трапезы обставлялись всегда болѣе или менѣе торжественно, были предметомъ величайшихъ заботъ должностныхъ лицъ и всегда болѣе или менѣе

---

[1]) Liebenam съ документальн. данными—Ss. 288—296; Кулаковскій op. cit. стр. 31. 49 стр. упоминаетъ еще Semo Sanc(t)us.

[2]) Cod Theodos. XVI, 10. 20.

[3]) Современная аналогія collegium funeraticum см. „Уставъ Московской кассы взаимнаго вспоможенія на случай смерти“. Адресъ: Верхніе Торговые Ряды, № 232—233—298. М. 1899. Ср. „Союзъ нѣмецкихъ наборщиковъ“ и „Союзъ металлорабочихъ“. Рус. Вѣд. 1906 г. №№ 30 и 121.

[4]) Orelli. 4073.

[5]) Буасье. Рим. рел 557 стр.

[6]) Буасье. Рим. религ. 550 стр.

подробно регламентировались коллегіальными статутами. Въ однихъ коллегіяхъ, какъ мы видѣли, забота объ устройствѣ трапезы была очередной для всѣхъ,—въ другихъ она лежала на обязанности предсѣдателя. Въ этомъ отношеніи является особенно разработаннымъ законъ коллегіи Діаны и Антиноя. Бѣдная ассоціація и потому бывшая не въ состояніи дозволять себѣ частыхъ трапезъ всячески старалась о томъ, чтобы ея рѣдкое общее удовольствіе не было омрачено никакой серьезной заботой. „Если кому-нибудь надо принести жалобу или сдѣлать предложеніе“—говоритъ уставъ этой коллегіи,—„пусть онъ оставитъ его до собранія коллегіи и сохранитъ насъ свободными и довольными въ наши праздничные дни“. Нежелательнымъ также было и то, чтобы пиръ былъ омрачаемъ спорами и ссорами. Въ предупрежденіе подобнаго рода случаевъ статуты опредѣляютъ денежное взысканіе съ нарушившихъ дисциплину сочленовъ. „Если кто-нибудь для того, чтобы произвести шумъ, оставитъ свое мѣсто и займетъ другое, онъ заплатитъ штрафъ въ 4 сестерціи; если кто наговоритъ дерзостей члену коллегіи, тотъ заплатитъ 12 сестерцій; если кто оскорбитъ предсѣдателя общества (magistri), штрафъ будетъ равняться 20 сестерціямъ“ [1]). Для того, чтобы ничего не было упущено по устройству трапезы, члены каждый разъ выбирали спеціально предсѣдателя пира (magister caenae) и тотъ, кто не хотѣлъ отбыть свою очередь, подвергался взысканію въ 6 сестерцій. Въ уставѣ намѣчается меню, которое долженъ былъ приготовить предсѣдатель: это—бутылка хорошаго вина, хлѣбъ стоимостью въ два аса и 4 сардинки. Нужно думать, что и здѣсь хлѣбъ и 4 сардинки, одна бутылка далеко не исчерпывали всего пищевого содержанія трапезы, не говоря уже о богатыхъ ассоціаціяхъ. Недаромъ уставъ такъ предусмотрительно предвидитъ и желаетъ устранить тѣ казусы, которые могли нарушить мирное и веселое настроеніе обѣдающихъ и которые, несомнѣнно, возникали подъ

[1]) Liebenam S. 221; Буасье—op. cit.—551 стр

вліяніемъ винныхъ паровъ. Дѣйствительно, трапезы Арвальскаго братства, древнѣйшей религіозной корпораціи Рима, обходились въ 100 динаріевъ съ каждаго полноправнаго члена братства и въ 25 динаріевъ съ каждаго прислуживающаго молодого человѣка [1]). И не даромъ мы часто слышимъ жалобы, — жалобы Филона [2]) и Діона Кассія [3]). Тертулліанъ, охватывая всѣ аналогичныя агапамъ явленія другихъ религій, открыто говоритъ: „салійцы даютъ ужины, не иначе, какъ входя въ долги, празднества въ честь Геркулеса стоютъ неисчислимыхъ расходовъ. Для Апатурій, Діонисій и аттическихъ мистерій избираются искуснѣйшіе повара. Дымъ отъ Сераписовыхъ ужиновъ пробуждаютъ пожарныя команды“ [4]). Неумѣренность общественныхъ трапезъ римскихъ коллегій доходила до такой степени и до такихъ размѣровъ, что вызвала законъ противъ роскоши. По этому закону, отъ каждаго гостя требовалось, чтобы онъ прежде, чѣмъ сѣсть за столъ, поклялся предъ консулами, что „на пиръ истратятъ не свыше 120 золотыхъ, кромѣ хлѣба, вина и овощей, и что пить будутъ только туземное вино“ [5]). Но и строгіе законы не поправили дѣло: чрезъ нѣсколько лѣтъ Варронъ жалуется, что обѣды коллегій повышаютъ цѣну съѣстныхъ припасовъ на рынкѣ. „Теперь“—продолжаетъ онъ,—„жизнь въ Римѣ почти не что иное, какъ ежедневный кутежъ“ [6]). И это въ достаточной степени говоритъ за широкую распространенность коллегіальныхъ трапезъ,—явленія аналогичнаго агапамъ.

## § 3.

Намъ необходимо остановиться для того, чтобы разсмотрѣть, могутъ ли христіанскія агапы стоять въ

[1]) Буасье—ор с.—264—265 стр.
[2]) In Flacc. 17.
[3]) LX, 6.
[4]) Apolog. c. 39 ср. Кипр. Карѳ. ер. 67.
[5]) Буасье Рим. рел. 551 стр.; о пьянствѣ коллегіи tibicines. Liebenam S. 15.
[6]) Varro, de re rustic. III, 2, 16 ср. „collegiorum coenae innumerabiles incendunt annonam“.

зависимости отъ этихъ греко-римскихъ общественныхъ трапезъ. Эта необходимость обусловливается такимъ именно пониманіемъ дѣла г. Эрнеста Ренана, который разрѣшаетъ этотъ вопросъ въ положительномъ смыслѣ. Для него эти коллегіи и ассоціаціи съ своими трапезами, какъ существеннымъ обнаруженіемъ ихъ внутренней жизни, въ нравственномъ отношеніи стоятъ очень высоко, если не выше агапъ и Церкви, то наравнѣ съ ними. „Должностныя лица должны были производить принимаемымъ родъ испытанія, гдѣ они удостовѣряли, что тѣ „святы, благочестивы и добры“ [1]). Въ этихъ маленькихъ братствахъ, существовавшихъ за два или три вѣка до разбираемой эпохи, происходили движенія, почти настолько же разнообразныя, какъ тѣ движенія, которыя въ Средніе Вѣка создали столько религіозныхъ орденовъ и подраздѣленій этихъ орденовъ. На одномъ островѣ Родосѣ ихъ насчитывали до девятнадцати, изъ которыхъ многія носили имена ихъ основателей и реформаторовъ. Нѣкоторыя изъ этихъ тіазъ, въ особенности тіазы Бахуса, имѣли мистическія доктрины и старались доставить утѣшеніе хорошимъ людямъ. Если въ греческомъ мірѣ еще оставалось немного любви, состраданія, религіозной морали, то именно благодаря свободѣ подобныхъ частныхъ культовъ. Эти культы соперничали съ оффиціальной религіей, недостатки которой съ каждымъ днемъ становились все ощутительнѣе [2]). „Если судить по внѣшнимъ признакамъ, эти коллегіи представляли только общества взаимнаго погребенія. Но этого одного было достаточно, чтобы придать имъ моральный характеръ“ [3]). Словомъ, по Ренану, эти коллегіи являлись для своихъ сочленовъ „тѣмъ небольшимъ сердечнымъ кругомъ, тѣмъ братствомъ“, который необходимъ для человѣка, чтобы

---

[1]) Corp. inscrip. gr., n° 126 ср. Rev. arch., сент. 1865, стр. 216.

[2]) Die Apostel. Autorisirte deutsche Ausgabe. Leipzig. Paris. 1866. S. 356 ср р. пер. op. cit. т XII. „Борьба Рима съ иностранными культами въ первомъ вѣкѣ“ стр. 25

[3]) Die Apostel 361 S.; р. пер. 27 стр.

удовлетворить „всѣ инстинкты общественности“ [1]). Но прежде всего — надпись, приводимая Ренаномъ въ доказательство чистоты, святости и высоко нравственнаго характера членовъ ассоціацій, не доказываетъ этого. „Когда законъ религіозныхъ ассоціацій ставитъ на первый планъ — пусть никто не вступаетъ въ святѣйшее собраніе эранистовъ прежде, чѣмъ не будетъ засвидѣтельствовано, что онъ святъ, благочестивъ и добръ,—мы, конечно, не имѣемъ права сомнѣваться, что онъ дѣйствительно направляется къ возвышенію и исправленію жизни. Однако было бы ошибкой предполагать, что слова выражаютъ точно ту же самую мысль, которой она была для христіанъ; на самомъ дѣлѣ, они измѣнялись не словами, но болѣе—духомъ Христа. Законъ требуетъ для допущенія кандидата, чтобы онъ былъ ἀγαθός, εὐσεβής, ἅγνος. Но ἀγαθός—терминъ, постоянно употребляемый въ надписяхъ, адресуемыхъ кому-либо изъ тѣхъ, кто занималъ какую-нибудь должность въ государствѣ, кто построилъ какое-нибудь общественное зданіе или помогалъ своимъ имуществомъ во время нужды. Это заставляетъ думать, что тотъ человѣкъ былъ общественно настроенъ и—предположительно—принадлежалъ къ благородному дому. Точнѣе это относится къ тому качеству, которое у насъ называется добротою. Εὐσεβής—слово, также очень часто встрѣчающееся въ надписяхъ, обозначаетъ такого человѣка, который точно исполняетъ всѣ обряды своего языческаго культа. Оно также обозначаетъ—чрезъ посредство не прямо-то расположеніе ума и сердца, которое мы называемъ благочестивымъ (pius) или благоговѣйнымъ. Остающееся слово—ἅγνος—значитъ чистый. Мы изъ другихъ источниковъ знаемъ, что кандидаты на посвященіе должны были на нѣсколько дней сдѣлаться—формально и матеріально—чистыми чрезъ воздержаніе отъ извѣстныхъ родовъ пищи. Но эта чистота походитъ болѣе на чистоту, требуемую левитскимъ закономъ, чѣмъ христіанскимъ. Другими словами,

[1]) Die Apostel 365 S.; рус. пер. 29 стр.

основатели мистерій требовали отъ своихъ учениковъ чистоты въ томъ смыслѣ, въ какомъ они понимали ее сами“ [1]). Во всякомъ случаѣ, фактическія и историческія данныя говорятъ за то, что далеко не во всѣхъ—даже греческихъ—обществахъ существовало такого рода испытаніе. Напротивъ, вступленіе въ ту или другую коллегію часто было въ зависимости отъ денежнаго взноса желающаго быть принятымъ. Этотъ взносъ иногда былъ твердо установленъ. Такъ у *ὀργεῶνες*—онъ равнялся 1—10 драхмамъ. У Іовакховъ—50 динаріевъ и извѣстное количество вина. Взносъ понижался до половины для тѣхъ лицъ, у которыхъ въ обществѣ былъ родственникъ и тѣмъ болѣе отецъ. Въ два раза больше, чѣмъ у Іовакховъ, былъ взносъ у *ἔρνωδοι* въ Пергамѣ. 100 динаріевъ платили также при вступленіи въ *γερουσία* въ Hyettus, при чемъ для дѣтей и родственниковъ умершихъ сочленовъ половина сбрасывалась. Исключеніемъ является здѣсь только *τὸ κοινὸν τῶν θιασωτῶν* въ Аѳинахъ, гдѣ вступительный взносъ не былъ строго опредѣленъ [2]). Что касается римскихъ коллегій, то нравственнаго испытанія предъ вступленіемъ у нихъ и вовсе совершенно не практиковалось [3]). Вступленіе въ погребальныя, наприм., коллегіи было неограниченнымъ. Вступительный взносъ въ коллегіи Діаны и Антиноя равнялся ста сестерціямъ съ придачей амфоры добраго вина. Иногда этотъ взносъ былъ очень великъ: такъ для вступленія въ военную коллегію въ Lambaesis требовалось 750 динаріевъ [4]). Условіемъ постоянной принадлежности къ ассоціаціи былъ ежемѣсячный взносъ: такъ въ коллегіи Діаны и Антиноя кто долго не платилъ взноса, тотъ лишался какъ членъ своихъ юридическихъ правъ. Самая принадлежность къ обществу едва отличалась „отъ

[1]) Cheetham. The Mysteries pagan and christian. London. 1897. 120—121 p. Ср. матеріально и почти буквально зависимаго Keating'a 6—7 pp.

[2]) Ziebart op. cit S 156.

[3]) Liebenam S. 171.

[4]) Liebenam 172 S.

крѣпостного состоянія“ [1]). Характеръ организаціи обществъ и ассоціацій также не можетъ свидѣтельствовать объ особенно высокомъ моральномъ характерѣ ихъ. Въ коллегіяхъ не было полнаго равенства: должностныя лица составляли собою противоположное сословіе остальнымъ членамъ, которые собирательно назывались plebs collegii [2]). Порядокъ въ засѣданіяхъ общества, какъ это отчасти мы уже видѣли, достигался чисто-внѣшнимъ принудительнымъ средствомъ,—штрафами. И эта дисциплинарная мѣра иногда осуществлялась коллегіей въ очень крупныхъ размѣрахъ. Lex conlegii aquae назначаетъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ 500 асовъ штрафу. Именно магистръ, не пожелавшій дать присягу въ надлежащемъ исполненіи своихъ обязанностей, платитъ 500 асовъ и теряетъ какъ право голоса, такъ и возможность когда-либо занять эту должность. Давшій клятву и ее не исполнившій подвергается штрафу въ 100 асовъ [3]) Magistri и curatores, которые не исполнили постановленія общаго собранія членовъ, платятъ по закону коллегіи Эскулапа и Гигіи двадцать тысячъ сестерцій,—огромную сумму. Магистръ, безъ достаточнаго основанія пропустившій собраніе, вноситъ на общее пользованіе конгій вина. Магистръ коллегіи Діаны и Антиноя долженъ былъ подвергнуться денежному взысканію, если онъ не озаботился приготовленіемъ общественной трапезы. Квесторъ, если онъ не исполнилъ порученія магистра, долженъ принесть амфору вина—если же не исполняетъ прямыхъ обязянностей своей должности, можетъ подвергаться штрафу отъ одного динарія [4]). Наконецъ, общества имѣли юридическое право пытать рабовъ и, быть можетъ осуществляли его [5]). Все это, конечно, очень далеко отстоитъ отъ христіанскихъ агапъ и Христіан-

[1]) ibid. 177 S.

[2]) CIL. VI. 8532. 9044. C V. 359. XIV, 250—252. 3659. VI. 10353. 10231. 4259—4262. XIV. 256.

[3]) Liebenam. S. 223.

[4]) ibid. S. 224.

[5]) ibid. S. 173. Anmerkung 2.

ской Церкви, гдѣ внѣшнее приличіе и образъ поведенія долженъ былъ обусловливаться внутренней религіозно-нравственной настроенностью. Что касается той любви и состраданія, которая обыкновенно выражается во взаимопомощи и просто помощи, то конечно, никто и не подумаетъ отрицать эти проявленія добраго сердца у римскихъ коллегій [1]). Должно замѣтить о греческихъ ассоціаціяхъ, что Ziebart'у, такъ хорошо изучившему ихъ, „не извѣстно ни одного свидѣтельства.., изъ котораго было бы видно, что общества оказывали поддержку своимъ сочленамъ помимо случаевъ смерти. Въ этомъ отношеніи общество—ἔρανος—Verein рѣзко отличалось отъ ἔρανος—societas (Gesellschaft), которыя часто вызывались къ жизни исключительно цѣлями вспомоществованія“ [2]). Мы должны напомнить, что ἔρανος—societas—явленіе въ жизни греческихъ обществъ—непостоянное, временное и летучее. Насколько же высоки въ нравственномъ отношеніи эти явленія жизни римскихъ обществъ, другими словами—могутъ ли они быть поставлены на одну доску съ этими же христіанскими добродѣтелями? Гастонъ Буасье, старательно [3]) изучившій всѣ надписи, касающіяся римскихъ ассоціацій, говоритъ объ этомъ такъ: „не желая уменьшать заслугъ, оказанныхъ коллегіями человѣчеству, надо, однако, сознаться, что сдѣланное ими добро имѣло извѣстныя границы и нерѣдко бывало весьма поверхностно. Чтобы проникнуть до глубины общества, имъ не доставало той силы, которая дается только принципомъ, и которую нельзя ничѣмъ замѣнить. Христіанство нашло въ религіозномъ чувствѣ силу обновить міръ. Въ коллегіяхъ это значительно охладилось; оно было уже не довольно энергично для того, чтобы сообщить душамъ порывъ, необходимый для выполненія великихъ намѣреній... Мы уже указывали на господствующее въ нихъ равенство, что можно назвать большимъ

[1]) Liebenam S. 40; Mommsen op. cit. 115. 117 pp.; Plin. ep. 93 ad sustinendam tenuiorum inopiam utuntur (op. cit. 396 p.).

[2]) Ziebart. Ss. 163—164.

[3]) Буасье. Римск. религ. 561 стр.

преимуществомъ; мало того, не слѣдуетъ думать, чтобы оно ограничивалось дверями схолы; дѣйствіе его распространялось и далѣе. Съ бѣдными рабами, привыкшими къ презрѣнію и оскорбленіямъ, обходились тамъ съ уваженіемъ. Пробывъ нѣсколько часовъ въ одеждѣ служащихъ и получая мимоходомъ почтительные поклоны, они, вѣроятно, возвращались домой съ болѣе яснымъ понятіемъ о своемъ достоинствѣ и думали про себя, что въ концѣ концовъ они такіе же люди, какъ и всѣ другіе; и это было хорошее чувство, такъ какъ послѣдняя степень рабства состоитъ въ томъ, что рабъ не оскорбляется имъ, считаетъ его законнымъ дѣломъ и безъ отвращенія принимаетъ наносимыя ему оскорбленія. Чѣмъ ниже положеніе человѣка, тѣмъ болѣе онъ обязанъ возвышаться сердцемъ. Между тѣмъ надо сознаться, что вліяніе коллегій не измѣнило положенія рабовъ. Равенство проникло въ весьма незначительной степени въ домъ господина, и прежніе предразсудки сохраняли въ немъ большую силу до самаго конца. Мы видѣли, что въ нѣкоторыхъ коллегіяхъ члены называли иногда другъ друга братьями; но надо сказать, что это прекрасное слово утратило отчасти свою силу прежде, чѣмъ успѣло произвести свое дѣйствіе. При Антонинахъ сенаторы также называли другъ друга братьями, хотя имъ очень часто случалось ненавидѣть одинъ другого; Церковь возвратила этому слову всю его силу въ то время, когда оно готово было превратиться въ терминъ пошлой вѣжливости... Благородное употребленіе братства имъ было неизвѣстно... Юліанъ, приписывая успѣхъ христіанства тому, что оно заботится о чужихъ и бѣдныхъ людяхъ... даетъ ясное доказательство того, что хотя языческія ассоціаціи приблизились къ милосердію, но не достигли его вполнѣ“ [1]). Этого авторитетнаго голоса вполнѣ достаточно для того, чтобы рѣшить отрицательно поставленный вопросъ и не согласиться съ мнѣніемъ Э. Ренана.

---

[1]) Римск. религ. стр. 566—568; ср. Ап. Пост. II, 49.

## § 4.

Въ іудействѣ мы также встрѣчаемъ общественныя трапезы. Для насъ важны тѣ аналогіи агапамъ въ іудействѣ, которыя были имъ современны. Общественныя трапезы съ религіознымъ характеромъ устраивали саддукеи изъ остатковъ того животнаго, которое было принесено въ жертву. Эти трапезы какъ начинались благословеніемъ, такъ имъ и заканчивались. Фарисеи,—почти всегда отличаясь въ своей практикѣ отъ саддукеевъ,—своихъ принципіальныхъ противниковъ, хотя и утверждали, что жертвенное животное должно сожигаться все цѣликомъ, однако имѣли свои общественныя трапезы. По Талмуду [1]), эти трапезы обставлялись очень торжественно. На этихъ трапезахъ всѣ обязывались быть въ радостномъ настроеніи. Каждый изъ участвующихъ приглашенныхъ долженъ былъ свято соблюдать, какъ религіозный обрядъ, омовеніе рукъ. Послѣ него глава дома отрѣзывалъ отъ цѣлаго хлѣба ломоть,—въ субботу полагалось два хлѣба [2]),—и произносилъ благословеніе,—въ своей редакціи иногда очень различное.—Отличительной чертой праздничной трапезы наряду съ благословеніемъ было возлежаніе за столомъ (reclined). При простомъ вкушеніи, когда обѣдающіе садились (sat), и благословенія не произносилось [3]). Послѣ благословенія хлѣба произносилось благословеніе надъ виномъ, на что собравшаяся компанія отвѣчала—аминь. Дозволялось произносить благословеніе только израильтянину: язычникъ, рабъ и законопреступникъ, какъ не полноправные израильтяне, считались на это неправоспособными и потому устранялись. Не было благо-

---

[1]) Талмудъ—трактатъ „Берахотъ“, перев. Переферковичъ op. cit. т. I (кн. 1—2). СПБ. 1899. 19—31 стр.

[2]) И благословеніе этихъ хлѣбовъ въ субботу носило отличительныя черты. „Хозяинъ дома приподнималъ одинъ изъ хлѣбовъ, дѣлалъ имъ знакъ надъ другимъ, полагалъ обѣ руки на оба хлѣба, потомъ произносилъ благословеніе, преломлялъ и раздавалъ“ (Goltz, Tischgebete... Ss. 7—8).

[3]) Ср. Талмудъ op. cit. 21 стр.

словеніе законнымъ и въ томъ случаѣ, когда оно произносилось необразованнымъ. Требованіе образовательнаго ценза отъ благословляющаго было такъ сильно, что въ присутствіи вѣрныхъ, но необразованныхъ іудеевъ, благословеніе должно было быть предоставленнымъ образованному еретику или самарянину. По окончаніи трапезы—послѣ того, какъ крошки заботливо были собраны, опять происходило омовеніе рукъ и читалась предсѣдателемъ молитва благодаренія. Какъ благословеніе, такъ и благодареніе произносилось не только на еврейскомъ, но и на нѣкоторыхъ другихъ языкахъ. На этихъ трапезахъ строго соблюдалось своего рода мѣстничество. Самыя почетныя мѣста предоставлялись раввинамъ. По Талмуду, достойнѣйшій садится на лѣвой сторонѣ, причемъ налѣво отъ него занимаетъ мѣсто второй изъ почетныхъ гостей, а направо—слѣдующій по достоинству, такъ что главное лицо оказывается посреди. Трактатъ Берахотъ, задавая вопросъ: въ какомъ порядкѣ возлегаютъ? отвѣчаетъ на это: „если (въ столовой) два дивана, то старшій садится во главѣ перваго дивана, а слѣдующій по рангу ниже, если же три дивана, то старшій садится во главѣ средняго дивана, второй по рангу выше его, третій—ниже, и такимъ образомъ разсаживаются всѣ“ [1]). „Въ какомъ порядкѣ происходитъ омовеніе рукъ? Если возлегающихъ не болѣе пяти человѣкъ, то начинаютъ со старшаго; если же болѣе пяти, то начинаютъ съ младшаго, пока не останется пять человѣкъ, и затѣмъ уже начинаютъ со старшаго“ [2]). То есть, въ такомъ случаѣ—сначала подавали воду послѣднему по достоинству и такъ шли вверхъ, когда оставалось пятеро не омывшихъ руки, воду подавали первому гостю и остальные четверо продѣлывали операцію уже послѣ него. Что касается пищи на этихъ трапезахъ, то въ ней господствовало большое разнообразіе: хлѣбъ, мясо, рыба, молоко, яица и фрукты. Въ качествѣ

[1]) Талмудъ op. cit. 22 стр.
[2]) ibidem.

дессерта подавались очищенныя оливы, рѣдиска, салатъ, консервированные имбирные пряники. Бѣдные, устраивая общественныя трапезы, довольствовались по необходимости хлѣбомъ, сыромъ, огурцами, чечевицей, бобами, горохомъ и лукомъ. Вино употреблялось также въ достаточномъ количествѣ. Пили виноградное вино, смѣшанное съ водой, красное вино Сарона и темное вино. Употребляли настойки на перцѣ, на полыни, „вино со смирною“ [1]) и пальмовое вино. Изъ иностранныхъ винъ въ употребленіи было вино Аммона и азійскихъ провинцій, вино въ замороженномъ видѣ изъ Ливанона, извѣстный сортъ уксуса изъ Идумеи, пиво—изъ Мидіи и Вавилона и, наконецъ, ячменное вино изъ Египта. Извѣстенъ былъ также яблочный сидръ и различные ликеры. Строгій этикетъ требовалъ полнаго молчанія во время трапезы: разговоръ,—тѣмъ болѣе—шумный,—былъ признакомъ дурного воспитанія. Не считалось хорошимъ тономъ—сразу пить вино—сейчасъ же, какъ его подали или—налили, но необходимо было сначала подержать чашу въ рукахъ и потомъ пить, обратясь лицомъ къ обществу. Было высшею степенью грубости и невоспитанности — облизать блюдо, схватить весь хлѣбъ или уронить его къ безпокойству своего сосѣда. Нельзя „откусивъ ломоть, снова положить его на тарелку...; нельзя было отпивши изъ бакала, передать его другому, дабы не вызвать брезгливости“ [2]), и еще менѣе позволительнымъ считалось брать чашу или кусокъ пищи у своего сосѣда. Derekh Erets,—„путь Господа“,—трактатъ, излагающій правила трапезы, особенно имѣетъ въ виду раввиновъ: они не могутъ ѣсть стоя, не должны облизывать себѣ пальцевъ, должны вкушать только съ равными своему общественному положенію. Рѣзать хлѣбъ полагалось аккуратными ломтями: нельзя было его ломать. Наиболѣе почетный гость не только занималъ первое мѣсто, но и получалъ двойную порцію пищи. Часто

[1]) Ср. Мр. 15, 23.
[2]) Талмудъ 23 стр.

по нравственнымъ мотивамъ были приглашены бѣдные и лучшая часть,—иногда—въ погонѣ за людской славой,—отдавалась имъ. Гостепріимство вообще считалось очень уважаемой добродѣтелью, хотя гость, приведенный другимъ приглашеннымъ, или гость незванный былъ явленіемъ нежелательнымъ. Слѣдуетъ, наконецъ, замѣтить, что въ субботу для іудеевъ было священнымъ долгомъ устроить три трапезы, хотя бы для этого и пришлось неустанно работать всю недѣлю [1]). Устройство общественныхъ трапезъ въ субботу вызвало къ жизни различныя приспособительныя казуистическія толкованія закона о субботнемъ покоѣ, которыя позволяли желающимъ участвовать въ трапезѣ болѣе или менѣе удачно обходить его прямой смыслъ. Второй изъ 12-ти трактатовъ Мишны, имѣя въ виду, между прочимъ, субботнюю трапезу, трактуетъ о такъ называемыхъ „соединеніяхъ,"—erubin. Мѣста общественныхъ трапезъ иногда стояли довольно далеко отъ жилища приглашенныхъ,—находились за чертой субботняго путешествія. Въ такомъ случаѣ являлась на помощь легальная фикція, которая превращала и мѣсто общаго вкушенія и дома участниковъ въ „одну частную область" (решутъ haяхидъ). Для того, чтобы выходъ въ субботу не составилъ нарушенія закона, было необходимымъ, чтобы всѣ сосѣди представляли собой одну семью во главѣ съ фиктивнымъ отцомъ, со стола котораго они—„члены семьи" получаютъ пропитаніе. И вотъ стоило въ пятницу принести и сложить хлѣбъ или съѣстные припасы нѣсколькихъ домовъ, назначенные для употребленія въ субботу, и въ субботу указаннымъ актомъ эти дома или квартиры, становились однимъ жилищемъ. Въ субботу вѣрующему іудею нельзя было пройти больше двухъ тысячъ локтей. Но если около предѣла этой мѣры положить въ пятницу пищу для двухъ трапезъ,—трапезы внутри и внѣ этихъ двухъ тысячи локтей, то первыя двѣ тысячи становились частнымъ жилищемъ, решутъ haяхидъ

[1]) Edersheim. op. cit. Vol. II, 206—210 p.; Goltz op. cit. Ss. 5—7.

и въ субботу открывалась полная возможность пройти безъ нарушенія закона еще двѣ тысячи и по діагонали эрувъ техумовъ 3600 локтей. „Въ качествѣ эрува можно брать продукты: демай, маасеръ ришонъ, если оно очищено возношеніемъ, маасеръ шени и hекдемъ послѣ выкупа; священники могутъ брать въ качествѣ эрува халлу и возношеніе. Нельзя брать для эрува продуктъ—тевелъ, маасеръ-ришонъ, не очищенное возношеніемъ, маасеръ-шени или hекдемъ, не выкупленное. Эрувъ, посланный чрезъ глухонѣмаго, безумнаго, малолѣтняго, и человѣка, не признающаго эрувъ, не дѣйствителенъ“ [1]). „Эрувъ и шиттуфъ совершается всякими продуктами, кромѣ воды и соли“ [2]). „Равви Элiезеръ говоритъ: можно совершать два эрува, когда праздникъ предшествуетъ субботѣ или слѣдуетъ за ней; при этомъ произносятъ: „для перваго дня дѣйствителенъ восточный эрувъ, а для второго—западный; или: „для перваго дня дѣйствителенъ западный эрувъ, а для второго—восточный;“ можно поступить и такъ: положивъ одинъ эрувъ, сказать: „этотъ эрувъ дѣйствителенъ для перваго (или второго) дня, во второй же (или первый) день я на правахъ жителей города“ [3]) и т. д. Наконецъ, былъ и еще способъ „смѣшенія:“ если соединить нѣсколько домовъ перекладинами или протянуть веревку въ длину улицы, то всѣ дома на этой улицѣ становились „частнымъ“ жилищемъ, гдѣ вѣрный іудей могъ такъ же спокойно оперировать, какъ въ своемъ собственномъ домѣ. Длинная улица становилась мѣстомъ „частнаго жилища“, если на ея концѣ ставился символъ двери—перекладина на косякахъ, прочность которыхъ или принималась или не принималась во вниманіе, смотря по убѣжденіямъ школы того или другого раввина,—три веревки съ промежуткомъ въ ладонь, тростникъ и под. [4]). Совершеніе этихъ обще-

---

[1]) Талмудъ op cit. т. II (кн. 3 и 4). СПБ. 1899. 122 стр.
[2]) ibid 152 стр.
[3]) 125 стр.
[4]) Талмудъ 112—115 стр. ср. Edersheim op. cit. p. 777.

ственныхъ трапезъ было дозволено іудеямъ и римлянами. Юлій Цезарь, уничтоживъ всѣ коллегіи, исключая очень древнихъ, сдѣлалъ исключеніе и для іудеевъ. О томъ, что это распоряженіе 708 46—710 48 года [1]) не коснулось ихъ, свидѣтельствуетъ проконсулъ Сервилій Vatia: „Гай Цезарь..., запретивъ собирать тіазы въ городѣ, однимъ имъ (іудеямъ) не воспрепятствовалъ ни собирать денежные дары, ни устраивать совмѣстныя трапезы“ [2]).

## § 5.

Особенно близки христіанскимъ агапамъ по той обстановкѣ, въ которой онѣ совершались, трапезы ессеевъ и терапевтовъ. Первое извѣстіе объ ессеяхъ даетъ намъ Филонъ въ своемъ первомъ произведеніи—Quod omnis probus liber, которое имъ написано приблизительно въ 20 году по Рождествѣ Христовѣ. „Богатство они ни во что не вмѣняютъ, а очень высоко ставятъ общность имуществъ и между ними нѣтъ ни одного, который былъ бы бѣднѣе другого. У нихъ есть законъ, по которому всѣ, желающіе вступить въ ихъ общество, должны отдавать свое имущество на общее пользованіе, поэтому у нихъ незамѣтно ни недостатка, ни избытка, но все у нихъ общее, какъ у братьевъ... Они не живутъ вмѣстѣ—въ одномъ городѣ, но имѣютъ во всѣхъ городахъ свои особые дома и, если изъ иныхъ мѣстъ приходятъ люди, принадлежащіе къ ихъ обществу, они дѣлятъ съ ними свое достояніе и эти люди могутъ имъ пользоваться, какъ своимъ собственнымъ. Они безъ всякихъ околичностей являются къ своимъ товарищамъ, хотя бы раньше никогда не видали другъ друга и ведутъ себя такъ, какъ будто всю жизнь были знакомы. Отправляясь въ путешествіе, они ничего не берутъ съ собою, кромѣ оружія для защиты

---

[1]) Liebenam S. 28.

[2]) *Γάιος Καῖσαρ .., κωλύων θιάσους συνάγεσθαι κατὰ πόλιν μόνους τούτους (τοὺς Ἰουδαίους) οὐκ ἐκώλυσεν οὔτε χρήματα συνεσφέρειν, οὔτε συνδεῖπνα ποιεῖν.* Antiqu Iud. XIV, 10, 8.

отъ разбойниковъ. Въ каждомъ городѣ у нихъ есть особый человѣкъ, который выдаетъ одежду и жизненные припасы пришельцамъ изъ чужихъ мѣстъ... Они не ведутъ торговли другъ съ другомъ и если кто-нибудь даетъ что-либо нуждающемуся, то въ свою очередь беретъ у него, что ему надо. И если нуждающійся ничего не можетъ дать, онъ все-таки можетъ брать у кого-угодно все, что ему нужно". Евсевій Кесарійскій, приводя и ссылаясь на этотъ фрагментъ сочиненія Филона, продолжаетъ его описаніе такъ: „они не имѣютъ частной собственности, но все приносятъ въ общій капиталъ, какъ члены тіазы или философскаго общества, имѣя общественныя трапезы" [1]). Іосифъ Флавій, часто упоминая объ ессеяхъ, даетъ подробное описаніе практиковавшихся у нихъ трапезъ [2]). Въ пятомъ часу дня (въ 11 часовъ по нашему счету), когда время вкушенія заставляло ессеевъ прекращать работу, всѣ члены ихъ общины собирались на общую трапезу. Предъ трапезой всѣ они безъ исключенія омывали свои тѣла въ холодной водѣ. Къ этому омовенію допускались только дѣйствительные члены общины и тѣ изъ новиціевъ, которые удовлетворительно провели уже цѣлый годъ искуса. Лишь послѣ этого они осмѣливались войти въ столовую, которая трактовалась ими какъ святилище, куда не дозволялось входить никому постороннему, не исключая и новиціевъ, не удовлетворявшихъ условіямъ доступа туда [3]). Послѣ безшумнаго размѣщенія за столомъ хлѣбникъ подавалъ каждому по порядку—хлѣбъ, а поваръ ставилъ предъ каждымъ блюдо съ одинаковымъ для всѣхъ кушаньемъ. Никто не могъ приступить ко вкушенію прежде, чѣмъ священникъ не произнесетъ благословенія. За столомъ не дозволялось никакого шума, разговоры происходили тихо и такъ, что дозволялось въ данный моментъ говорить

---

[1]) Praepar. Evang. VIII. 11—12.

[2]) De bello Iud. II. 8 7; VIII, 5.

[3]) Hausrath. Neutestamentliche Zeitgeschichte, B. I, S. 154. 157; Чемена. Происхожденіе и сущность ессейства. Черкасы. 1894. 85 стр.

только одному, при чемъ соблюдалась очередь. По окончаніи трапезы, когда священникъ произносилъ послѣднія слова молитвы, которую онъ творилъ во все время продолженія трапезы, всѣ снимали съ себя бѣлое платье и каждый возвращался къ своему обычному дѣлу до вечера, когда тѣмъ же порядкомъ устраивался и проходилъ общественный ужинъ.

Знакомясь съ терапевтами, мы встрѣчаемся съ мнѣніемъ того же Евсевія Кесарійскаго, который видитъ въ нихъ христіанскихъ подвижниковъ. Обращая вниманіе читателей на книгу Филона: „О жизни созерцательной или о молитвенникахъ“ [1]), Евсевій считаетъ ихъ основоположниками современнаго ему аскетизма, которыхъ, по его мнѣнію, Филонъ пожелалъ восхвалить и жизнь которыхъ онъ описалъ послѣ того, какъ познакомился при посредствѣ Апостола Петра съ истинами Христіанства. До времени Реформаціи это мнѣніе было господствующимъ и на него любили ссылаться какъ на доказательство существованія монашества еще въ Апостольскій вѣкъ [2]). Нужно однако замѣтить, что самъ Филонъ считаетъ ихъ учениками Моисея—*οἱ Μοϋσέως γνώριμοι*,—замѣчаетъ, что они живутъ сообразно святому ученію пророка,—*κατὰ τὰς τοῦ προφήτου Μοϋσέως ἱερωτάταις ὑφηγήσεις*, празднуютъ седьмой день и почитаютъ священство Іерусалима [3]). Для нашей цѣли и интересно посмотрѣть тѣ общественныя трапезы, которыя устраивали у себя терапевты, эти врачи *(θεραπεύω)* души и служители *(θεραπεύω)* Бога [4]). Ихъ общественныя трапезы были явленіемъ далеко не ежедневнымъ, какъ у ессеевъ: для нихъ опредѣлялись извѣстные дни по основаніямъ философско-символическаго исчисленія.

---

[1]) *Περὶ βίου θεωρητικοῦ*, De vita contemplativa Церк. Ист. II, 17.

[2]) Lucius. Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese. Strassburg. 1880. S. 4; ср. Іеронимъ. De viris illustr. c. XI и epist. 22.

[3]) Lucius S. 18; Massebieau. Le traite de la vie contemplative et de la question des Therapeutes. Extrait de la Revue de l'histoire des religions. Paris. 1888. 7—8 p; Hausrath op. cit. S. 152.

[4]) Lucius. S. 15; Masseb. 4 p

Такимъ днемъ былъ прежде всего каждый повторяющійся 50-ый день,—величайшій праздникъ терапевтовъ. Празднованіе этого дня мотивировалось тѣмъ, что изъ всѣхъ чиселъ—пятьдесятъ—число святѣйшее и натуральнѣйшее (ἁγιώτατος καὶ φυσικώτατος ἀριθμῶν), возникшее изъ силы натуральнаго треугольника, который представляетъ собою принципъ рожденія и композиціи всего универса [1]). По такимъ же основаніямъ терапевты праздновали 7-ой день,—число для нихъ особенно почтенное,—7-ю недѣлю, повторяющіеся 9-й и 40-й дни, какъ πρωτόρτιος μεγίστης ἑορτῆς,—это—особенно потому, что они уважали не только число 7, но и его квадратъ (τὴν δύναμιν, son carré), въ чистоту и вѣчную юность котораго они вѣрили [2]). Въ эти дни они отправлялись въ общее святилище (κοινὸν σεμνεῖον) и устраивали тамъ общественныя трапезы, на которыя являлись въ особыхъ бѣлаго цвѣта платьяхъ. Сначала они становились въ ряды, поднимали глаза и руки къ небу и просили Бога, чтобы ихъ трапеза была угодна и пріятна Ему. Послѣ возношенія молитвы они возлегали за столъ (κατακλίνονται) для вкушенія святой пищи (ἱερὸν συμπόσιον) по порядку вступленія ихъ въ общину. Ихъ позы за столомъ были строго приличны: правую руку они клали между подбородкомъ и грудью, тогда какъ лѣвая опускалась вдоль корпуса. Такъ какъ въ общинѣ терапевтовъ—рабовъ не существовало, всѣ были равны и особою честью пользовался только старѣйшій, то для прислуживанья во время общей трапезы выбирали изъ молодыхъ членовъ общины—наиболѣе дѣятельныхъ и добродѣтельныхъ. Для общественной же трапезы, — каждой въ отдѣльности, — выбирался особый надзиратель,—ἐφημερευτής: титулъ его указываетъ какъ на непродолжительность его обязанности, такъ и на несущественную власть [3]). Пища не отличалась своимъ разнообразіемъ: чистая вода, — для

[1]) Lucius. S. 27—28; Massebieau. 8 p.
[2]) Lucius. S. 28; Masseb. 8 p.
[3]) Lucius. S. 22.

пожилыхъ членовъ—горячая, хлѣбъ, соль и небольшое количество иссопа. Вино не употреблялось. Во все время вкушенія царила торжественная тишина, которую нарушало чтеніе и изъясненіе избранныхъ мѣстъ Священнаго Писанія. Допускалась также наиболѣе опытнымъ въ духовной жизни постановка вопросовъ религіознаго содержанія, какъ результатъ шестидневнаго богомыслія и раздумья. Иногда кто-нибудь пытался разрѣшить поставленный вопросъ, при чемъ въ большомъ ходу былъ аллегорическій методъ истолкованія. Говорящаго не перерывали и только въ концѣ рѣчи раздавались, если она нравилась, дружные аплодисменты. За тѣмъ кто-нибудь вставалъ и пѣлъ гимнъ—или древній или собственнаго сочиненія [1]), его примѣру иногда слѣдовали другіе и часто общество хоромъ повторяло припѣвъ. Послѣ достаточнаго насыщенія избранные юноши приносили столъ въ собраніе съ особою освященною—„всесвятѣйшею пищею“ (*τὸ παναγέστατον σίτιον*), которую составляли заквашенный хлѣбъ, соль и иссопъ [2]). Отличіе „всесвятѣйшей“ пищи отъ обыкновенной—это—необходимое присутствіе въ ней иссопа, который въ простомъ вкушеніи назначался лишь для лакомокъ (*οἱ ἀβροδιαίτατοι*). Все празднество заключалось „святымъ всенощнымъ бдѣніемъ“ (*τὴν ἱερὰν ἄγουσι παννυχίδα*). Мужчины и женщины составляли два различныхъ хора и пѣли—то вмѣстѣ, то поперемѣнно. Пѣніе сопровождалось пляской и жестикуляціей. Въ заключеніе оба хора смѣшивались, какъ при вакхическихъ празднествахъ, упоенные божественной любовью. Такъ проходила цѣлая ночь. Съ восходомъ солнца терапевты обращали свои взоры къ востоку съ молитвой и расходились до новой—слѣдующей—общественной трапезы [3]).

---

[1]) Massebieau. 9 p

[2]) Lucius. S. 30; Massebieau p. 9: хлѣбъ безъ закваски.

[3]) Lucius. S. 31; Massebieau. 9 p.

## § 6.

Могутъ ли агапы Христіанской Церкви считаться заимствованіемъ у ессеевъ и терапевтовъ, трапезы которыхъ были такъ—особенно въ нѣкоторыхъ деталяхъ—поразительно похожи на нихъ? Отвѣтъ на это,—отвѣтъ ясный и точный,—могутъ дать тѣ мотивы, по которымъ эти трапезы существовали. Какъ ессеи, такъ и терапевты при устройствѣ своихъ трапезъ руководились тѣмъ же принципомъ, который воплощался ими во всей ихъ жизни, именно—желаніемъ сохранить чистоту. У ессеевъ эта чистота носила обрядовой характеръ и ея необходимость вытекала изъ ихъ теоретическаго міровоззрѣнія. Стремясь къ законной чистотѣ вмѣстѣ съ фарисеями, ессеи пошли по этому пути дальше ихъ. По ихъ ученію, душа создана изъ тончайшаго эѳира и только вслѣдствіе своего грѣхопаденія оказалась заключенной въ матеріальное тѣло, которое, какъ и всякая матерія, само по себѣ зло, нечисто и грѣховно. Въ силу этого душа очутилась на положеніи тоскующей плѣнницы и нуждается въ освобожденіи. Единственнымъ путемъ къ желанной цѣли является строгое до мелочей соблюденіе обрядового закона, даннаго Моисеемъ. Это стремленіе исполнить законъ и привело ихъ къ аскетизму, отрицанію брака, къ частнымъ омовеніямъ не только послѣ прикосновенія къ матеріи, не только послѣ отправленія физіологическихъ надобностей, но и послѣ прикосновенія къ члену общины низшаго класса. Это стремленіе привело ихъ къ тому, что въ наиболѣе строгихъ ессейскихъ колоніяхъ не дозволялось принимать женщинъ на томъ основаніи, что ихъ временная нечистота можетъ сдѣлать роковымъ вопросомъ чистоту и всей колоніи [1]). Та бѣлая одежда, которую они носили, была символомъ ихъ идеала. И пища, какъ произведеніе матеріи и сама матерія—зло и ея употребленіе только печальная необходимость, уступка

[1]) Hausrath op. cit. I, 154 S.

матеріи. Въ силу этого общественныя трапезы, совершаемыя ежедневно, были средствомъ къ достиженію обрядовой чистоты, были лишены мяса и вина и помимо всего разсматривались, какъ жертвоприношеніе, какъ культовой актъ [1]). Требованія ессеевъ относительно чистоты принимаемой имъ пищи были такъ велики и такъ серьезны, что никто изъ нихъ не смѣлъ вкушать другой пищи, кромѣ приготовленной въ ихъ общинѣ, вотъ почему—исключенный изъ общины ессей долженъ былъ питаться только кореньями и плодами и, хотя бы подвергался опасности умереть отъ голоду и истощенія силъ, все же не могъ взять пищи у не-ессея, такъ какъ никогда не могъ быть вполнѣ увѣреннымъ въ ея чистотѣ [2]). Терапевты, исходя въ своей жизни изъ „любви къ небеснымъ вещамъ", всѣ свои силы сосредоточивали на стремленіи познать истину. Поступая въ общину, они считали покончеппымъ свое земное существованіе и смотрѣли на все съ аскетической точки зрѣнія. Ихъ главною цѣлію было „никогда не удалять изъ своей души мысли о Богѣ—такъ, чтобы и во снѣ не иное созерцать, но высокую красоту божественнаго совершенства и силъ" [3]) съ тѣмъ, чтобы путемъ духовнаго созерцанія достичь и притти къ познанію Божественной истины. Вотъ почему содержаніе ихъ и частныхъ и общихъ молитвъ было одно,—это—страстная просьба избавить ихъ отъ бремени чувственности. Въ этихъ видахъ,—какъ можно сильнѣе подавить чувственность,—они шесть дней почти ничего не ѣли и, если необходимость заставляла ихъ вкушать, то они для этого употребляли время ночи, такъ какъ ѣда—уступка чувственности и потому дѣло тьмы [4]). Такимъ образомъ, относясь къ пищѣ съ внѣшней стороны такъ же, какъ и ессеи, трактуя ее какъ зло, они вкушали ее съ такими же мыслями

---

[1]) ibid. I, 153.
[2]) Чемена—op. cit. 90 стр.
[3]) Lucius S 14; Masseьieau. 5 p.
[4]) Евсевій. Ц. И. II, 17.

и цѣлями, какъ и тѣ. Разница состояла лишь въ томъ, что у ессеевъ эта трапеза была ежедневной, тогда какъ у терапевтовъ только по большимъ праздникамъ. Выясненные внутренніе мотивы устройства трапезъ ессеевъ и терапевтовъ, конечно, очень далеки отъ мотивовъ появленія и устройства христіанскихъ агапъ. Различіе сказывается даже со стороны пищи: Христіане никогда не считали матерію нечистой и злой въ своемъ существѣ и на агапахъ поэтому употреблялось какъ вино, такъ и мясо. Между прочимъ, у Тертулліана мы находимъ такую тираду: „вѣдь, мы не брамины или индійскіе гимнософисты, ни лѣсные люди, ни изгнанники жизни. Мы вполнѣ помнимъ о той благодарности, которой мы обязаны Богу—Создателю нашему; поэтому не отвергаемъ никакого плода дѣлъ Его; только пользуемся ими, умѣряя чрезмѣрность и не допуская злоупотребленій. Гдѣ бы мы не ужинали, мы употребляемъ туже пищу, что и вы“ [1]). И справедливость этихъ словъ Тертулліана для насъ достаточно извѣстна, хотя бы изъ показаній св. Климента Александрійскаго.

## § 7.

Изъ приведенныхъ аналогій съ поразительной ясностью выступаетъ невозможность говорить о заимствованіи христіанскихъ агапъ со стороны,—о заимствованіи въ отношеніи къ ихъ характеру, къ той настроенности, которая создала ихъ и господствовала на нихъ. Дѣло,—повторяемъ,—касается только внѣшней формы агапъ,—формы общественнаго вкушенія. И вотъ по пути къ разрѣшенію этого вопроса мы встрѣчаемъ попытку—признать и форму агапъ самобытной, чистымъ произведеніемъ чисто христіанской почвы. Эта попытка развиваетъ свои доказательства слѣдующимъ образомъ: Господь нашъ Іисусъ Христосъ во время Своей земной жизни на землѣ неоднократно употреблялъ вечерю въ качествѣ символа

[1]) Apolog. 42 сар.: Карнеевъ—op. cit. 88 стр.

Своего грядущаго царства. Чудесныя насыщенія многихъ представляютъ собою одну и туже идею въ различной только формѣ. Не только въ послѣдній разъ,—на Тайной вечери, но и многократно Господь представляется въ Евангеліи возлежащимъ во главѣ общества Своихъ учениковъ за однимъ общимъ столомъ. И послѣ Своего воскресенія Онъ явился ученикамъ и былъ узнанъ ими „въ преломленіи хлѣба“ [1]). Такое положеніе дѣла обусловило возможность того, что ученики—подъ впечатлѣніемъ ранѣе бывшихъ совмѣстныхъ трапезъ — могли учредить подобнаго рода общественныя вкушенія съ цѣлію—воспоминать своего Божественнаго Учителя, Его отношеніе къ нимъ и свое единеніе съ Нимъ. И это тѣмъ болѣе становится понятнымъ и вѣроятнымъ, что апостолы—евреи по происхожденію и традиціямъ должны были разсматривать всякій общественный обѣдъ, какъ актъ характера религіознаго. „Когда отсюда Его послѣдователи“,—говоритъ Weizsäcker,—„теперь учредили эти общественныя трапезы, то полагали въ нихъ, не смотря уже на торжество воспоминанія, въ послѣдній разъ завѣщанное имъ, постоянное возобновленіе отношеній къ Нему такъ же, какъ и исходящее отъ Него единеніе; сама трапеза въ силу этого стала религіознымъ актомъ; она была и благодарственной жертвой и символомъ и доказательствомъ имѣющаго наступить для нихъ царства Божія, которое господствуетъ и управляетъ всей ихъ естественной и общественной жизнью. Этотъ обычай общественныхъ трапезъ, какъ богослуженія, имѣетъ большое значеніе для своеобразнаго освѣщенія существа Церкви [2])“... „Примѣръ Спасителя“,—соглашается Эрмони [3]),—„понятно, долженъ былъ произвести сильное впечатлѣніе на первыя поколѣнія Христіанъ; они были слишкомъ близки къ Нему, чтобы избѣгнуть того, что было въ сіяніи Его

[1]) Лк. 24, 30. 35; Іоан. 21, 13.

[2]) Das Apostolische Zeitalter der christlichen Kirche. Freiburg. 1892. Ss. 43—44. 578; Ladeuse op. cit. 355 p.; Harnack Th —op. cit. Ss 91—92; Keating—37—40 pp.

[3]) Ermoni op. cit. 54—60 pp

жизни; но Учитель, устанавливая евхаристію, праздновалъ трапезу съ Своими учениками; и по силѣ тѣхъ обстоятельствъ, когда эта трапеза праздновалась, она украсилась исключительнымъ характеромъ торжественности и важности; это открывается изъ того, что можно аппелировать къ тестаментарной фазѣ жизни Іисуса; первые христіане, которые живо представляли себѣ послѣднія дѣйствія Іисуса, естественно принуждались праздновать трапезу въ память того, что дѣлалъ Учитель со Своими учениками; вещь—тѣмъ болѣе вѣроятная, что Іисусъ, установляя евхаристію, сказалъ апостоламъ: сіе творите въ Мое воспоминаніе и—возможно, что первые христіане распространяли эту заповѣдь вмѣстѣ—и на трапезу и на евхаристію. Агапы, слѣдовательно, въ мысляхъ первыхъ поколѣній христіанъ были воспоминаніемъ послѣдней вечери Христа... Наша гипотеза, слѣдовательно, приводитъ насъ къ Іисусу и предпочитаетъ объяснить происхожденіе агапъ, не выходя за существенную линію Христіанства". Кажется, слѣдуетъ внести нѣкоторую поправку въ развитіе этой аргументаціи—именно въ отношеніи къ заповѣди Христа совершать ту трапезу, во время которой произошло установленіе таинства евхаристіи. Слова Господа: сіе творите въ Мое воспоминаніе, по общему голосу Церкви, имѣли въ виду только таинство и никогда не относились къ трапезѣ. Если допустить иное толкованіе, „если допустить, что агапы были тѣсно связаны съ Пасхальной вечерей, то естественно спросить, почему онѣ праздновались такъ часто" и почему онѣ, постепенно падая и вырождаясь, были оффиціально отмѣнены Церковію. Если ихъ совершеніе было результатомъ прямой заповѣди Спасителя, то отмѣна церковной властью агапъ оказалась бы преступленіемъ этой заповѣди и неповиновеніемъ волѣ Господа [1]). Несомнѣнно, что всѣ остальные изъ высказанныхъ мотивовъ, принадлежащихъ сторонникамъ такого рѣшенія вопроса, имѣли свое очень большое

[1]) Keating. 41 p.

значеніе для возникновенія и существованія агапъ. Но это рѣшеніе предполагаетъ христіанъ уже слишкомъ трезвыми людьми, которые, принявъ во вниманіе тѣ-то и тѣ-то обстоятельства и примѣнившись къ нимъ, „учредили“ у себя агапы. Но, насколько мы знаемъ, христіане Апостольской эпохи вовсе не были теоретиками, учеными богословами. Это прежде всего люди чувства, высокаго нравственнаго подъема, — энтузіасты, горѣвшіе любовью къ Богу, Христу и другъ къ другу [1]). Вотъ почему—агапы—не „учрежденіе“, которое предполагаетъ, быть можетъ, комиссіи и совѣщательныя собранія. Какъ и богослуженіе,—теперь окаменѣлое и тяжелое,—агапы были свободнымъ выраженіемъ нравственной и религіозной настроенности христіанъ, — невольнымъ обнаруженіемъ ихъ духовнаго „я“.

## § 8.

Однако въ этомъ случаѣ христіане прежде всего пошли одинаковымъ путемъ со всѣмъ человѣчествомъ. Другими словами, — христіане, какъ люди,—отдали въ этомъ отношеніи дань своей человѣческой природѣ, подчинились общимъ законамъ человѣчества. Во всякомъ случаѣ, тѣ многочисленныя формальныя аналогіи агапамъ не только современныя, что мы отмѣтили, но и присущія народамъ древности, побуждаютъ насъ допустить здѣсь содѣйствіе и естественнаго фактора. Именно признаки агапъ, въ отношеніи къ нимъ, какъ явленію Христіанства, конечно, чисто внѣшніе, но тѣмъ не менѣе существенные, — общественный ихъ характеръ и вкушеніе,—указываютъ намъ путь къ разрѣшенію поставленнаго вопроса на почвѣ соціологіи. Къ такому повороту дѣла насъ побуждаютъ предостерегающія слова Бастіана,—одного изъ великихъ мужей соціологіи,—который чуть ли не впервые поставилъ эту область знанія на твердую въ научномъ отношеніи почву, хотя и подъ именемъ этнологіи. Онъ говоритъ: „согласно съ психологическими зако-

[1]) См. выше—стр. 10—11. 14 и др.

нами этнологіи при встрѣчѣ съ одинаковостью явленій сначала всегда слѣдуетъ имѣть въ виду всеобщіе элементарные законы, и только по устраненіи всякой возможности найти въ нихъ объясненіе загадки—можно обратиться къ историческимъ отношеніямъ, поскольку они допустимы. Въ этомъ пунктѣ каждодневно увеличивающійся матеріалъ для доказательства этнологическихъ параллелей образумитъ и убѣдитъ, наконецъ, самыхъ тупыхъ, ибо въ виду того, что подобное знаніе параллелей является уже апріористически даннымъ, не замѣтить его не можетъ никто“ [1])... По его мнѣнію, съ которымъ только можно согласиться, „въ каждомъ организмѣ постоянны господствующіе надъ нимъ законы; постоянны и законы этническихъ міровоззрѣній; вслѣдствіе чего мы съ неизмѣнною желѣзною необходимостью во всѣхъ пяти континентахъ (при одинаковыхъ условіяхъ) наблюдаемъ зарожденіе одинаковыхъ человѣческихъ мыслей,—одинаковыхъ, или подобныхъ съ нѣкоторыми измѣненіями, создаваемыми мѣстной жизнью. Подобно тому, какъ процессы жизни клѣточки совершаются по одинаковымъ основнымъ законамъ и въ тропической пальмѣ и въ арктической ели; подобно тому, какъ одно и то же растеніе, смотря по мѣстности, имѣетъ широкіе, свернутые или игольчатые листья,—подобно тому, какъ левъ является въ различныхъ модификаціяхъ, смотря по тому, живетъ ли онъ въ Азіи, Африкѣ или Америкѣ, — такъ точно подъ небомъ Индіи живетъ иной народный духъ, чѣмъ въ Греціи или Скандинавіи“ [2]). И это основное положеніе соціологіи,—науки, которая такъ сильно отвергается (но не опровергается) учеными — ортодоксами, имѣетъ свою силу и по вопросу о происхожденіи агапъ. Дѣйствительно, всѣ общества создаются людьми,—людьми одной и той же крови и плоти, однихъ и тѣхъ же мозговъ и нервовъ,—пусть они далеко отстоятъ одни

---

[1]) Vorgeschichte der Ethnologie, S. 19 прив. у Гумпловича „Основы соціологіи“. СПБ. 1897. 109 стр.—примѣч.

[2]) Прив. ibid 45—46 стр.

отъ другихъ по своему духовному развитію, ихъ природа остается одинаковой. Но надъ родомъ человѣческимъ господствуетъ власть, которой онъ не сознаетъ, но которая является причиной принятія тѣхъ или другихъ формъ общежитія и пр., перемѣны одной формы на другую, разцвѣта, возрастанія, упадка и смерти. Психическіе элементы человѣчества всегда тверды, всегда постоянны и они ведутъ къ созданію—независимо другъ отъ друга—одинаковыхъ явленій. „И великое Божественное общество—Церковь Христова въ отношеніи къ внѣшнимъ формамъ не составляетъ исключенія изъ нихъ. Ея происхожденіе, дѣйствительно, не допускаетъ сравненія съ другими такими обществами; сѣмя, изъ котораго она выросла, божественное въ смыслѣ абсолютно единственнаго и не имѣющаго параллели; духъ, который одушевляетъ и руководитъ ею, совершенно различенъ по роду отъ того, который руководитъ другія общества; однако онъ образуетъ тѣ же самые элементы, какъ и другіе, и растетъ по тѣмъ же законамъ. Сѣрый лишай на стѣнѣ и самый роскошный продуктъ тропической растительности составлены изъ одной и той же протоплазмы и являются субъектами однихъ и тѣхъ же законовъ роста, хотя ихъ форма такъ очевидно различна“ [1]). Какъ мы уже замѣтили, на такую постановку вопроса намъ даютъ право аналогіи агапъ,—аналогіи, продолжающія существовать, начиная съ глубокой древности. Уже обращаясь къ семьѣ древности,—семьѣ соціальной, мы встрѣчаемъ общественныя трапезы. „Внѣшній характеръ, по которому мы узнаемъ соціальную семью, есть не единокровіе, а слѣдующій двойной фактъ: тотъ фактъ, что дичь, убитая совмѣстно, рыба, пойманная совмѣстно, домашнее животное, взрощенное совмѣстно, все и потребляется совмѣстно, и затѣмъ фактъ общности культа, связаннаго съ однимъ и тѣмъ же предкомъ. Эти двѣ черты слѣдуетъ хорошенько запомнить, такъ какъ онѣ объясняютъ намъ, почему касты, корпораціи,

[1]) Cheetham op. cit. 8—9 pp.

древніе города и т. п. придавали такое значеніе комменсализму, т. е. братскимъ и періодическимъ трапезамъ и выполненію похоронныхъ обрядовъ. Какъ бы ни мала была секта, собратья должны время отъ времени, въ дни извѣстныхъ годовщинъ, сходиться за общимъ столомъ, участвовать въ похоронахъ собратьевъ. Въ Алжирѣ два племени въ Оресѣ сливаются въ одно племя лишь съ того дня, когда ими совмѣстно была устроена на ихъ мусульманскомъ кладбищѣ похоронная трапеза въ день поминовенія умершихъ. Все это было бы трудно понять, не восходя къ домашнему началу этихъ группъ, хотя и не семейныхъ, но вынужденныхъ копировать обычаи семьи, чтобы образовать болѣе обширныя общества“ [1]) Фюстель де-Куланжъ также подтверждаетъ это: „главнымъ обрядомъ домашняго культа считалось принятіе пищи, что называлось—жертвоприношеніемъ... Главный обрядъ культа гражданской общины также состоялъ изъ подобнаго рода принятія пищи. Оно должно было совершаться сообща всѣми гражданами въ честь боговъ покровителей. Обычай этихъ общественныхъ столовъ былъ повсемѣстенъ въ Греціи; думали, что благосостояніе гражданской общины зависѣло отъ его исполненія. Въ Одиссеѣ мы находимъ описаніе одного изъ этихъ священныхъ пиршествъ; девять длинныхъ столовъ поставлены для Пилосскаго народа; за каждымъ изъ нихъ возсѣдало 500 гражданъ и на каждомъ столѣ было принесено богамъ въ жертву по девяти быковъ. Это пиршество... начинается и оканчивается возліяніями и молитвами (Одис. III, 5—9; 43—50; 339—341). Древній обычай общихъ столовъ былъ также и въ древнѣйшихъ аѳинскихъ преданіяхъ... Общественные столы были еще во время Ксенофонта...,—въ Аргосѣ, Спартѣ, городахъ Фингаліи, Наукратисѣ, Тенедосѣ. Въ Аѳинахъ жребій указывалъ людей, которые должны были участвовать въ общихъ обѣдахъ и законъ строго наказывалъ уклонявшихся отъ этого... Судя по тому, что происходило

[1]) Г. Тардъ. Соціальные этюды. СПБ. 1902. Стр. 180—181.

на этихъ обѣдахъ, въ нихъ легко признать религіозный обрядъ. Каждый участвующій имѣлъ на головѣ вѣнокъ..., былъ одѣтъ въ бѣлое платье. Обѣдъ начинался неизмѣнно молитвою и возліяніями, при чемъ пѣлись гимны. Свойства пищи и родъ вина, подлежащаго къ употребленію, указывались сборникомъ обрядовъ каждаго города... Обычай священныхъ пировъ былъ въ силѣ въ Италіи, какъ и въ Греціи. Аристотель говоритъ, что въ древности онъ существовалъ у народовъ, называвшихся энотрами, осками и авронами (Полит. VII, 9, 2—3). Виргилій два раза упоминаетъ объ немъ въ своей Энеидѣ; старый Латинъ принимаетъ пословъ Энея не у себя дома, но въ храмѣ „освященномъ религіею предковъ; тамъ совершаются священныя пиршества по закланіи жертвъ". Когда прибываетъ къ Эвандру, то застаетъ его творящимъ жертвоприношеніе; царь окруженъ своимъ народомъ; всѣ украшены вѣнками изъ цвѣтовъ и, возсѣдая за однимъ общимъ столомъ, воспѣваютъ гимнъ въ честь боговъ свое родины (Виргил. VII, 174 и слѣд.; VIII, 102—111; 283—305). Этотъ обычай укрѣпился въ Римѣ. Всегда существовало въ немъ особое зданіе, гдѣ представители курій вкушали сообща. Въ опредѣленные дни сенатъ творилъ въ Капитоліи священный обѣдъ. Во время торжественныхъ праздниковъ столы разставлялись на улицахъ и весь народъ садился за нихъ. Вначалѣ этими обѣдами завѣдывали главные жрецы; потомъ эту обязанность возложили на особыхъ жрецовъ, называвшихся epulones (Цицеронъ—De oratore III, 19; Pro munera, 36). Эти древніе обычаи даютъ намъ понятіе о той тѣсной связи, которая соединяла между собою всѣхъ членовъ одной гражданской общины. Человѣческое общежитіе было основано на религіи; его символомъ былъ общій столъ. Надо представить себѣ одно изъ небольшихъ первичныхъ обществъ, собранное или все, или по крайней мѣрѣ—въ лицѣ семейныхъ вождей, за однимъ общимъ столомъ; всѣ одѣты въ бѣломъ и на головѣ у каждаго вѣнокъ; всѣ сообща творятъ возліянія, читаютъ общую молитву, поютъ

одни и тѣже гимны, вкушаютъ одну и туже пищу...; среди нихъ присутствуютъ ихъ предки и боги—покровители раздѣляютъ съ ними обѣдъ. Отсюда беретъ свое начало тѣсная духовная связь между членами общества..." [1]).

Переходимъ къ семитамъ. У евреевъ издавна существовалъ обычай устраивать общественныя трапезы въ соединеніи съ жертвоприношеніемъ. „Среди нихъ не было священной трапезы, имѣющей въ виду почитателей, если не была принесена жертва" и, наоборотъ, „жертвы не были приносимы безъ гостей" [2]). Въ книгѣ Бытія мы читаемъ: „и закололъ Іаковъ жертву на горѣ и позвалъ родственниковъ своихъ (ѣсть хлѣбъ): и они ѣли (и пили) и ночевали на горѣ" [3]). Въ первой книгѣ Царствъ Самуилъ представляется предсѣдателемъ такого жертвеннаго торжества: Саулъ отыскивая Самуила, справляется о немъ у дѣвицъ, вышедшихъ черпать воду, и получаетъ отвѣтъ: „вотъ, онъ впереди тебя; только поспѣшай, ибо онъ сегодня пришелъ въ городъ, потому что сегодня у народа жертвоприношеніе на высотѣ; когда придете въ городъ, застанете его, пока онъ еще не пошелъ на ту высоту, на обѣдъ; ибо народъ не начнетъ ѣсть, доколѣ онъ не придетъ; потому что онъ благословитъ жертву, и послѣ того станутъ ѣсть званные; и такъ ступайте, теперь еще застанете его" [4]). „Когда Давидъ окончилъ приношеніе всесожженій и жертвъ мирныхъ, то благословилъ онъ народъ именемъ Господа Саваоѳа; и роздалъ всему народу, всему множеству Израильтянъ (отъ Дана даже до Вирсавіи), какъ мужчинамъ, такъ и женщинамъ, по одному хлѣбу и по куску жаренаго мяса и по одной лепешкѣ каждому" [5]). Подобныя религіозныя пиршества имѣли

---

[1]) Op. cit. 140 и прим. 3-е; 141—143 стр.

[2]) Robertson Smith-Lectures on the religion of the Semites London. 1901. 223. 254 pp.

[3]) Быт. 31, 54.

[4]) 9, 12—13 ср 20, 6.

[5]) 2 Цар. 6, 19 ср. 15, 12; Неем. 8, 10; Іезек. 39, 17—20; Амоса 4, 5.

крѣпкую связь въ Ветхомъ Завѣтѣ не только съ религіозными [1]), но и семейными праздниками. Такъ, пиръ устраивался при отнятіи ребенка отъ груди матери [2]). при заключеніи брака [3]), по случаю свиданія съ другомъ или симпатичнымъ лицомъ [4]). Обычай жертвенныхъ трапезъ получилъ свою санкцію и отъ закона Моисеева,—и не только въ соединеніи съ пасхальнымъ агнцемъ, но и десятиной и приношеніемъ ко алтарю начатка плодовъ [5]). Вообще, „въ древнемъ Израилѣ всякое убіеніе было жертвой и человѣкъ никогда не могъ вкушать говядину или баранину, кромѣ какъ въ религіозномъ актѣ... Когда каждое мѣстное общество имѣло свою собственную высоту, было правиломъ, чтобы всякое животное, убиваемое въ пищу, представлялось къ алтарю, и каждая трапеза, къ которой готовилось мясо, имѣла характеръ сакрифиціальнаго торжества. Когда человѣкъ обыкновенно питался хлѣбомъ, плодами и молокомъ, и ѣлъ мясо только въ праздничные и святые дни, это правило, пока существовало домашнее святилище, могло легко соблюдаться. Но когда не стало алтаря, кромѣ Іерусалимскаго, тожество закланія и жертвы не могло быть сохранено долѣе и, согласно постановленію Второзаконія, было дозволено человѣку убивать и вкушать домашнихъ животныхъ вездѣ, заботясь только о томъ, чтобы кровь... проливалась на землю“... Но „религіозное торжество необходимо включало убіеніе жертвы“ [6]). Нужно замѣтить, что „радостность была отличительной чертой семитическихъ религій, мрачный оттѣнокъ онѣ пріобрѣтали только въ экстраординарныя времена національныхъ бѣдствій или подъ впечатлѣніемъ угнетающаго деспотизма“ [7]). Эти трапезы, собственно—участіе въ нихъ,—накладывали извѣстныя обя-

---

[1]) Тов. 2, 1—2.
[2]) Быт. 21, 8.
[3]) Суд. 14, 10: 8, 19.
[4]) Быт. 24, 11. 33.
[5]) Второзак. 16, 7. 11.
[6]) Smith. 241. 238. 242 pp
[7]) 262 p.

занности на тѣхъ, кто ѣлъ и пилъ вмѣстѣ. „Этическое значеніе, которое, такимъ образомъ, принадлежитъ жертвенной трапезѣ, разсматриваемой какъ соціальный актъ, получаетъ особенную выразительность отъ извѣстныхъ древнихъ обычаевъ и идей, связанныхъ со вкушеніемъ и питьемъ. Согласно древнимъ идеямъ, тѣ, кто ѣлъ и пилъ вмѣстѣ, уже этимъ дѣйствительнымъ актомъ взаимно обязывался союзомъ дружества и взаимопомощи. Отсюда, когда мы находимъ, что въ древнихъ религіяхъ всѣ обычныя функціи почитанія слагались въ жертвенный обѣдъ и что обыкновенныя сношенія между богами и людьми не имѣли другой формы, мы должны вспомнить, что актъ совмѣстнаго вкушенія и питія есть торжественное и принятое выраженіе того факта, что всѣ участники трапезы—братья и сестры и что обязанности товарищества и братства implicite признавались въ этомъ общественномъ актѣ“ [1]). Для полнаго освѣщенія дѣла—„должно помнить, что вся древняя (античная) мораль есть дѣло соціальнаго обычая и обычнаго права и что въ большинствѣ примитивныхъ формъ древней жизни сила обычая такъ сурова, что едва ли существовалъ какой-нибудь средній путь между жизнью, идеально идущей по требованіямъ соціальныхъ обязанностей и отклоненіемъ ея въ сторону, кромѣ казни со стороны гражданской и религіозной общины“ [2]).

Наконецъ, общественныя трапезы съ религіознымъ характеромъ отмѣчаются путешественниками и этнографами у алгонкиновъ, мандановъ, перуанцевъ, сибирскихъ тунгузовъ и бурятъ, сѣверо-американскихъ индѣйцевъ, жителей острова Сервати, племенъ сѣверной Индіи, жителей Мадагаскара, гвинейскихъ негровъ, монголовъ [3]) и въ Южной Аравіи [4]). Вообще,

---

[1]) ibid. 265 p. ср. 269—271.

[2]) 256 p.

[3]) Тэйлоръ. Первобытная религія т. II. СПБ. 1897. Стр. 413. 416. 421—422. 425—426.

[4]) Smith op. cit p. 247.

„въ древнихъ религіяхъ на обѣдъ смотрѣли, какъ на благочестивое дѣло“ [1]).

Такимъ образомъ, предъ нами на фонѣ всемірной исторіи ясно вырисовывается общечеловѣческая концепція жертвенной религіозной трапезы. Мы убѣждаемся, что эта трапеза—какъ бы то ни было—является выраженіемъ и орудіемъ тѣсной взаимной связи. Но гдѣ взаимная связь тѣснѣе, какъ не въ христіанствѣ? И здѣсь мы видимъ трапезу, которая замыкается, какъ высшимъ своимъ пунктомъ таинствомъ евхаристіи. Такъ усиливается аналогія прежде данная. Несомнѣнно, агапы стоятъ выше всѣхъ этихъ трапезъ, но форма ихъ одинакова. Остается признать, что здѣсь имѣетъ свое значеніе и силу общій психическій законъ, разнообразно проявляющійся, подобно тому, какъ въ матеріальной природѣ одинъ и тотъ же законъ тяготѣнія заставляетъ подниматься воздушный шаръ и падать камень.

## III-я ГЛАВА.

Агапы существовали въ Церкви. Церковь жила въ Имперіи. Какова же внѣшняя исторія агапъ? То есть, какъ къ нимъ относилось законодательство Имперіи? При современномъ положеніи римской эпиграфики, какъ главнаго историческаго источника по этому вопросу, — лишь при надеждѣ на открытіе новыхъ латинскихъ надписей въ болѣе счастливомъ будущемъ [2]),—нѣтъ возможности вполнѣ точно опредѣлить, какъ сильно агапы затрогивались законодательствомъ Имперіи и въ какомъ направленіи оно вліяло на нихъ. Тѣмъ не менѣе отношеніе законодательства къ языческимъ ассоціаціямъ можетъ пролить нѣкоторый свѣтъ и на его отношеніе къ христіанскимъ агапамъ. Надѣяться на это даетъ право сходство ассоціацій съ организаціей Церкви. Несомнѣнно, что Церковь была организованнымъ обществомъ. За это

[1]) Буасье. Рим. рел. 550 стр.

[2]) Liebenam op. cit. S. IV. ср. 162. 266; Mommsen op. cit. 128 p.

достаточно сильно говоритъ то единство вѣрующихъ принципіальнаго характера, которое такъ ясно изображаютъ и на которомъ такъ сильно настаиваютъ Новозавѣтныя Писанія. За то, что Церковь была вполнѣ оформленнымъ обществомъ говорятъ тѣ учрежденія, которыя предполагаютъ собою коллективную дѣятельность, какъ-то: богослужебныя собранія, евхаристія, агапы, взаимная матеріальная поддержка. И за это же говорятъ такіе дары харизматическаго характера и происхожденія, какъ *διακονεία ἀντιλήψεις* и *κυβερνήσεις* [1]). И для Ерма Церковь представляется совершеннымъ организмомъ подъ образомъ старой женщины, которую онъ ошибочно принялъ за сивиллу [2]). Какъ нами уже было выяснено, вдохновляющимъ, направляющимъ и организующимъ принципомъ была здѣсь любовь ко Христу-Богу и другъ къ другу. Какова была эта организація,—Новый Завѣтъ о томъ ничего ясно не говоритъ. Это обстоятельство, повидимому, даетъ понять, что организація Церкви не была чѣмъ нибудь новымъ: ея образецъ, съ котораго она взята, лежитъ предъ глазами ея членовъ—недалеко. Что это положеніе дѣла вполнѣ допустимо, за это говорятъ тѣ законы человѣчества, о которыхъ была рѣчь въ предшествующей главѣ и которымъ Церковь, какъ общество прежде всего людей, въ извѣстныхъ отношеніяхъ подчинилась. Здѣсь мы встрѣчаемъ законъ исторической послѣдовательности, въ силу котораго исторія не дѣлаетъ скачковъ. Вотъ почему въ отношеніи къ внѣшней — человѣческой сторонѣ Церкви христіанство дѣйствовало, не реализуя своихъ творческихъ силъ: если можно такъ выразиться, на этой линіи жизни Церкви процессъ ея осуществленія носилъ только формативный характеръ при существованіи уже данной матеріи. Нужно поимѣть въ виду и то, что, быть можетъ, здѣсь имѣлъ не маловажное значеніе и хиліастическій оттѣнокъ перво-христіанства, который ждалъ наступленія въ самомъ непро-

---

1) 1 Кор. 12, 28 ср. Ramsay op. cit. 362 p.
2) Видѣн. II, 4.

должительно-скоромъ времени новаго неба и новой земли и потому не позволилъ христіанамъ серьезно заняться именно внѣшне-матеріальной стороной своей жизни. Для насъ совершенно излишне входить въ подробное разсмотрѣніе вопроса о томъ, какъ была организована Церковь, какая внѣшняя формы была присуща ей: это выходитъ за рамки нашей работы. Нужно сказать, что по этому вопросу мнѣнія ученыхъ раздѣляются: одни, какъ Heinrici [1]), думаютъ что Церковь приняла форму религіозной коллегіи, другіе, какъ Augusti, что она воплотилась въ формы синагоги [2]). Мы уже видѣли, что іудейскія синагоги трактовались римскимъ правительствомъ,—въ частности—Юліемъ Цезаремъ, какъ θίασοι [3]). Вотъ почему для нашей задачи безразлично то или другое рѣшеніе вопроса: въ томъ и другомъ случаѣ христіанская Церковь, а, слѣдовательно, и агапы, стояла въ одинаковомъ положеніи съ своей внѣшней стороны къ законодательству Имперіи. Но, кажется, язычники смотрѣли на христіанскія общины, какъ на ассоціаціи религіознаго характера. Замкнутость христіанскихъ богослужебныхъ собраній, все болѣе и болѣе развивавшаяся параллельно развитію disciplinae arcanae и катехуменату, могла давать поводъ разсматривать Церковь какъ одну изъ многочисленныхъ мистеріальныхъ тіазъ. По крайней мѣрѣ, Лукіанъ, разсказывая о Перегринѣ, передаетъ, что онъ „скоро самъ сталъ—θιασάρχης, προφήτης, συναγωγεύς“,—Цельсъ говоритъ о христіанахъ какъ объ ἴδιοι θιασῶται Іисуса, [4])—христіане въ глазахъ Цецилія „люди жалкой, недозволенной и презрѣнной секты“ (homines deploratae

---

[1]) Heinrici. Zur Geschichte der Anfänge paulinischer Gemeindem in Zeitschrift fur wissenschatiche Theologie. 1887. Henrici. Zum genossenschaftlichen Charcter der paulinischen Christengemeinden in Theologische Studien und Kritiken. Iahrgang 1881. Erstes Theil. 1 Band.

2) Augusti. Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie. Leipzig. 1821. Band 4. Ss. 99. 108—109.

[3]) Іосифъ. Antiqu. Iud. XIV, 10, 8, см. выше.

[4]) Оригенъ—Прот. Цельса. III, 22.

inlicitae ac desperatae factionis) [1]). И сами христіане, сообразно историческимъ обстоятельствамъ, иногда, повидимому, желали подвести свою общину подъ категорію collegia tenuiorum. Въ этомъ убѣждаетъ насъ та техническая терминологія, которая употребляется Тертуліаномъ въ его Апологетикѣ въ приложеніи къ христіанской Церкви [2]). Къ такому воззрѣнію на Церковь вело правительство и существованіе агапъ,—общественныхъ трапезъ. И если Траянъ отнесся болѣе или менѣе индифферентно къ христіанамъ Виѳиніи, то только потому, что не видѣлъ въ нихъ членовъ haeteriae,—политическихъ клубовъ, которые очень часто имѣли у себя общественныя трапезы. Теперь,—установивъ тожество ассоціацій и христіанскихъ общинъ въ глазахъ римскаго правительства, мы переходимъ къ характеристикѣ его отношенія къ нимъ.

Почти съ самаго начала своего возникновенія ассоціаціи пользовались довольно широкой свободой и, повидимому, каждый изъ гражданъ могъ вполнѣ самостоятельно создать организованное общество. Однако эта свобода устройства практиковалась въ отношеніи къ той или другой ассоціаціи только до тѣхъ поръ, пока цѣль ея существованія не противорѣчила цѣлямъ государства. Каждое общество существовало свободно, пока уважало и подчинялось законамъ государства. Вотъ почему ассоціація всегда оставалась предметомъ неусыпно внимательнаго наблюденія со стороны кодифицированнаго законодательства Римской Имперіи. Уже 12 таблицъ, предостерегая, „чтобы никто не устраивалъ въ городѣ ночныхъ собраній“ и ссылаясь на законъ Габинія, назначаютъ устроившему такое собраніе смертную казнь, какъ уголовному преступнику [3]). Исторія свидѣтельствуетъ, что такія ограниченія не были безосновательнымъ явленіемъ. Дѣло въ томъ что часто общество съ

---

[1]) Мин. Фел. 8 гл.

[2]) с. 39. ср. Евсев. Ц. Ист. I, 3.

[3]) Duodecim tabulis cautum esse cognoscimus ne quis in urbe coetus nocturnos agitaret. Deinde Lege Gabinia promulgatum, qui coiciones ullas in urbe constavisset more majorum capitali supplicio multaretur...

невинными, повидимому, религіозными цѣлями въ дѣйствительности дѣлало ихъ покровомъ (praetextus) политическихъ и соціальныхъ тенденцій, которыя часто въ стремленіи реализоваться игнорировали высшій принципъ римскаго государства: salus publica-suprema lex est. Часто ассоціація—въ общемъ собраніи и такъ съ повышеннымъ настроеніемъ—дѣлалась жертвой и орудіемъ ловкой агитаціи честолюбивыхъ ораторовъ. И иногда—въ качествѣ аргументаціи недавно принятыхъ тезисовъ съ политическимъ содержаніемъ—ассоціація употребляла свои мускулы и кулаки, которые и развивали свою силу на улицахъ—при скопленіяхъ народа [1]). Ясное и доказательное свидѣтельство объ интенсивной политической дѣятельности, связанной и не брезговавшей подкупами, мы имѣемъ въ сохранившемся до насъ текстѣ lex Acilia repetundarum [2]). Такое настроеніе ассоціаціи, разъ оно точно выяснилось, немедленно вызывало ея закрытіе. Такъ указъ сената—senatus consultum, обыкновенно датируемый, быть можетъ, не вполнѣ точно, 690/64 годомъ, уничтожилъ цѣлую серію обществъ, наиболѣе сильно скомпрометтировавшую себя своимъ революціоннымъ поведеніемъ, — своею дѣятельностью adversus rem publicam [3]). Но насколько эти законы оставались только на словахъ и были безсильны, открывается изъ смѣлой попытки терроризовать Римъ и именно при помощи братствъ и ассоціацій, попытка знаменитаго въ исторіи римской анархіи—Клодія. Благодаря рѣшительности сената эта попытка не увѣнчалась успѣхомъ и ея результатомъ былъ lex Clodia de collegiis отъ 696/58 года, которымъ были уничтожены всѣ новоявленныя коллегіи—результатъ стараній Клодія—и въ первой очереди—compitalia [4]). Чрезъ нѣсколько лѣтъ въ 698/56 году—появился новый senatus consultum, которымъ граждане (decuriati), пускавшіе

---

[1]) Cicero, De domo sua ad pontifices 21, 54; Pro Sestio 15, 34.
[2]) Liebenam. S. 20; Кулаковскій 37 стр.
[3]) Liebenam Ss. 20—23; Кулаковскій 39 стр. и прим.
[4]) Liebenam S. 24.

въ ходъ для проведенія своихъ кандитатовъ подкупъ трибуновъ, обязывались расходиться подъ страхомъ быть привлеченными къ отвѣтственности на основаніи lex Plautia de vi [1]). Наконецъ, въ 699/55 году вышелъ lex Licinia, консула 55 года, направленный противъ участниковъ sodalitas [2]),—терминъ, который въ своемъ значеніи пережилъ эволюцію и обозначалъ теперь ассоціацію съ политическими цѣлями [3]) Діонъ Кассій о послѣднихъ двухъ законахъ замѣчаетъ, что они установили болѣе тяжкое наказаніе противъ тѣхъ, которые допускали decuratio [4]). Далѣе мы имѣемъ дѣло съ распоряженіями, касающимися ассоціацій, уже отдѣльныхъ стоявшихъ у кормила власти лицъ. Первый самодержавный правитель Рима—Юлій Цезарь послѣ того, какъ при помощи революціи достигъ желанныхъ результатовъ, сталъ относиться отрицательно какъ къ какой бы то ни было революціи, такъ и къ ея носителямъ,—свободнымъ ассоціаціямъ. Онъ по краткому, но многосодержательному извѣстію Свѣтонія — „уничтожилъ всѣ коллегіи, кромѣ древнихъ“ [5]). Этотъ законъ, извѣстный подъ именемъ lex Iulia, составилъ новую эру въ исторіи легализаціи римскихъ ассоціацій. Необходимымъ теперь условіемъ законнаго существованія было поставлено предварительное разрѣшеніе ихъ сенатомъ, при чемъ принималась въ серьезное вниманіе цѣль учрежденія, которая должна теперь строго гармонировать съ государственными цѣлями и потому быть безвредной. Эта политика Цезаря нашла себѣ вѣрнаго и послѣдовательнаго проводника въ лицѣ императора Октавія Августа. Августъ привелъ въ систему распоряженія Цезаря, далъ имъ устойчивый и постоянный характеръ и его собственная политика вылилась въ форму lex Iulia. Его главнымъ стремленіемъ было не допустить существованія такихъ союзовъ,

[1]) ibid. Ss. 25—26.
[2]) ibid. Ss. 26—27.
[3]) ibid. 165—167 Ss.
[4]) XXXIX, 37, 1.
[5]) Caes. 42.

которые, прикрываясь titulo collegii, преслѣдовали антигосударственныя цѣли [1]). Остались нетронутыми только collegia antiqua какъ іудейство [2]) и коллегіи legitima,—явно безвредныя, дозволенныя или сенатомъ, или императоромъ. Вполнѣ понятно, что такая внезапная заботливость правительства объ ассоціаціяхъ вытекала изъ характера всякой монархіи,—тѣмъ болѣе—римской. Здѣсь монархія, возникая на развалинахъ республиканскаго строя, естественно встрѣтила глухую оппозицію и сильное недовольство, и не только со стороны римской родовой аристократіи. Императорамъ нужно было обезопасить себя со стороны самаго взрывчатаго элемента, какой представляли собой свободныя объединенія. И вотъ мѣры такого характера заполняютъ собою кодифицированное законодательство, которое является лучшей иллюстраціей принципіальнаго отношенія эпохи императоровъ къ ассоціаціямъ. „Всѣмъ безъ исключенія воспрещается устраивать общества, коллегіи или что-нибудь подобное, потому что это запрещается и законами и указами сената и верховными постановленіями... [3]) „Верховными постановленіями предписывается правителямъ провинцій не терпѣть collegia sodalicia и не устраивать въ лагеряхъ военныхъ коллегій; но tenuioribus дозволяется вносить ежемѣсячный взносъ, однако пусть собираются только одинъ разъ въ мѣсяцъ, чтобы не собиралась подъ покровомъ этого рода недозволенная коллегія... Но по религіознымъ мотивамъ собираться не запрещается“ [4]). И во

---

[1]) Свѣтоній. Aug. 32: plurimae factiones titulo collegii novi ad nullius non facinoris societatem coibant: igitur... collegia praeter antiqua et legitima dissolvit.

[2]) Ios. Ant. Iud. XVI, 6, 2. ср XIV, 10, 8.

[3]) Dig. III, 4: Neque societas, neque collegium, neque hujusmodi corpus passim omnibus habere conceditur, nam et legibus et senatus consultis et principalibus constitutionibus ea res coêrcetur.

[4]) Dig. 47, 22: mandatis principalibus praecipitur praesidibus provinciarum, ne patiantur esse collegia sodalicia, neve milites collegia in castris habeant. Sed permittitur tenuioribus stipem menstruam conferre, dum tamen semel in mense coeant, ne sub praetextu ejus modi illicitum collegium coeat... Sed religionis causa coire non prohibentur...

всякомъ случаѣ, коллегія, не озаботившаяся заручиться для себя государственной санкціей, должна была постоянно чувствовать себя подъ Дамокловымъ мечемъ, готовымъ оборваться каждую секунду, такъ какъ было еще опредѣленіе: „коллегіи, если онѣ окажутся недозволенными, приказаніемъ и постановленіями и указами сената разрушаются“ [1]). И наоборотъ—дозволялись и, слѣдовательно, могли чувствовать себя свободно только такія коллегіи, которыя необхдимо вызывались къ жизни требованіями общественной пользы [2]). Замѣчателенъ также поворотъ въ отношеніяхъ императоровъ,—въ частности Августа,—къ иностраннымъ культамъ, которые поддерживались въ Римѣ религіозными коллегіями. Римляне,—какъ политеисты, отдавали дань уваженія богу каждой изъ завоеванныхъ ими страны. Для нихъ никогда не подлежала сомнѣнію истинность существованія того или другого бога: если когда они и сомнѣвались въ чемъ-нибудь по отношенію къ нему, то только въ достаточной силѣ, присущей ему. Конечно, возможно было, что богъ покаряемой страны сильнѣе бога римлянъ и это служило основаніемъ къ тому, чтобы прежде сраженія путемъ ритуальныхъ церемоній привлечь къ себѣ его, заставить его перебѣжать на сторону ихъ, такъ стремящихся къ захвату. Завоевывая страну, Римляне старались изъ опасенія вызвать гнѣвъ божества покоренной страны не разрушать храмовъ, посвященныхъ ему, они переносили его въ пантеонъ государственныхъ боговъ, искали въ немъ новаго покровителя и защитника и, если выселяли изъ города его населеніе, всегда оставляли нѣсколько семей для обычнаго поклоненія мѣстнымъ богамъ [3]). Такое отношеніе къ божествамъ иностраннаго происхожденія вызвало цѣлую массу союзовъ, которые своей спеціальной задачей ставили именно почитаніе

[1]) Dig. 47, 22, 3: collegia si qua fuerint illicita, mandatis et constitutionibus et senatus consultis dissolvuntur.

[2]) Dig. L, 6, 6: si... idcirco instituta sunt ut necessariam operam publicis utilitatibus exhiberent.

[3]) Подробнѣе о характ. рим. рел.—см. ниже.

того или иного божества [1]). Эти союзы въ республикѣ. какъ это можно и предугадывать, жили свободно. Если родовая аристократія и старалась нѣсколько ограничить ихъ, то всѣ эти попытки оставались безъ дѣйствія [2]). Августъ по политическимъ мотивамъ былъ особенно приверженъ къ національному культу. Принципъ отношенія къ иноземнымъ культамъ,—его политическая подпочва ясно выступаютъ изъ тѣхъ знаменитыхъ словъ, которыя Діонъ Кассій вкладываетъ въ уста Мецената, обращающагося къ Августу: „почитай божество во всемъ и вездѣ сообразно обычаямъ страны и принуждай другихъ къ почитанію. Презирай и наказывай сторонниковъ чуждыхъ обрядовъ не только изъ уваженія къ богамъ, но въ особенности потому, что тѣ, которые вводятъ новыя божества, распространяютъ чрезъ это чужестранные обычаи, а все это ведетъ къ заговорамъ, коалиціямъ, собраніямъ — къ вещамъ совершенно несогласнымъ съ монархіей... Пусть не будетъ свободныхъ маговъ, потому что подобные люди, смѣшавъ немного истины съ большимъ количествомъ лжи, могутъ подтолкнуть гражданъ къ возбужденію. Тоже самое слѣдуетъ сказать о многихъ изъ тѣхъ, которые называютъ себя философами,—берегись ихъ“ [3])... Руководясь этимъ указаніемъ, Августъ запретилъ совершеніе египетскихъ церемоній въ честь Изиды [4]) и разрушилъ храмъ внутри города въ честь Сераписа [5]). Вообще установлено, что онъ питалъ особенно сильное отвращеніе къ религіямъ восточнаго происхожденія [6]). Это отношеніе было пока личнымъ дѣломъ императоровъ, скорѣе — проявленіемъ инстинкта самосохраненія и

---

1) Перечень божеств. ассоціацій—см. выше—стр. 176.
2) Буасье—P. p. 279—280 стр.
3) Dio. Cass. LII, 36.
4) ibid. LIV, 6; LIII, 2.
5) ibid. LIII, 2.
6) Светон. Aug. 31, 63; Dio Cass. LII, 36. Однако запретительныя мѣры Августа касались только Рима; по отношенію къ провинціямъ онъ оказался болѣе терпимымъ и мудрымъ политикомъ. Ioc. De bell. Iud. V, 38; Phil. Leg. ad Cajum. 40.

только со времени Траяна, какъ это будетъ видно изъ дальнѣйшаго, оно стало системой, неуклонно проводившейся въ жизнь. Инстинктивный характеръ отрицательнаго отношенія къ ассоціаціямъ проявляется изъ тѣхъ противорѣчій, въ которыя иногда впадали различные императоры, руководимые своими природными склонностями. Напримѣръ, когда Тиверій наиболѣе сознательно отнесся, къ политикѣ Августа, Калигула сталъ ему на дорогѣ. Тиверій вообще высоко держалъ знамя государственнаго культа: самъ изучивъ хорошо всѣ детали обязанности жреца, онъ никакъ не хотѣлъ допустить даже малѣйшей перемѣны, какъ поворота въ сторону ослабленія культа [1]). Съ цѣлью привлечь къ его исполненію большее количество желающихъ, онъ постарался увеличить авторитетъ его носителей путемъ дарованія имъ нѣкоторыхъ преимуществъ [2]). Проводя свою точку зрѣнія до конца, онъ, ловко воспользовавшись успѣхомъ прозелитизма іудейства, принялъ серьезныя мѣры противъ какъ іудейской, такъ и вообще восточной пропаганды [3]). Калигула, его преемникъ, лишилъ силы всѣ его распоряженія [4]), хотя въ силу своей политической близорукости вездѣ старался ставить свои статуи: этой участи не избѣгли и синагоги въ Александріи и даже Іерусалимскій храмъ [5]). Клавдій подражалъ, повидимому, политикѣ Августа [6]). Съ величайшей строгостью онъ направился противъ гетерій [7]), запретилъ Іудеямъ собранія, при чемъ они были высланы изъ Италіи [8]). Неронъ, отдавшійся со всѣмъ пыломъ своей изломан-

---

1) Tac. Ann. II, 85.
2) ibid. IV, 16.
3) Светон. Тиверій. 36. Іосифъ—Ant. Iud. 18, 3, 4; Филонъ. in Flaccum, § 1; Leg. ad Cajum. § 24; Сенека. Ep. 113, 22; Hardy op. cit. 27—28 pp.
4) Dio Cass. LX, 6.
5) Евсев. Цер. Ист. II, 6.
6) Dio Cass. LIX, 28.
7) ibid. LX, 6.
8) Dio. LX, 6; Suet.-Claud. 25; P. Oros.-Hist. VII, 6; Евсев. II, 18; Ios.-Antiq. Iud. XIX, 5, 3; Дѣян. 18, 2.

ной натуры искусству, мало интересовался какъ ассоціаціями, такъ и чужеземными религіями. Его политика въ этомъ направленіи страдала странной непослѣдовательностью. Съ неумолимой строгостью дѣйствуя противъ іудеевъ и проявляя страшную жестокость въ отношеніи къ христіанамъ [1]), онъ самъ основываетъ collegia juvenum, членомъ которыхъ онъ стремится стать [2]). И онъ же въ 59 году подводитъ коллегіи Помпеи подъ lex Iulia, по чувству личной мести уничтожаетъ ихъ и изгоняетъ главныхъ руководителей этихъ ассоціацій [3]). О Домиціанѣ извѣстно, что онъ три раза чрезъ каждыя пять лѣтъ основывалъ коллегію для торжественнаго и блестящаго отправленія праздниковъ Юпитера Капитолійскаго и Минервы (Quinquatria Minervae [4]). Очень яркій и характерный свѣтъ на отношенія правительства эпохи императоровъ къ коллегіямъ бросаютъ распоряженія императора Траяна. Этотъ императоръ, великій человѣкъ и истый римлянинъ, весьма осторожно и съ большимъ подозрѣніемъ относился къ ассоціаціямъ. Для него объединеніе нѣсколькихъ гражданъ казалось очагомъ возмущенія, — революціи. Если онъ учредилъ въ Римѣ collegium pistorum и благосклонно отнесся къ collegium navium, — булочниковъ и корабельщиковъ, то къ этому его вынудили требованія общественной нужды. Въ другихъ случаяхъ у него трудно было испросить дозволеніе на открытіе коллегіи. Соглашаясь на ходатайство Плинія за Амизанцевъ, которые подали ему коллективную просьбу о дозволеніи имъ учредить общество взаимопомощи, Траянъ осторожно добавляетъ: „въ прочихъ государствахъ, которыя должны повиноваться нашему праву, подобнаго рода вещи должны быть запрещаемы [5]). И, дѣй-

1) Тац. Annal. XV, 44; Свет Nero. 16.

2) Mommsen op. cit. p. 83; о неспокойномъ характерѣ juvenum болѣе поздняго времени—Dig. XLVIII, 28, 3.

3) Тац. Ann. XIV. 17, Liebenam. S. 36.

4) Suet. Domic. 4.

5) In caeteris civitatibus, quae nostro jure obstrictae sunt, res hujus modi prohibenda est. Plinii. op. cit. pp. 395—396.

ствительно, онъ рѣшительно отказывается дать свое согласіе на открытіе въ Никомидіи collegia fabrorum,— общества изъ 150 плотниковъ, хотѣвшихъ соединиться съ цѣлью функціонировать въ качествѣ пожарной команды, — отказывается, не смотря на все ручательство за эту коллегію со стороны такого лица, какъ Плиній. „Не забудемъ", такъ мотивируетъ свой отказъ Траянъ,—„сколько разъ эта провинція и особенно этотъ городъ возмущались подобнаго рода обществами. Какое бы имя вы имъ не давали, съ какой бы цѣлью они ни устраивались, разъ собравшись, они скоро становятся гетеріями" [1]). Такимъ образомъ, дозволеніе коллегіи было выше административной компетенціи губернатора, но должно было исходить непосредственно отъ самого императора, или же—для сенатскихъ провинцій—отъ сената. И строгое наказаніе падало на голову преступавшихъ волю императора. „Тотъ, кто устроилъ противозаконную коллегію, подлежитъ одинаковому наказанію съ тѣми, кто нападаетъ съ оружіемъ въ рукахъ на общественныя мѣста или храмы" [2]), иначе говоря—устройство незаконныхъ коллегій, какъ преступленіе, подводилось подъ понятіе—crimen majestatis [3]). Адріанъ,—„этотъ грекъ на римскомъ престолѣ, соединившій въ себѣ наклонности настоящаго эллина со способностями истого римлянина",—„олицетвореніе современной ему грекоримской культуры" [4]), — былъ особенно въ первое время своего царствованія благосклоненъ къ ассоціаціямъ. Сознательно поставивъ себѣ задачу реставрировать античное искуство и внимательно относясь къ рабочимъ—реализаторамъ его идейныхъ цѣлей, онъ раздѣлилъ ихъ на компаніи, принявъ за образецъ дѣ-

---

[1]) Epist. X, 43 (34): quodcunque nomen ex quaecunque causa dederimus iis, qui in idem contracti fuerint... haeteriae aeque brevi fuerint. Plinii op. cit. p. 367.

[2]) Dig. XLVII, 22, 2: quisquis illicitum collegium usurpaverit, ea poena tenetur, qua tenetur qui hominibus armatis loca publica vel templa occupasse judicati sint.

[3]) Dig. XLVIII, 4, 1.

[4]) Корелинъ. Паденіе античнаго міросозерцанія. СПБ. 1895. 45 стр.

леніе солдатъ [1]). Гуманный вообще, онъ даровалъ право иммунитета нѣкоторымъ изъ ассоціацій корабельщиковъ [2]), имѣвшихъ отношеніе къ грандіозному и важному въ государственномъ отношеніи дѣлу снабженія столицы хлѣбомъ. Городскимъ коллегіямъ самихъ хлѣбниковъ (collegium pistorum) онъ дозволилъ снять съ себя обязанности опеки, если онѣ были приняты раньше кѣмъ-либо изъ членовъ до вступленія въ коллегію [3]). Можно думать, что при немъ получили нѣкоторыя привиллегіи и collegia tenuiorum. Думать это позволяетъ сравненіе текстовъ Дигестъ и надписи Ланувіума 133 года. Тогда какъ Дигесты постановляютъ: „дозволяется tenuioribus вносить ежемѣсячный взносъ, однако пусть собираются только однажды въ мѣсяцъ“ [4]), указанная надпись читается: „тѣмъ пусть будетъ дозволено сходиться, собираться и устраивать коллегію. Тѣ, кто желаетъ дѣлать ежемѣсячный взносъ на похороны, пусть собираются въ коллегіи для совѣщаній, гдѣ хоронить мертвыхъ“ [5]). Антонинъ Пій, стремясь подчинить коллегіи государственному контролю, съ широкою терпимостью относился къ нимъ. Онъ самъ въ 144 году основалъ corpus pistorum [6]) и дозволилъ въ Гиспалѣ collegium centonarium [7]). При немъ впервые проявилась тенденція правительства обратить коллегіи на службу и на пользу государства. Въ этихъ видахъ онъ постарался защитить коллегіи отъ такихъ членовъ, которые, пользуясь извѣстными правами и преимуществами, какъ члены, на самомъ дѣлѣ составляли для ассоціаціи только тягостную обузу; въ привилегированную кол-

[1]) Liebenam. S. 41.
[2]) Dig. L. 6, 6.
[3]) Fragm. Vat. § 235. ср. Dig. XXVII, 1, 46.
[4]) Dig. 47, 22—см. выше.
[5]) Quibus coire, convenire, collegiumque habere liceat. Qui stipem menstruam conferre volent in funera, ii in collegia coeant conferendi causa unde defuncti sepeliantur.—Keating. 189 p.; Ренанъ т. XII, 26 стр. и Momssen op. cit. 81—82 pp. въ нѣсколько измѣненномъ видѣ.
[6]) C. I. L. VI—1002.
[7]) Liebenam S. 43.

легію теперь по закону могли вступать люди извѣстнаго возраста и удовлетворяющіе опредѣленнымъ требованіямъ со стороны физическаго здоровья. Таже тенденція характеризуетъ правленіе Марка Аврелія, правленіе, имѣвшее громаднѣйшее значеніе для развитія ассоціацій. Этимъ государемъ были дарованы правовымъ коллегіямъ (collegia licita) значительныя юридическія права, въ составъ которыхъ прежде всего входитъ право отпуска рабовъ на свободу (potestas manumittendi [1]) и право имѣть представительство въ лицѣ легата [2]). Желая увеличить производительную и полезную для государства дѣятельность коллегій, Маркъ Аврелій, повидимому, также дѣлалъ предписанія, касающіяся условій вступленія въ то или другое общество. По крайней мѣрѣ, онъ возобновилъ давно существовавшее и давно забытое постановленіе, по которому дозволялось быть членомъ только одной коллегіи. „Не позволительно входить въ болѣе, чѣмъ одну дозволенную коллегію, какъ это постановлено и божественными братьями; и если кто нашелся бы членомъ двухъ, предписывается тому избрать такую, въ какой остаться ему болѣе желательно“ [3]). И онъ же уже въ соправленіи съ Коммодомъ издалъ рескриптъ между 176—180 годами, которымъ распространилъ свободу отъ обязанностей опекунства и на mensores frumentarii [4]). Правленіе Септимія Севера имѣетъ большое значеніе для ассоціацій потому, что онъ разрѣшилъ учреждать collegia tenuiorum, не только въ Римѣ, который широко пользовался этимъ правомъ и до сего времени, но и въ Италіи и провинціяхъ [5]). Однако въ отношеніи къ членамъ collegia

[1]) Dig. XL, 3, 1: Divus Marcus omnibus collegiis coeundi jus est, dedit potestatem manumittendi.

[2]) Dig. XXXIV, 5, 20.

[3]) Dig. XLVII, 22, 12: non licet autem amplius quam unum collegium licitum habere, ut est constitum et a divis fratribus: et si quis duobus fuerit, rescriptum est eligere eum oportere, in quo magis esse velit.

[4]) Dig. XXVII, 1, 26.

[5]) Dig. XLVII, 22, 1: quod non tantum in urbe, sed in Italia et in provinciis locum habere divus quoque Severus resripsit.

illicita онъ принужденъ былъ обстоятельствами прибавить къ прежнимъ постановленіямъ: „тѣ же, о которыхъ передаютъ, что они составляютъ недозволенную коллегію, должны быть обвиняемы у префекта города“ [1]). Каракалла, понимая всю пользу, приносимую ассоціаціями—особенно ремесленными и торгово-промышленными — далъ множеству коллегій какъ право иммунитета, такъ и свободу отъ опекунства и—этимъ самымъ продолжилъ дѣло, начатое Септиміемъ Северомъ [2]). Кромѣ того, при немъ съ принятіемъ всѣхъ подданныхъ Имперіи въ римское гражданство, послѣдніе получили право свободно организовать общества, что и послужило причиной еще большаго распространенія и безъ того живучихъ ассоціацій. Александръ Северъ, преемникъ Геліогабала, издалъ декретъ, содержаніе котораго составило эпоху въ исторіи римскихъ колегій. Этимъ декретомъ „онъ давалъ оффиціальное существованіе... коллегіямъ всѣхъ искусствъ и ремеслъ, разрѣшалъ имъ имѣть защитника и постановилъ, какіе судьи должны были судить ихъ за каждый проступокъ“ [3]). Замѣчательный изслѣдователь римскихъ ассоціацій.—Г. Либенамъ, еще въ своемъ трудѣ ни кѣмъ не превзойденный, думаетъ, что Александръ Северъ этимъ распоряженіемъ лишь увѣнчалъ отношеніе къ коллегіямъ своихъ предшественниковъ по престолу, — что онъ вывелъ слѣдствіе изъ тѣхъ посылокъ, которыя уже были даны ему [4]). И основаніемъ его политики, какъ и политики болѣе ранняго времени, было желаніе привлечь коллегіи къ служенію обществу и государству. Послѣ этого императора—до Константина Ве-

---

[1]) Dig. I, 12, 1, 14: eos etiam qui illicitum collegium coisse dicantur apud praefectum urbis accusandos. Liebenam S. 46.

[2]) Liebenam Ss. 47—48.

[3]) Лампридій. Vita Alex. Sev. 33 c. „corpora omnium constituit vinarium, cupinariorum (versio: lupinariorum), caligariorum et omnina (vel-omnino) omnium artium, atque (vel-idemque) ex sese defensoris (vel-defensores) dedit, et jussit qui, ad quos, judices pertinerent (vel-pertineret).

[4]) Liebenam S. 49

ликаго мы не встрѣчаемъ — особенно важныхъ постановленій, касающихся коллегій. Слѣдуетъ отмѣтить лишь все туже общую тенденцію правительства подвести ихъ подъ всесторонній контроль государственной власти, сдѣлать изъ нихъ такіе органы, такое компактное цѣлое, которое позволило бы облегчить управленіе [1]). Этой цѣли государство, не стѣсняясь иногда суровыми юридическими актами, главнымъ образомъ достигало чрезъ уравненіе членовъ коллегій въ правахъ и преимуществахъ, чрезъ дарованіе имъ иммунитета и—въ первой линіи—чрезъ освобожденіе ихъ отъ выполненія ассенизаціонныхъ и неопрятныхъ повинностей—sordida munera [2]). Наконецъ, почти одновременно съ Миланскимъ эдиктомъ 315 года, составившимъ поворотный пунктъ въ исторіи христіанства и доставившимъ Церкви господствующее положеніе, Константинъ издалъ указъ, которымъ предписывалось объединеніе ассоціацій — dendrophori съ centonarii и fabri—для той цѣли, чтобы служить соединенными силами государству въ качествѣ пожарной команды [3]).

Этотъ очеркъ римскаго законодательства въ его отношеніи къ коллегіямъ имѣетъ по выясненнымъ причинамъ значеніе и для агапъ христіанской Церкви: насколько по его показаніямъ можно судить, императоры всегда, начиная съ Августа и кончая Константиномъ, относились къ ассоціаціямъ недовѣрчиво. Стремленіе прояснить цѣль коллегіи свѣтомъ строгаго законодательства, уяснить себѣ ея тенденціи красною нитью проходитъ по всей внѣшней исторіи коллегій. Нужно для выясненія настоящаго положенія вещей сказать, что строгіе законы, грозно и вѣско звучащіе на бумагѣ или въ далекомъ отъ жизни кодексѣ, очень часто оставались безъ дѣйствія на практикѣ. Не смотря на всѣ старанія римскаго правительства, лишь небольшая

---

[1]) ibid. S. 50.

[2]) Cod. Theodos XI, 16, 18; Cod. Iust. X, 48, 12. Cod. Theodos XIII, 4, 2—указаніе относится къ 337 году.

[3]) Cod. Theod. XIV, 8, 1.

часть коллегій становилась терпимой въ глазахъ законовъ, licita—въ очахъ правительства. Тѣ живучія побудительныя причины, которыя создали всю массу союзовъ и объединеній, были слишкомъ сильны, чтобы бояться часто несправедливо строгихъ законовъ [1]) „...Угрозы были безсильны. Замѣчательно", говоритъ Буасье,—„что коллегіи гораздо больше размножились при имперіи, когда съ ними обходились такъ строго, нежели при республикѣ, когда имъ предоставляли свободу. Въ то самое время, когда юрисконсультъ Гаій (Гай), истолкователь оффиціальнаго ученія, говорилъ: „существуетъ очень мало причинъ, по которымъ можно было бы дозволить эти ассоціаціи" [2]), онѣ наполняли Римъ, прокрадывались въ самые маленькіе городки, проникали въ лагери, откуда ихъ всего болѣе старались изгнать и покрывали собой богатѣйшія провинціи. Законы о нихъ, какъ видно, очень мало уважались, такъ какъ они сталкивались съ неудержимою потребностію, овладѣвшею въ то время всѣми классами общества, ихъ приходилось постоянно возобновлять... Власть... закрывала глаза и предоставляла дѣло самому себѣ" [3]). Это повело къ тому, что существовала масса недозволенныхъ коллегій, существовала до перваго столкновенія съ правительствомъ, послѣ чего — чрезъ нѣкоторое время снова возрождалась, какъ фениксъ изъ пепла. Такое положеніе дѣла уже само за себя говоритъ, что агапы христіанской Церкви жили болѣе или менѣе благополучно.

На первыхъ порахъ своей исторической жизни агапы несомнѣнно чувствовали себя свободно,—несомнѣнно потому, что христіанство, какъ религія, исторически родившаяся изъ нѣдръ іудейства,—для людей постороннихъ, какимъ было римское правительство, представлялось лишь фракціей іудейства,

[1]) Напр. plin. Epist. X, 42; C. I. L. II, 1167—гдѣ точно обозначено количество членовъ изъ-за боязни, что коллегія сдѣлается опасной для правительства.

[2]) Dig. III, 4, 1.

[3]) Буасье. Р. религ. 526—527 стр.

не болѣе, какъ одной изъ многочисленныхъ іудейскихъ сектъ [1]). Но іудейство, какъ мы могли видѣть, занимало въ государствѣ оффиціальное мѣсто,—мѣсто почти religionis licitae и это положеніе, не смотря на временныя перемѣны къ худшему (при Клавдіи, напр. [2]), всегда оставалось равнымъ самому себѣ. Отличіе, доходящее до противоположности, христіанства отъ іудейства стало въ глазахъ римскаго правительства совершившимся и вполнѣ очевиднымъ фактомъ только въ началѣ 2-го столѣтія [3]). Проф. Рамзай выражаетъ мысль, что Апостолъ Павелъ сразу воспринялъ христіанство, какъ религію съ характеромъ универсальности, предѣлы которой для него должны граничить съ предѣлами всемірной римской монархіи и что подъ воздѣйствіемъ этой идеи онъ выбралъ для своихъ миссіонерскихъ путешествій города—центры не только греческой цивилизаціи, но и римской государственной организаціи и управленія, торговли и общественной жизни,—въ планъ, намѣченый имъ для путешествія вошли Ефесъ, Аѳины, Коринѳъ, Ѳессалоники, Филиппы [4]). Уже въ силу этого равнодушному скептическому отношенію правительства къ христіанству болѣе не оставалось мѣста и его мѣсто заняла болѣе или менѣе опредѣленная политика, которая обусловливалась характеромъ римской религіи, римскаго государства. Это требуетъ разъясненія.

Римская религія была прежде всего религіей національной и государственной. „Римская государственная религія не имѣла въ себѣ задатковъ къ самостоятельной жизни помимо государства, потому что у ней не было задачи отличной отъ задачи государства, задачи подобной той, какую имѣетъ христіан-

---

[1]) Дѣян. 18, 14—15; 24, 1—27; 25, 19; 21, 38; 26, 29. Слова Свѣтонія: judaeos impulsore Christo assidue tumultantes Roma expulsit (Claud. 25) наводятъ на мысль, что споры и гоненія іудеевъ на христіанъ въ глазахъ правительства были не чѣмъ инымъ, какъ только іудейскими безпорядками.

[2]) Hardy 25—28 p.

[3]) Hardy 41 p.

[4]) Ramsay op. cit. pp. 56, 57, 147.

ская религія. Римская государственная религія была назначена для того, чтобы оберегать матеріальные интересы государства“ [1]). Ея главной и первой заботой было не почитаніе боговъ, но благосостояніе государства, необходимой логической и метафизической предпосылкой котораго являлось благожелательство боговъ. По древнимъ вѣрованіямъ, государство не можетъ обойтись безъ боговъ—покровителей. Но это покровительство не могло быть безпричиннымъ: оно необходимо предполагало извѣстную взаимность со стороны покровителей. Вотъ почему обязанность хранить и уважать государственную религію,—другими словами—поддерживать миръ съ богами (pax deum),—была непремѣннымъ долгомъ каждаго добраго гражданина,—болѣе необходимымъ, болѣе доказательнымъ проявленіемъ патріотизма, чѣмъ, напримѣръ, служба въ арміи, или—взносъ податей. Въ самомъ дѣлѣ, грѣхъ одного протестанта могъ явиться причиной гнѣва заподозрѣннаго въ своей святости бога на все государство. Это положеніе дѣла выдвигало на первый планъ въ кругѣ заботъ государственной власти строгое наблюденіе за сохраненіемъ національно-государственной религіи. Однако узость этой религіи въ силу жизненныхъ обстоятельствъ не могла сохранить своего status quo. Выполняя свою историческую миссію, Римъ — путемъ ли побѣдъ, путемъ ли вновь завязавшихся торговыхъ сношеній—вынужденъ былъ постоянно сталкиваться съ иноземцами и ихъ богами,—богами, которые властно требовали къ себѣ вниманія. Какъ уже было отмѣчено, для древняго римлянина не было ложныхъ, боговъ: всѣ боги равны въ смыслѣ существованія и могли различаться только относительной силой и могуществомъ. Отсюда пріобрѣсти благосклонность лишняго—чужого бога (одного изъ sacra peregrina)—значило увеличить силу и мощь своего государства. Наоборотъ, игнорировать бога завоеваннаго города или покореннаго народа было вѣрнымъ путемъ получить себѣ отъ него неминуемую

[1]) Бердниковъ, op. cit. 212 ср. 215—217 стр.

непріятность. „Каждое государство имѣетъ свою религію, а мы—свою“, говоритъ Цицеронъ, выражая общее мнѣніе римлянъ [1]). И это было живой причиной стараній государства привлечь и чужихъ боговъ на свою сторону. Первымъ средствомъ такой политики были дипломатическіе переговоры съ богомъ—покровителемъ осаждаемаго города. „Римляне старались склонить его на свою сторону посредствомъ особой молитвенной формулы — evocatio. Въ этой молитвѣ они просили бога покровителя измѣнить покровительствуемому городу, оставить его храмы, жертвы и все прочее, навести на горожанъ страхъ и смятеніе, полюбить Римлянъ, даровать имъ побѣду и перейти въ Римъ, его храмы, къ его жертвоприношеніямъ. За эту услугу предводитель войска давалъ ему обѣтъ—построить ему храмъ и учредить игры. Въ этихъ случаяхъ добровольной сдачи побѣдители относились къ богамъ съ гораздо большимъ почетомъ“ [2]). Этимъ путемъ римская религія—политеистическая и уже въ принципѣ широкая по объему,—не измѣняясь по существу, разросталась въ ширь. Communicatio sacrorum, „теокразія,—какъ результатъ постепеннаго объединенія античнаго міра подъ властію Рима“ [3]), шло быстрымъ и вѣрнымъ путемъ [4]). И на долю административной власти оставалось только—включать новыхъ боговъ въ римскій пантеонъ и этимъ актомъ подводить ихъ культъ подъ общій надзоръ римскихъ понтифексовъ въ качествѣ sacra populi Romani. Сначала для этого требовалось разрѣшеніе сената, но потомъ практическая жизнь взяла верхъ, какъ это всегда бываетъ, надъ юридическими требованіями и въ концѣ концовъ были терпимы государствомъ даже такіе боги, которые не были „засвидѣтельствованы сенатомъ или государствомъ“ [5]). Этимъ путемъ Римъ сдѣлался не

---

[1]) Sua cuique civitate religio est, nostra-nobis—Pro Flacco II, 8.
[2]) Бердниковъ 29 ср. 157; Буасье. Рим. рел. 271—273.
[3]) Корелинъ op. cit. 27—28.
[4]) Hardy pp. 6—7.
[5]) Tertul. Apol. 4: существовалъ старый законъ, запрещавшій вводить какое-либо божество безъ разрѣшенія сената (nisi in senatu

только политическимъ, но и религіознымъ центромъ вселенной того времени, универсальнымъ святилищемъ и еще до-христіанское время получилъ названіе „святого города", „sacrosancta civitas" [1]). Существовало одно только различіе между этими новыми богами,—dii novesiles [2]), какъ ихъ называли, и ранѣе бывшими—dii indigetes: новые боги не имѣли юридическаго (фактически это нарушалось довольно часто) права входить съ своимъ культомъ въ pomerium [3]). Не смотря на то, что римская власть такъ терпимо по соображеніямъ съ ясно выраженнымъ политическимъ характеромъ — относилась къ иностраннымъ богамъ, не всякій культъ могъ быть принятъ и допущенъ государствомъ. И въ этомъ случаѣ преобладающую роль играли опять-таки политико-государственныя соображенія. Какъ мы видѣли, охраненіе порядка и безопасность государства всегда оставались почти единственнымъ и могущественнымъ импульсомъ распоряженій правительства. Всякій культъ [4]) могъ

---

probatus) ср. 13 гл.; Титъ Ливій XXV, 1: никто не долженъ приносить жертвы въ общественномъ или священномъ мѣстѣ по новому или чужеземному обряду (ср. 39, 16). Цицер. De leg. II, 8: никто не долженъ имѣть боговъ отдѣльно для себя и не долженъ поклоняться частнымъ образомъ новымъ или чужеземнымъ богамъ, если они не признаны государствомъ. Буасье—Рим. рел. 307 стр.

[1]) Апулей Metam. XI, 26 ср. Октав. 6 гл.: Римъ, перенося къ себѣ религіозные культы всѣхъ народовъ, заслужилъ быть царемъ міра (Соч. др. хр. Ап. Преобр. М. 1867. 314 стр. ср. Аѳинагоръ: „прошеніе о христіанахъ" 1 гл. Преобр. op. cit. 67—68 стр.) Петроній Sat., 17: наша страна такъ населена божествами, что въ ней гораздо легче встрѣтить бога, нежели человѣка. Евсев. Ц. И. VIII, 7: „вашъ городъ справедливо называется храмомъ и жилищемъ безсмертныхъ боговъ. Августинъ—De civit. Dei III, 12 (ср. р. п. 133 стр.): „вознося къ небесамъ горделивый дымъ своихъ жертвъ, Римъ призвалъ себѣ на помощь, точно по сигналу, всѣ многочисленныя божества и расточаетъ имъ храмы, алтари, жертвы и жрецовъ.

[2]) Arnob. III, 38; Liv. VIII, 9.

[3]) О pomerium см. Бердниковъ—op. cit. 13 стр.

[4]) По античнымъ представленіямъ, религія не проявленіе вѣры и ученія, но прежде всего культъ. Но культъ — не богослуженіе въ нашемъ смыслѣ слова, а всегда дѣйствіе—*δρᾶν*—Anrich. op. cit. S. 106.

безпрепятственно найти себѣ пріютъ въ государствѣ, пока онъ, во 1-хъ, не подвергалъ опасности общественную нравственность порядка и политическаго единства имперіи и, во 2-хъ, не отрицалъ или не оскорблялъ національно-государственной религіи. Наиболѣе яркое выраженіе этого отношенія выразилось въ распоряженіи Марка Аврелія, которымъ онъ осуждалъ въ ссылку тѣхъ, „кто вводитъ новыя религіи, возбуждающія умы людей“ [1]). И въ этомъ то пунктѣ находится завязь отношеній римскаго государства къ іудейству и—еще болѣе рѣзко—къ христіанству. Тотъ принципъ объединенія и взаимнаго соглашенія божествъ, который лежалъ въ основѣ политизма, сдѣлалъ свое дѣло. Мы никогда не можемъ замѣтить, чтобы тотъ или другой культъ взаимно исключалъ другъ друга, чтобы жрецы или cultores того или другого бога питали непримиримую взаимную вражду. Напротивъ, римская исторія представляетъ намъ примѣры трогательнаго объединенія на этомъ полѣ. Почитатели Сераписа безъ особеннаго смущенія совѣсти служили также и Беллонѣ [2]), жрецы Изиды въ одно и тоже время совмѣщали жреческое достоинство Цибелы [3]) и однажды обѣимъ богинямъ воздвигли одинъ общій храмъ. Сирійскіе боги Геліополя и Долихіи потерпѣли съ Юпитеромъ теократію, результатомъ которой было одно божество: или Iupiter Heliopolitanus или Iupiter Dolichenus [4]). Но совершенно иначе относилось государство къ тѣмъ религіознымъ культамъ, которые не удовлетворяли какому-нибудь изъ поставленныхъ имъ условій. Строгость и иногда жестокость почти постоянно характеризовали распоряженіе власти, изданное по подобнаго рода поводамъ [5]). „Какъ бы кто ни думалъ про себя

---

[1]) Paulin. Sentent. 5, 21, ср. Modestinus juris consultus. Leges XXX digest. de Poenis—прив. выше—§ 7—стр. 62.

[2]) Orelli 2316.

[3]) Orel. 6666. Inscr. Neap. 1090.

[4]) Orel. 1245, 1233, 1234.

[5]) Примѣры—Hardy 8—10, 14 pp; Бердниковъ op. cit. 384—389 стр.; Tertul. Apolog. 6 c.

о богахъ, въ кого бы кто ни вѣровалъ, но всякій безпрекословно обязанъ былъ совершать обряды, установленные государствомъ въ честь государственныхъ боговъ. Отъ совершенія обрядовъ въ честь государственныхъ боговъ римское правительство никого не освобождало [1])... „На римской религіи покоилось семейство и государство. Не было акта общей или внутренней жизни, который не сопровождался бы молитвами и жертвоприношеніями. Муниципальный магистратъ, государственный чиновникъ, солдатъ, офицеръ, никто не подъ какимъ предлогомъ не могъ уклониться отъ участія въ церемоніяхъ, совершаемыхъ въ честь боговъ государя или государства. Въ дѣйствительности, это была чистая формальность, ни къ чему не обязывающая совѣсть. Оффиціальная религія состояла исключительно изъ внѣшнихъ обрядовъ, которымъ большинство придавало такъ мало значеніе, что не могло себѣ представить, чтобы исполненіе ихъ могло тревожить совѣсть“ [2]). Требованіе государства уважать оффиціальную религію имѣло свою силу и для болѣе частныхъ явленій гражданской жизни. По отзыву Тертулліана, „философамъ все дозволено“ [3]) и „поэты“,—по свидѣтельству Аѳинагора, „любомудрствовавшіе о Богѣ, не казались безбожниками“ [4]). Дѣйствительно, „ни Луцилія, ни Лукреція не безпокоили по поводу ихъ нечестивыхъ стиховъ. Но два трактата Цицерона „О природѣ боговъ“ и „Гаданія“ были сожжены вмѣстѣ съ Библіей по приказанію Сената, „потому что они колебали авторитетъ національнаго культа“ [5]). Іудейство

---

[1]) Бердниковъ 407 стр.
[2]) Буасье. Пад. языч. 151 стр.
[3]) Тертул. Апол. 46 гл.
[4]) Аѳин. „Прош. о христ.“ 5 гл.
[5]) Арнобій, III, 7: quibus christiana religia comprobetur et vetustatis opprimatur auctoritas. Буасье. Паденіе язычества. 547 стр. ср. Іустинъ — 1 Апол. 4: и поэты разсказываютъ о распутствѣ Зевса, и тѣмъ, которые занимаются ихъ баснями,—вы не налагаете молчанія—напротивъ—еще даете награды и почести тѣмъ, которые искусно осмѣиваютъ ваши чувства.

и христіанство въ особенности [1]) какъ разъ и оказались такими явленіями религіозной жизни, которыя не могли по существу удовлетворить требованіямъ правительства. Если тѣ религіозные культы, которые болѣе или менѣе спокойно жили въ Имперіи, были чужды замкнутости, нетерпимости и прозелитизма, то іудейство лучше всего характеризовалось именно этими признаками. Но презирать остальныхъ боговъ, уважая только своего, въ глазахъ римскаго общества значило безразлично относиться къ благополучію государства. Этотъ взглядъ положилъ свой отпечатокъ на римскую оцѣнку іудейской религіи. Для писателей—римлянъ іудеи были варварами самаго низшаго разбора [2]), ихъ религія — barbara superstitio [3]), всѣ ихъ обычаи—не только глупыми, но и гнусными [4]). Вотъ почему положеніе іудеевъ особенно сначала въ Римской имперіи всегда могло быть сравнено съ положеніемъ на вулканѣ, вотъ-вотъ готовымъ прорваться. Только очень трудный и очень долгій тернистый путь привелъ ихъ къ болѣе или менѣе спокойной пристани въ государствѣ [5]). Но это сравнительно спокойное положеніе „знаменитой и дозволенной въ государствѣ религіи“ [6]) іудеи купили себѣ цѣной довольно значительныхъ уступокъ въ пользу римскаго правительства [7]); мы имѣли уже случай упомянуть о либеральной школѣ и цѣломъ богословскомъ направленіи, связанномъ съ именемъ Гамаліила [8]). Во всякомъ случаѣ, политика мудраго Августа рѣдко находила

---

[1]) Если преслѣдовался еще друидизмъ, то потому, во 1-хъ что, онъ являлся базисомъ самодовлѣющаго національнаго единства, во 2-хъ что, практиковалъ кровавыя жертвы людей.

[2]) Cicer. pro Flacco 28; Amm. Marcel. XXII, 5; Ioseph. Contra Apion. II lib.

[3]) Cicer. pro Flacco 28; Amm. Marcel. XXII, 5; Ioseph. Contra Apion. II lib.

[4]) Tac. Hist. V, 5.

[5]) О страданіяхъ іудеевъ. Бердниковъ. 412—423; Буасье. Рим. рел. 322—323; Hardy. 19—22; 27—28 pp.

[6]) Tertul. Apolog. XXI cap.

[7]) Бердниковъ, 417 стр.

[8]) См. выше—стр. 111.

себѣ достойнаго продолжателя и то спокойствіе, которое все-таки въ концѣ концовъ досталось на долю іудеевъ, было строго взвѣшено и обдумано правительствомъ. Для этого громадное значеніе имѣло, во-первыхъ, разрушеніе Іерусалима, какъ политическаго центра, къ которому никогда не переставало тяготѣть іудейство, какъ нація. Когда Іерусалимъ прекратилъ свое существованіе въ смыслѣ политической единицы,—этотъ постоянный источникъ и первопричина іудейскихъ волненій, возстаній и бѣдствій іудеевъ [1]),—то перестала существовать основа для защиты національности и правительство могло поуспокоиться. Во-вторыхъ, та угрюмая замкнутость іудеевъ, которой они отличались, та узкая исключительность ихъ религіи, которая строго отграничивалась предѣлами національности, имѣла свою доказательную силу для правительства: оно, исходя изъ этого факта, дѣлало выводъ, что опасность распространенія этой религіи невѣроятна [2]).

Въ совершенно иномъ положеніи находилось христіанство. Религіозная исключительность христіанъ, ихъ глубочайшее отвращеніе отъ язычества и идолопоклонства, — результатъ ихъ глубокой вѣры, хотя были одной изъ причинъ побѣды христіанства, всегда были предметомъ сначала удивленія, а потомъ—презрѣнія и ненависти язычниковъ. Христіанство не шло и не могло пойти ни на какія уступки и уже въ силу этого самымъ фактомъ своего существованія грозило благосостоянію страны. Дѣйствительно, оно „было соціальной революціей даже болѣе, чѣмъ религіозной,—скорѣе ея соціальные разультаты были болѣе явны и разительны, чѣмъ тѣ религіозныя идеи, которыя производили ихъ“ [3]). Христіанская жизнь была полнымъ отреченіемъ отъ соціальной жизни въ ея самомъ широкомъ смыслѣ, отъ всего того, что язычникъ только и могъ назвать жизнью. У христіанина не было ничего общаго съ язычникомъ и—прежде

[1]) Бердниковъ, 64—69 стр.
[2]) Hardy. 25. 37 pp.
[3]) ibid. 46 p.

всего — въ дѣлѣ культа. Они не участвовали въ жертвоприношеніяхъ, отказывались принять участіе въ праздничныхъ увеселеніяхъ, посѣщать циркъ, давать присягу, служить въ арміи, призывать въ клятвахъ имя и генія императора. Подобныя столкновенія съ установившимися привычками и обычаями дѣлали непонятными христіанъ для язычниковъ, придавали имъ мрачную окраску мизантроповъ. И язычество въ первую очередь поняло христіанство, какъ злѣйшее odium generis humani, пользуясь риторическимъ выраженіемъ Тацита [1]). И громадный вѣсъ въ этой оцѣнкѣ христіанства имѣлъ тотъ эсхатологическій элементъ его, который былъ въ такой сильной мѣрѣ присущъ ему. Напряженное ожиданіе второго пришествія дѣлало въ глазахъ христіанъ все постороннее пустымъ, нестоющимъ вниманія въ сравненіи съ той вѣчностью, которая вотъ-вотъ наступитъ и приведетъ съ собой царство Мессіи—Христа. Все земное — ничто и, будучи религіозными энтузіастами, христіане болѣе или менѣе сознательно вылили свою жизнь въ антисоціальныя формы: ихъ фанатизмъ,—такъ извинительный и понятный,—сдѣлалъ ихъ „нигилистами для земли“ [2]).

Скоро борьба,—сначала болѣе инстинктивная,—по чувству самосохраненія,—повысилась въ сознательности и перешла съ соціальной [3]) на религіозную почву. Какъ жили агапы въ продолженіе этой борьбы? Конечно, это зависѣло отъ общаго спокойствія христіанъ. Вотъ почему необходимо установить, были ли гоненія на христіанъ,—одна изъ важныхъ для насъ формъ, въ какія вылилась эта борьба язычества съ христіанствомъ, постоянными и систематическими, другими словами—какія преступленія приписывались христіанамъ и какой компетенціи подлежало ихъ разсмотрѣніе. Новѣйшіе церковные историки даютъ на

[1]) Ann. XXV, 44.

[2]) Hardy. 46 p.; Θеоф. Ант. къ Автол. кн. 3, гл. 1—2; рус. пер. 231—232 стр. Татіанъ—Рѣчь прот. эллин. II гл. Ермій. Разсм. элл. филос.

[3]) Дѣян. 16, 20; 19, 23.

этотъ вопросъ вполнѣ обстоятельный отвѣтъ, который можетъ говорить въ пользу довольно мирнаго существованія какъ Церкви, такъ и агапъ. Прежде всего выражается сильное сомнѣніе, что едва ли имперія въ смыслѣ центральнаго управленія имѣла твердую и постоянную политику въ отношеніи къ христіанству. За это говорятъ тѣ обвиненія, которыя по большей части предъявлялись христіанамъ. Предметомъ восхищенія римлянъ были слова Катона: „хорошій гражданинъ отвѣчаетъ предъ республикой за свои досуги такъ же, какъ за свои труды“ [1]). Исходя изъ этого идеальнаго требованія, христіанъ обвиняли a) въ „obstinatio, *ψιλὴ παράταξις*, „которое характеризовало всѣхъ христіанъ такъ: отказъ отъ почитанія государственныхъ боговъ, непослушаніе государственному авторитету. Это дѣлало всѣхъ христіанъ беззаконниками, hostes publici“. b) Отказъ отъ почитанія государственныхъ боговъ [2]), что съ первой точки зрѣнія было obstinatio, съ другой—*ἀθεότης* и это, включая въ себѣ презрѣніе къ dii publici populi Romani, было иногда подводимо подъ majestas [3]). c) Отказъ въ почитаніи императора [4]), что не было доказательствомъ христіанства, но оскорбительной majestas им-

---

[1]) Буасье. Пад. языч. 159 стр.

[2]) Посл. Варн. 16 гл; Тертул. Апол. 22 — 23 и 25 главы; Ad Scapul. 2 гл.; De idolatr. 16 гл. 18 гл. Татіанъ Рѣчь противъ элл. 8—9 гл. Аѳинаг., Прошен. о христ. 23—25 гл. и 27 гл; Минуц. Фел., Окт. 26—27 гл.; Іуст. Разг. съ Триф. 69 гл.; Кипр. О падшихъ р. пер. 149 стр. De idol. vanitate 7 (у Буас.—Риск. рел. 443 стр.). Ап. Пост. II, 28; V, 10, 11; Can. Hipp. 69.

[3]) *ἀσεβεία*—Іуст. 1 Apolog. II, 3: Tertul. Apol. 49.

[4]) Tertul. Apol. 10 сар.: „вы не обожаете боговъ нашихъ, говорите вы, и не приносите жертвъ императорамъ“ ср. 24 сар., гдѣ Тертулліанъ оправдываетъ христіанъ „въ оскорбленіи римской имперіи“; 28 сар.—отъ обвиненій въ оскорбленіи величества ср. 31 с.; 30 сар.: мы просимъ у Бога императорамъ долгоденствія, мирнаго царствованія, безопасности ихъ дома, храбрости воинства, вѣрности сената, словомъ всего того, что человѣкъ, что императоръ пожелать только могутъ“. Ср. Іуст. 1 Апол. 17 гл., Ѳеоф. Ант. къ Автол. кн. I-я гл. 11, ср. кн. III—гл. 14, ср. 32 гл. Аѳинагоръ въ „Прошеніи о христіанахъ“ также опровергаетъ обвиненіе въ безбожіи (4—16 главы).

ператора. d) Наконецъ, они были обвиняемы, какъ „человѣкоубійцы, incesti,—или—волшебники, что было предубѣжденіемъ противъ христіанъ“ [1]). Но obstinatio, хотя и принадлежало къ разряду уголовныхъ преступленій, однако было такимъ не въ глазахъ закона, а въ глазахъ римской администраціи [2]). Обвиненіе въ ἀθεότης не было обвиненіемъ въ sacrilegium въ техническомъ и юридическомъ смыслѣ этого слова: какъ преступленіе, sacrilegium—ἱεροσυλία, покража изъ храма, тогда какъ христіанъ могли обвинять только въ отверженіи національныхъ боговъ, въ отказѣ выполнить ту или другую культовую церемонію. Въ силу тѣсной связи культа съ императоромъ [3]) слѣдующимъ обвиненіемъ, предъявляемымъ христіанству, было majestas, — понятіе весьма растяжимое: при Тиверіи эта вина являлась omnium criminum complementum [4]). Такимъ образомъ, гоненія христіанъ были результатомъ не судебнаго слѣдствія по легально установленному преступленію, а прежде всего дѣломъ политическихъ соображеній, административнаго усмотрѣнія [5]). По тѣмъ признакамъ, которые характеризовали христіанство въ глазахъ правительства, христіане—корпорація, разрывавшая своимъ поведеніемъ всякую связь съ имперіей, подрывавшая почву у политической религіи, — залогомъ государственнаго единства, а потому не совмѣстимая ни съ государственнымъ порядкомъ [6]), ни съ необходимой покор-

---

[1]) Hardy. 128—129 pp.

[2]) ibid. 101 p.

[3]) Культъ цезарей, какъ высшій пунктъ религіознаго объединенія всей имперіи—Hardy. 94—95 pp.; Буасье. Р. рел. 107 стр.; Куль. Провинціальныя собранія у Римлянъ. Харьковъ. 1898, 16—25 стр. Guiraud. Les assamblees provinciales dans l'empire Romaine Paris, 1887, 15—35 pp. Бердниковъ, 59—60, 70—74 стр.

[4]) Tac. Ann. III, 38; Hardy. 88 p.

[5]) Hardy. 81 p.; Ramsay. 207—209 pp.

[6]) Римская власть думала, что порядокъ возможенъ только среди людей, исповѣдающихъ одну религію и что различіе культовъ—неизбѣжный поводъ къ столкновеніямъ. Буасье. Пад. языч. 37 стр. Іустинъ Философъ напротивъ настаиваетъ, что именно христіане содѣйствуютъ общественному порядку. 1 Апол. 12 гл. ср. Тертул. Апологет. 42 глава.

ностію существующимъ постановленіямъ, то есть, ни съ чѣмъ — тѣмъ, что было особенно дорого и цѣнно для администраціи, какъ администраціи [1]). Но если такъ, то отношеніе къ христіанамъ не было обнаруженіемъ политики того или другого императора или цѣлой династіи, а всецѣло переходило къ провинціальнымъ губернаторамъ, легатамъ, префектамъ города (prafectus urbis) и по военному вѣдомству — префекту praetoris, то есть, зависѣло отъ личнаго характера отдѣльнаго правителя, отъ мѣстныхъ и частныхъ обстоятельствъ, среди которыхъ всегда большую роль играли народныя чувствованія, какъ объ этомъ хорошо засвидѣтельствовалъ Тертулліанъ: „когда Тибръ наводняетъ Римъ, когда Нилъ не орошаетъ полей, когда случаются землетрясеніе, голодъ, моровая язва, всякій тотчасъ кричитъ: христіанъ ко львамъ“ [2]). Гоненія на христіанъ поэтому были результатомъ реализаціи власти высшаго чиновника по политическому управленію,— реализаціи coercitio, существеннаго предиката всякой высшей власти при извѣстномъ образѣ правленія—и репрессіи, если онѣ падали на голову христіанъ, были экстраординарными мѣрами самозащиты государства [3]). Конечно, были администраторы въ духѣ и съ настроеніемъ Тацита, который первымъ долгомъ всякаго хорошаго политика полагалъ въ томъ, чтобы подавить іудейство и христіанство—„гибельные отпрыски одного ствола“ [4]), но за то были и въ духѣ Плинія. Во всякомъ случаѣ, это говоритъ за то, что отношеніе къ христіанамъ не было строго урегулированнымъ: neque enim in universum aliquid quod quasi

---

[1]) Contr. Cels. VIII, 6: если бы всѣ такъ разсуждали, какъ ты, то царь остался бы одинокимъ и всѣ дѣла на землѣ попали бы въ руки дикихъ варваровъ“.

[2]) Apolog. 40 сар. „Сколько разъ народъ, не выждавъ даже вашего приказанія, бросалъ въ насъ камни и зажигалъ наши домы.– Apol. 37 гл.

[3]) Ср. Hardy. 75. 81. 101 pp.

[4]) Фраза Тацита у Сульпиція Севера II, 30. Ренанъ op. cit. XI т. 74 стр.

certam formam habeat constitui potest [1]),—за то, что въ первые два вѣка не было систематическаго преслѣдованія христіанъ и столкновенія были прерывающимися, нося скорѣе спазмодическій характеръ [2]). И такое положеніе гоненій тѣмъ болѣе вѣроятно, что до Діоклетіана имперія еще не знала чрезмѣрныхъ притязаній централизаціи [3]). Во всякомъ случаѣ, господство въ имперіи системы частнаго обвиненія имѣло свою положительную сторону для спокойствія христіанъ. „У римлянъ, при господствѣ системы частнаго обвиненія, преступленіе далеко не всегда влекло за собой судъ и наказаніе за него. Если не являлось обвинителя, преступникъ былъ свободенъ отъ наказанія, хотя бы его преступленіе было всѣмъ извѣстно. Сама судебная власть рѣдко начинала судебное преслѣдованіе по своей иниціативѣ, и то большею частію вслѣдствіе особаго распоряженія высшаго начальства. Поэтому не удивительно, что преступное состояніе христіанъ не сопровождалось для нихъ въ большинствѣ случаевъ казнію за преступленіе. Высшая государственная власть съ своей стороны до Декія не задавалась цѣлью истребить христіанъ поголовно. Она не дѣлала даже распоряженія о томъ, чтобы разыскивать христіанъ [4]) съ цѣлью подвергнуть ихъ суду и наказанію. Дѣло обвиненія и преслѣдованія христіанъ за это время исходило главнымъ образомъ изъ частной иниціативы [5]). Конечно и при этомъ порядкѣ вещей положеніе христіанъ было вовсе не изъ пріятныхъ“ [6]), но жить сравнительно спокойно было все-таки можно. Уже одно это даетъ право думать, что гоненія, хотя и были, какъ на это указываютъ несомнѣнныя историческія данныя, не могли быть такъ многочисленны

---

[1]) Plin. ad Traj. ep. 97.

[2]) Hardy. 167 p.

[3]) Ренанъ, т. XII, 7 стр.; о характерѣ и направленіи Діоклетіана. Буасье. Пад. языч. стр. 3.

[4]) Ср. „conquirendi non sunt“ Траяна.

[5]) Аѳинагоръ. „Прошен. о христ.“ 1; Евсев. Ц. И. V, 1.

[6]) Бердниковъ. 531 стр.

въ смыслѣ жертвъ и такъ кровавы, какъ это представляла себѣ благочестивая фантазія писателей позднѣйшаго времени. Дѣйствительно, сопоставленіе и сравненіе памятниковъ церковно-исторической письменности заставляютъ отвѣчать на это отрицательно и еще кромѣ того даютъ ясное представленіе о той позиціи, которую христіане занимали во все время своей борьбы съ язычествомъ. Мы видимъ, что тамъ, „гдѣ Евсевій говоритъ о миріадахъ, которые будто бы были убиты при Маркѣ Авреліи..., Тертулліанъ говоритъ только о покровительственномъ эдиктѣ этого императора; онъ называетъ его покровителемъ христіанъ“... [1]). Мелитонъ Сардійскій могъ вскорѣ послѣ гоненія Траяна открыто писать о томъ, что христіанское „ученіе разцвѣло вмѣстѣ съ благополучнымъ началомъ имперіи,—именно къ ея добру,—величайшимъ доказательствомъ чего служитъ то, что съ владычества Августова не случилось ничего худого, напротивъ, по общему желанію, все шло счастливо и славно“. И онъ же отмѣчаетъ тотъ фактъ, что „изъ всѣхъ императоровъ только Неронъ и Домиціанъ... старались оклеветать наше ученіе“ [2]). „Выразительно отмѣчаетъ Оригенъ по истеченіи второго столѣтія, что число жертвъ невелико и можетъ быть очень легко исчислимо [3]) и это говоритъ правдивѣйшій изъ церковныхъ писателей о гоненіяхъ Нерона, Домиціана, Траяна, Марка Аврелія и Септимія Севера, вопреки фантазіямъ Евсевія и Іеронима“ [4]) и позднѣйшихъ писателей—ораторовъ. Даже въ гоненіе Декія, которое Церковь считала своимъ героическимъ вѣкомъ, въ Александріи, насчитывавшей христіанъ до нѣсколькихъ десятковъ тысячъ, пострадало всего только семьдесятъ человѣкъ, какъ въ этомъ завѣряетъ насъ оффиціальный документъ Діонисія Александ-

---

[1]) Hausrath. Kleine Schriften. S. 38; Евсев. Предисловіе къ 5 книгѣ Ц. Ист.; Тертул. Apolog. cap. 5.

[2]) Евсев. Ц. И. IV, 26.

[3]) Пр. Цельса, III, 8.

[4]) Hausrath op. cit. Ss. 39—40, Lactan. Divin. Inst, V, 11; Евсев. VIII, 11; Іерон. ep. 83.

рійскаго и Фабія Антіохійскаго [1]). Что касается положенія римской церкви во время этого гоненія, то Іустинъ допускаетъ полную возможность подобнаго обращенія власти къ христіанамъ, какъ: „такъ убивайте же всѣ сами себя и отходите къ Богу, и насъ избавьте отъ хлопотъ“ [2]). Гоненіе Валеріана ограничилось единственной жертвой, на положеніи которой оказался епископъ Кипріанъ Карѳагенскій, при чемъ „смертный приговоръ выразительно упрекаетъ его въ мятежническихъ тайнахъ“ [3]). И во всякомъ случаѣ не слѣдуетъ упускать изъ виду, что часто страстное желаніе христіанъ пострадать за Христа побуждало ихъ къ необдуманнымъ поступкамъ [4]), которые только и влекли за собой гоненіе. Часто сама правительственная власть отказывалась имѣть дѣло съ ними,— такъ сильно наэлектризованными: по свидѣтельству Тертулліана, „когда Аррій Антоній преслѣдовалъ христіанъ Азіи, то всѣ они изъ его провинціи, собравшись вмѣстѣ, явились предъ его судилище. Онъ нѣкоторыхъ посадилъ въ темницу, и другимъ сказалъ: безумные! если вы хотите умереть, то развѣ нѣтъ довольно веревокъ и пропастей?“ [5]) „Постоянная черта мартилоговъ—напоминаніе должностныхъ лицъ плѣненнымъ о друзьяхъ, женахъ, дѣтяхъ съ цѣлью сдѣлать возможно рѣдкими кровавые приговоры. Дѣйствительная жажда крови замѣчается при христіанскихъ преслѣдованіяхъ со стороны раздраженной черни, но только въ исключительныхъ случаяхъ характеризовала начальство“ [6]). Дѣйствительно, Лукіанъ, литературный борецъ противъ христіанства,

---

[1]) Евсев. Ц. И. VI, 41. Hausrath 42—43 Ss.

[2]) II Апол. 4 гл.—рус. пер. 109 стр.

[3]) Hausrath. S. 44.

[4]) Hausrath. S. 78—92; въ частности—Redepenning. Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. Zweite Abtheilung. Bonn 1846. Ss. 429—431; Staüdlin. Geschichte der Sittenlehre Iesu 2-r Band. Gottingen. 1802. Ss. 282. 287. Буасье. Пад. языч. 251—253 стр.

[5]) Ad Scapul. 5 сар. рус. пер. т. I, 113 стр. Евсев. IV, 13.

[6]) Hausrath. S. 45 ср. Евсев. IV, 15.

будучи губернаторомъ Сиріи, заключалъ подъ арестъ схваченныхъ христіанъ „вмѣсто того, чтобы наказывать ихъ смертію, которой они ни въ какомъ случаѣ не заслуживали. На это онъ указываетъ ясно, говоря, что и другіе правители будутъ поступать хорошо, если будутъ дѣлать такъ. Потому что не слѣдуетъ предпринимать такъ много важнаго въ отношеніи къ этимъ глупымъ людямъ, которые все такъ скоро забываютъ, что это было бы неизвинительнымъ“ [1]). Если такъ относился къ христіанамъ представитель эпикуреизма, то не менѣе пренебрежительно о нихъ отзывается платоникъ Цельсъ: учители христіанства для него пьяные среди пьяныхъ, слѣпые среди слѣпыхъ, которые, будучи слѣпыми, говорятъ, что обладаютъ острыми глазами [2]). И „во всякомъ случаѣ, можно утверждать: безъ вины, какъ стадо барановъ, христіане не убивались. Это—живая, радостная война между обѣими сторонами и христіанскіе апологеты стояли за самихъ себя, какъ указываютъ ихъ книги. Дѣло идетъ о борьбѣ двухъ партій и въ этой борьбѣ христіане были также наступающей стороной. Та заглавная виньетка, которая на антикварныхъ изданіяхъ апологетовъ, представляетъ образъ просящаго пощады мальчика, фальшива; опытный фехтовальщикъ-боецъ давалъ бы болѣе правильное представленіе о томъ остромъ и глубокомъ духѣ, который проникаетъ слово въ большей части этихъ полемическихъ книгъ... Но и эта борьба имѣла свои продолжительныя паузы и мирныя времена. Между Нероновскимъ и Траяновскимъ преслѣдованіемъ лежитъ сорокъ лѣтъ почти безпрерывнаго спокойствія. Между преслѣдованіемъ Марка Аврелія и Декія былъ семидесятилѣтній міръ..., нарушаемый только въ отдѣльныхъ провинціяхъ“ [3]). И это уже достаточно говоритъ за то, что агапы жили спокойно и что ихъ совершеніе, если и нарушалось, то сравнительно рѣдко. И

1) ibid. 53—54 Ss.
2) Contr. Cels. III lib.
3) Hausrath. S. 74.

въ этомъ отношеніи,—по этой дорогѣ можно пойти нѣсколько дальше. Дѣло въ томъ, что, опираясь на нѣкоторыя церковно-историческія доказательства, можно принять, какъ достовѣрный фактъ, что христіанская Церковь еще до Константина Великаго владѣла имуществомъ, которое юридически признавалось владѣніемъ Церкви, какъ общества, а не частнымъ имуществомъ отдѣльныхъ ея членовъ, то есть, что Церковь занимала въ имперіи извѣстное правовое положеніе. Какъ мы уже имѣли случай упомянуть, не каждая коллегія для того, чтобы сдѣлаться законной и дозволенной, должна была искать и добиваться правительственной санкціи лично для себя. Законъ дѣлалъ исключенія изъ этого требованія и ставилъ нормальныя условія, удовлетворяя которымъ коллегія могла сдѣлаться легальной и безъ спеціальной авторизаціи государства. Къ такимъ коллегіямъ въ первую очередь принадлежали collegia tenuiorum. Эти коллегіи, сначала свободно организовавшіяся только въ Римѣ, со времени Септимія Севера (193—211) получили право свободнаго устройства и вовсей Италіи и провинціяхъ [1]). И хотя важнымъ указаніемъ на цѣль этихъ обществъ является сходство текста Дигестъ съ началомъ надписи коллегіи cultores Діаны и Антиноя, которая, по Момзену [2]), была погребальной, однако нельзя думать, что бы погребеніе было единственной цѣлью этихъ коллегій. По крайней мѣрѣ, законодательный текстъ [1]) не ограничиваетъ ничѣмъ цѣлей этихъ коллегій. Центръ тяжести этого юридическаго постановленія, какъ кажется, нужно видѣть именно въ разрѣшеніи свободныхъ объединеній среди низшихъ классовъ населенія. Но христіанская Церковь, хотя и включала въ своей средѣ лицъ знатныхъ фамилій и съ почтенными именами, въ

1) См выше—„sed permittitur tenuioribus stipem menstruam conferre, dum tamen semel in mense coeant, ne sub praetextu hujusmodi illicitum collegium coeant; quod non tantum in urbe, sed et Italia et provinciis, locum habere divus quoque Severus rescripsit. Dig. XLVII, 22, 1.

2) Op. cit. 98 p.

родѣ—Цециліевъ, Корнеліевъ, Эмиліевъ, Флавіевъ и др. [1]), состояла преимущественно изъ людей такого происхожденія и такого имущественнаго ценза, что Цельсъ при всей своей образованности принужденъ былъ упрекнуть Оригена: „такихъ людей можетъ призывать только тотъ, кто хочетъ образовать разбойничью банду“ [2]). И въ силу этого тѣ опредѣленія и та свобода, которая касалась коллегій tenuiorum, были превосходной почвой для христіанъ, чтобы создать себѣ болѣе или менѣе твердый легальный locus standi въ имперіи и обставить свою общину, какъ явленіе правового порядка. Это предположеніе обращается въ полную увѣренность въ отношеніи ко времени Тертулліана. Мы можемъ видѣть, что въ своемъ описаніи агапъ онъ старается доказать принадлежность христіанской общины къ licitae factiones и съ этой цѣлью употребляетъ техническіе термины, прилагаемые къ проявленіямъ внутренней жизни этихъ коллегій,—collegia tenuiorum,—какъ arca, arcae genus, stips menstrua и т. п., описываетъ организацію христіанской Церкви, которая вполнѣ аналогична въ существенныхъ пунктахъ организаціи collegia tenuiorum. Конечно, это правовое положеніе не могло быть вполнѣ твердымъ, какъ не могло быть, впрочемъ, твердымъ положеніе и всякой другой, даже спеціально разрѣшенной ассоціаціи, такъ какъ все зависѣло отъ взгляда на нее администраціи. „Обширное владѣніе катакомбами кругомъ Рима... христіанами къ концу второго вѣка..., какъ своею собственностію, необходимо доказываетъ, что они въ этомъ ли отношеніи, или въ другомъ, но были юридически правильно соединены съ обществомъ, что ихъ община причислялась къ правоспособнымъ персонамъ“ [3]). Дѣйствительно, какъ бы ни рѣшался вопросъ о правовомъ положеніи христіанства въ рим-

1) А. Голубцовъ op. cit. 31 стр; ср. „Сужденія языческой философіи о христіанствѣ“—перев. А. Спасскаго. Вѣра и Раз. 1906 г., № 15, стр. 134—139.

2) Contr. Cels III, 59. Христіане „набираютъ въ свое общество послѣдователей изъ самой грязи народной“ („Октавій“ 8 гл.).

3) Hardy. 191 p.

скомъ государствѣ, владѣніе катакомбами и кимитиріями существовало,—существовало если не de jure, то de facto. Какъ показали изслѣдованія катакомбъ, христіане также имѣли свои гробницы, владѣли ими на тѣхъ правахъ, какія были присущи этимъ гробницамъ по римскимъ законамъ [1]). Что это такъ, свидѣтельствуетъ Тертулліанъ, когда влагаетъ въ уста раздраженныхъ язычниковъ вопль: areae non sint (sub Hilariono praeside cum de areis sepulturarum nostrarum adclamassent: areae non sint). Мы видимъ, что папа Зефиринъ около 199 года ставитъ Каллиста начальникомъ кимитирія, который до сихъ поръ носитъ его имя [2]). Это же владѣніе христіанъ подтверждаетъ указъ Валеріана въ 257 году, по которому запрещалось дѣлать собранія или посѣщать такъ называемыя усыпальницы [3]),—указъ чрезъ три года отмѣненный Галліеномъ, предоставившимъ христіанамъ полную свободу въ отношеніи къ мѣстамъ погребенія [4]). Но помимо подземныхъ владѣній христіане были господами и распорядителями и надземныхъ строеній. Тотъ же Галліенъ возвратилъ христіанамъ и мѣста богослужебныхъ собраній, отнятыя у нихъ его отцомъ [5]). При Аврелiанѣ упоминается домъ для церковнаго собранія въ Антіохіи [6]). Григорій Нисскій въ „словѣ о жизни св. Григорія Чудотворца“ говоритъ о построеніи храма въ Неокесаріи: онъ (Григорій Чудотворецъ) „приступилъ къ построенію храма... Сей великій мужъ заложилъ его на самомъ видномъ мѣстѣ города“ [7]). И это владѣніе имуществомъ Христіанской Церковію, именно какъ обществомъ, было извѣстно самимъ императорамъ,—по крайней мѣрѣ—одному изъ нихъ,

---

1) Бердниковъ op. cit. 547—548 стр.

2) Hausrath. 114 S Hardy. 194 p. Hippol. Philosophum. IX, 12: *μεθ' ὃν κοίμησιν Ζεφυρῖνος τοῦτον μεταγαγὼν ἀπὸ τοῦ Ἀνθείου ἐς τὸ κοιμητήριον κατέστησεν.*

3) Евсев. VII, 11

4) ibid. VII, 13. Ср. Апост. Пост. VI, 30.

5) Евсев. Ц. И. VII, 13.

6) ibid. VII, 30.

7) Твор. Св. Григ. Нис. въ р. пер. ч. VIII, 159—160 стр

которые не запрещали это и смотрѣли на него, какъ на явленіе вполнѣ нормальнаго порядка. Александръ Северъ, къ которому обратилась римская церковь, какъ къ высшей судебной инстанціи,—въ своемъ процессѣ съ трактирщиками—претендентами на купленный ею участокъ земли [1]), рѣшительно сталъ на сторону христіанъ: „лучше пусть на этомъ мѣстѣ покланяются Божеству какимъ бы то ни было образомъ, чѣмъ отдавать его трактирщикамъ“ [2]). Евсевій, изображая спокойствіе Церкви при императорахъ,—предшествовавшихъ Діоклетіану, отмѣчаетъ, что христіане, пользуясь мирнымъ настроеніемъ имперіи, „по всѣмъ городамъ начали строить съ самаго основанія обширныя церкви“ [3]). И разрушеніе „этихъ молитвенныхъ домовъ сверху до низу—до самыхъ основаній“ онъ видѣлъ „собственными глазами“ [4]). Это разрушеніе храмовъ не было повсемѣстнымъ: въ Галліи, гдѣ христіане пользовались мягкимъ отношеніемъ къ себѣ Константина Хлора дѣло обстояло нѣсколько иначе. Этотъ правитель, „чтобы не казаться въ разногласіи съ своими товарищами, велѣлъ уничтожить мѣста, гдѣ собирались христіане, т. е. нѣсколько стѣнъ, но сохранилъ истинный храмъ Божій, который внутри людей“ [5]). Послѣ прекращенія гоненія указомъ Галерія христіанамъ было дозволено „опять оставаться христіанами и строить дома для своихъ обычныхъ собраній съ тѣмъ, чтобы они не дѣлали ничего противнаго общественному порядку“ [6]). Но особенно ярко выступаетъ правое положеніе Церкви въ смыслѣ правоспособности имѣть общественное владѣніе изъ эдикта Константина Великаго, которымъ онъ возвра-

1) Lampridius. Vita Alexand. Severi, c. 49: quendam locus, qui publicus fuerat

2) ibid.: rescripsit, melius esse, ut quomodocunque illic Deus colatur, quam popinariis dedatur.

3) Ц. И VIII, 1: *εὐρείας εἰς πλάτος ἀνὰ πάσας τας πόλεις ἐκ θεμελίων ἀνίστων ἐκκλησίας.*

4) ibid. VIII, 2 ср. Лактанц. De morte persecut, c. 12: о разрушеніи храма въ Никомидіи.

5) Lactanc op. cit. c. 15.

6) Евс. Ц. И. VIII, 17 ср. IX, 11.

щалъ ей имущество, отнятое во время послѣднихъ гоненій. Этотъ—Миланскій—эдиктъ, изданный отъ лица Константина и Лицинія, разсматриваетъ Церковь, какъ владѣтельницу не только построекъ съ богослужебно-церковнымъ назначеніемъ, но и другого недвижимаго имѣнія: ей возвращается все то, что „юридически принадлежало церковнымъ обществамъ, которыя носили имя Церкви, то есть, не отдѣльнымъ членамъ Церкви, но обществу христіанъ“ (ad jus corpus eorum, id est, ecclesiarum, non hominum singulorum pertinentia) [1]). Впослѣдствіи, этотъ указъ былъ въ 324—325 году снова повторенъ Константиномъ [2]). Все это можетъ говорить и говоритъ за болѣе или менѣе спокойную жизнь въ имперіи какъ всей Церкви, такъ и проявленія ея внутренней жизни,—агапъ.

## IV-я ГЛАВА.

Намъ остается рѣшить вопросъ, какъ относились къ агапамъ язычники—граждане Имперіи и сосѣди христіанъ. Уже то рѣзкое обособленіе [3]) Христіанства въ сторону отъ язычества, о которомъ была рѣчь въ предшествующей главѣ, позволяетъ предполагать, что это отношеніе носило отрицательный характеръ. И къ такому же отношенію велъ, съ одной стороны, взглядъ на христіанъ, какъ на враговъ общественнаго спокойствія,—hostes publici—и недостатокъ яснаго представленія о жизни христіанъ, съ другой. Дѣйствительно, поскольку мы можемъ судить, агапы представлялись язычникамъ въ ореолѣ мрачной преступности, сводомъ къ единству всѣхъ тѣхъ преступленій, которыя люди всегда готовы приписать всякому обществу съ неизвѣстной для нихъ цѣлью. На этотъ счетъ слѣдуетъ замѣтить, что обвиненія въ

1) Евсев. X, 5; Vita Constant. I, 53 р. пер. т. II. 97—98 стр.

2) Vita Constant. II кн., 39—40 гл. р п. II т. стр. 137.

3) Ср. 1 Петр. 5, 9; 1 Кор. 5, 12; 1 Солун. 4, 12; Кол 4, 5. Ап. Пост. II, 21. 61. Didacalia—5 сар.: „...мы знаемъ, что язычники разглашаютъ клеветы, потому что мы не смѣшиваемся съ ними и не имѣемъ съ ними общенія“ (Achelis—S. 18).

прелюбодѣяніи и кровосмѣшеніи предъявлялись еще за пять вѣковъ до христіанства участникамъ вакханалій, а въ убійствѣ дѣтей Саллюстій обвинялъ еще Катилину и его сообщниковъ [1]). Теперь всѣ эти обвиненія сыпятся со стороны язычниковъ на агапы и евхаристію, поскольку эти явленія богослужебной жизни были связаны между собою и отправлялись вмѣстѣ,—сыпятся именно на эти явленія потому, что они, отличаясь общественнымъ и въ то время недоступнымъ для постороннихъ характеромъ, могли скорѣе всего остальнаго привлечь на себя вниманіе кого бы то ни было. Агапы для язычника—это „трагическія вечери Θіеста“ [2]), на которыхъ практикуются „Эдиповы смѣшенія“ [3]). „Насъ обвиняютъ“, — говоритъ Аѳинагоръ [4]), „въ трехъ преступленіяхъ: въ безбожіи, въ яденіи человѣческаго мяса, въ гнусныхъ кровосмѣшеніяхъ Эдиповскихъ“. И это извѣстіе христіанскаго апологета подтверждаетъ въ очень рѣзкой и настойчивой формѣ язычникъ Цецилій: „люди жалкой, запрещенной, презрѣнной секты, которые набираютъ въ свое нечестивое общество послѣдователей изъ самой грязи народной, изъ легковѣрныхъ женщинъ, заблуждающихся по легкомыслію своего пола [5]),—люди, которые въ ночныхъ собраніяхъ съ торжественными своими постами и безчеловѣчными яствами сходятся не для священныхъ обрядовъ, но для скверностей. Ужасныя святилища этого нечестиваго общества умножаются и наполняются по всему міру... Эти люди узнаютъ другъ друга по особеннымъ тайнымъ знакамъ и питаютъ другъ къ другу любовь, не будучи между собою знакомы, вездѣ между ними

---

1) Буасье. Паденіе языч. 180—181 стр.

2) Аѳинагоръ. О воскрес. мертвыхъ 4 гл.; Ѳеофилъ къ Автолику. III, 15.

3) Тертулліанъ Apolog. 9 cap.

4) Аѳинагоръ. Прошен. о христ. 3 гл., рус. пер. Преображенскій. 71 стр.

5) Ср Татіана. Рѣчь прот. эллиновъ, 33 гл.: „вы... смѣетесь надъ женщинами, преданными нашему ученію, и надъ общественными собраніями, которыя онѣ посѣщаютъ“.

образуется какая-то особая какъ бы любовная связь, они называютъ другъ друга братьями и сестрами для того, что бы обыкновенное любодѣяніе чрезъ посредство священнаго имени сдѣлать кровосмѣшеніемъ [1]): такъ хвалится пороками ихъ пустое и безсмысленное суевѣріе. Если бы не было въ этомъ правды, то проницательная молва не приписывала бы имъ столь многихъ и отвратительныхъ злодѣяній.... То, что говорятъ объ обрядѣ принятія новыхъ членовъ въ ихъ общество, извѣстно всѣмъ и не менѣе ужасно. Говорятъ, что посвящаемому въ ихъ общество предлагается младенецъ, который, чтобы обмануть неосторожнаго, покрытъ мукою и тотъ, обманутый видомъ муки, по приглашеніи сдѣлать будто невинные удары, наноситъ глубокія раны, которыя умерщвляютъ младенца, и тогда,—о, нечестіе!—присутствующіе съ жадностью пьютъ его кровь и раздѣляютъ между собою его члены. Вотъ какою жертвою скрѣпляется ихъ союзъ другъ съ другомъ, и сознаніе такого злодѣянія обязываетъ ихъ къ взаимному молчанію. Такія священнодѣйствія ужаснѣе всякаго поруганія святыни. А ихъ вечери извѣстны; объ этомъ говорятъ всѣ [2]), объ этомъ свидѣтельствуетъ рѣчь нашего Циртинскаго оратора [3]). Въ день солнца они собираются для общей вечери со всѣми дѣтьми, сестрами, матерями, — безъ различія пола и возраста. Когда послѣ различныхъ яствъ пиръ разгорится и вино воспламенитъ въ нихъ жаръ любострастія, то собакѣ, привязанной къ подсвѣчнику, бросаютъ кусокъ мяса на разстояніи большемъ, чѣмъ длина

---

1) Ср. Тертулл. Апологъ 39 гл: „что касается до даваемаго нами другъ другу имени братьевъ: то они чернятъ насъ едва ли не потому, что у нихъ всѣ имена родства сдѣлались изъявленіемъ единственно лживой привязанности. Мы равномѣрно братья и вамъ по праву природы,—общей матери всѣхъ людей. Правда, что вы—дурные братья: вы людьми едва именоваться можете“... (Корнеевъ, т. I, 81 стр.).

2) См. выше—стр. 70.

3) Корнелія Фронтона, родомъ изъ Цирты въ Нумидіи,—примѣч. Протоіер. Преображенскаго.

веревки, которой она привязана: собака, рванувшись и сдѣлавъ прыжокъ, роняетъ и гаситъ свѣтильникъ.... Такимъ образомъ, всѣ они, если не самымъ дѣломъ, то въ совѣсти дѣлаются кровосмѣсниками, потому что всѣ участвуютъ желаніемъ своимъ въ томъ, что можетъ случиться въ дѣйствіи того или другого" [1]). Отмѣчаемая Цециліемъ распространенность этихъ басенъ о христіанскихъ вечеряхъ была сильнымъ орудіемъ въ рукахъ враговъ христіанства, сильнымъ средствомъ провокаціи народныхъ массъ... „Насъ обвиняютъ.... въ какихъ-то пиршествахъ и нечестивыхъ смѣшеніяхъ, дабы казалось, что не безъ причины ненавидятъ насъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ надѣясь страхомъ отвлечь отъ образа нашей жизни, или тяжестію обвиненій сдѣлать правителей строгими и неумолимыми къ намъ" [2]). Такъ, этой ходячей обвинительной монетой воспользовался одинъ „военачальникъ, котораго Римляне называютъ „dux" для того, чтобы возстановить противъ Христіанъ „ненавистника христіанъ" Максимина: этотъ dux „приказалъ схватить на площади финикійскаго города, Дамаска, какихъ-то непотребныхъ женщинъ и, грозя употребить пытки, принуждалъ ихъ показать письменно, что онѣ нѣкогда были христіанками и знаютъ беззаконныя дѣйствія христіанъ, что послѣдніе въ самыхъ храмахъ своихъ совершаютъ непотребства" [3])... Сознавая всю тяжесть и отвѣтственность взводимыхъ на агапы и евхаристію обвиненій, христіане въ лицѣ своихъ апологетовъ всегда стремились изобличить ложь и несостоятельность ихъ, прибѣгая къ различнымъ доказательствамъ. Заявляя: „мы не ѣдимъ человѣческаго мяса: вы лжесвидѣтельствуете, когда говорите такъ" [4]), они прежде всего указывали на настоящій—подлинный характеръ ихъ собраній. „Мы такъ далеки отъ подобныхъ преступленій, что намъ не позволено даже смотрѣть съ вожделѣніемъ. Кто смотритъ на женщину, говоритъ

1) Октавій. 8 гл., р. пер. 317—320 стр.
2) Аѳинагоръ. Прош. о христіан., 31 глава
3) Евсевій. Ц. Ист IX, 5.
4) Татіанъ. Рѣчь прот. эллиновъ, 25 глава.

(Господь нашъ), съ вожделѣніемъ, тотъ уже прелюбодѣйствовалъ въ сердцѣ своемъ. Итакъ, о тѣхъ, которымъ не позволительно употреблять зрѣніе ни на что большее того, на что Богъ сотворилъ глаза, чтобы, то есть, они были для насъ свѣтомъ,—которые считаютъ сладострастный взглядъ за прелюбодѣяніе, такъ какъ глаза устроены для другого назначенія,—и которые ожидаютъ суда даже за мысли: о тѣхъ можно ли думать, что они ведутъ развратную жизнь? Мы смотримъ не на законы человѣческіе, отъ которыхъ можетъ укрыться иной злодѣй..., но у насъ есть законъ, который повелѣваетъ соблюдать величайшую непорочность между нами самими и ближними. Поэтому, смотря по возрасту, иныхъ мы считаемъ сыновьями и дочерями, другихъ — братьями и сестрами, и престарѣлымъ отдаемъ честь, какъ отцамъ и матерямъ. Кого мы называемъ братьями и сестрами и прочими родственными именами, о тѣхъ мы весьма заботимся, чтобы тѣла ихъ оставались неповрежденными и нерастлѣнными“ [1]). „Стыдитесь приписывать христіанамъ такія преступленія, отъ которыхъ они настолько удалены. что запрещаютъ себѣ употреблять даже кровь животныхъ за столомъ, и воздерживаются отъ всякой удавленины и падали. Можете ли вы послѣ сего предполагать, что они употребляютъ яства, наполненныя кровью?“ [2]) „Итакъ, смотри,—тѣ, которые такъ учатъ, могутъ ли жить распутно и входить въ незаконныя совокупленія, или, что всего безбожнѣе, ѣсть человѣческую кровь“ [3]). Далѣе апологеты согласно указываютъ на противоестественность и потому невозможность тѣхъ поступ-

---

1) Аѳинагоръ. Прош. о христ. 32 гл. ср. 35 гл.

2) Тертулл., Аполог. 9 гл. ср. Октавій, 30 гл.: „неужели ты можешь повѣрить..., чтобы кто-нибудь рѣшился умертвить столь недавнее существо (младенца), которое едва можетъ назваться человѣкомъ, пролить его кровь и пить?... Намъ не позволено и видѣть человѣкоубійства, ни даже слышать о немъ; а проливать человѣческую кровь мы такъ боимся, что воздерживаемся даже отъ крови животныхъ, употребляемыхъ нами въ пищу“.

3) Ѳеоф. Ант. къ Автол. кн. III, гл 15.

ковъ, которые приписываются имъ. „Говорятъ, что мы во время нашихъ таинствъ умерщвляемъ дитя, съѣдаемъ его и, послѣ столь ужаснаго пиршества, предаемся кровосмѣсительнымъ удовольствіямъ, между тѣмъ какъ участвующія въ пиршествѣ собаки опрокидываютъ подсвѣчники и, гася свѣчи, освобождаютъ насъ отъ всякаго стыда... Призываю во свидѣтеля человѣческую природу противъ тѣхъ людей, которые подобные слухи почитаютъ достойными вѣроятія. Положимъ, что мы, дѣйствительно, признаемъ вѣчную жизнь наградою за такія преступленія. Повѣрьте на одну минуту невѣроятному ученію. Но я спрошу васъ: если бы вы даже и могли повѣрить ему, согласитесь ли вы купить эту награду столь дорогой цѣной?... Скажите, пожалуйста, согласитесь ли вы купить безсмертіе этою цѣною? Безъ сомнѣнія, нѣтъ.... Какимъ же образомъ другіе люди могли бы исполнить то, когда вы не можете? А когда другіе могутъ, то почему вы не можете? Неужели въ насъ другая натура, чѣмъ у васъ? [1]) „Вкушеніе плоти человѣческой есть дѣло самое отвратительное и самое гнусное и ужаснѣе всякаго беззаконнаго и противоестественнаго яденія или дѣйствія“ [2]). И „этому никто не можетъ повѣрить, кромѣ развѣ того, кто самъ можетъ осмѣлиться это сдѣлать“ [3])... Но такъ какъ это противно природѣ, то вѣрить этимъ клеветамъ значитъ уклоняться отъ требованій здраваго разсудка—быть глупымъ, тѣмъ болѣе, что готовность христіанъ всегда умереть исключаетъ мысль о какихъ бы то ни было преступленіяхъ. „....При всемъ твоемъ благоразуміи“, — обращается Θеофилъ Антіохійскій къ нѣкоему Автолику, — „ты охотно терпишь глупыхъ; иначе ты не дозволилъ бы себѣ увлекаться пустыми словами неразумныхъ людей и не вѣрилъ бы утвердившейся молвѣ, которая распускается безбожными и взводитъ на насъ клеветы, будто мы,

1) Тертул. Аполог. гл. 7—8, рус. пер. т. I, 18. 21—22 стр.
2) Аѳинагоръ, „О воскресен. мертвыхъ“, гл. 8-я.
3) Октавій, 30 гл.

чтители Бога и называющіеся христіанами, имѣемъ общихъ для всѣхъ женъ [1]) и живемъ въ незаконномъ смѣшеніи, даже совокупляемся съ собственными сестрами, и, что всего безчеловѣчнѣе и безбожнѣе, ѣдимъ плоть человѣческую“ [2]). „Преданы пороку и распутству.... Какой распутный и невоздержный, почитающій за удовольствіе ѣсть плоть человѣческую, можетъ охотно принять смерть, чтобы лишиться всѣхъ удовольствій?... Впрочемъ, мы о томъ не заботимся, ибо знаемъ, что правосудный Богъ все видитъ. И что, если бы и теперь кто взошелъ на какое-нибудь возвышенное мѣсто и воскликнулъ трагическимъ голосомъ: стыдитесь, стыдитесь приписывать невиннымъ то, что сами дѣлаете явно, и то, что свойственно вамъ самимъ и вашимъ богамъ, взводить на тѣхъ, которые нисколько тому не причастны: перестаньте, образумьтесь!“ [3]). Апологеты указываютъ и на то, что эти обвиненія висятъ въ воздухѣ:—какъ не имѣющія подъ собой фактической почвы, они не могутъ быть доказаны. „Такъ надлежало бы равномѣрно домогаться и отъ христіанъ признанія въ взводимыхъ на нихъ преступленіяхъ, выводя, напримѣръ, на справку, сколько сожрали они дѣтей, сколько сдѣлали кровосмѣшеній во время мрака, какіе повара и какія собаки участвовали тутъ? Да и подлинно, какую знаменитость пріобрѣлъ бы судья, обличившій христіанина въ томъ, что онъ съѣлъ сотню дѣтей?“ [4]) „Не говорите, что безполезно требовать отъ христіанъ признанія въ ихъ преступленіяхъ, потому что одно имя обличаетъ уже ихъ во всѣхъ сихъ преступленіяхъ“ [5]). „Но если это правда, не щадите никакого пола и возраста, наказывайте безъ мѣры преступленія, совершенно истребите насъ съ женами

---

1) Ср. Тертул Аполог. 39 гл.: „все у насъ общее, исключая женъ“.
2) Кн. III, гл. 3 ср. гл. 13.
3) Іустинъ, 2-я Апол, 12 гл.
4) Тертул, Аполог., 2 глава
5) ibidem. Послѣднимъ болѣе легкимъ обвиненіемъ на агапы было обвиненіе въ роскоши и расточительности. Тертулліанъ, Аполог. 39 гл., о чемъ было упомянуто выше.

и дѣтьми, если кто-нибудь изъ христіанъ живетъ на подобіе звѣрей“ [1]). И такое энергичное совмѣстное [2]) опроверженіе имѣло свои результаты: лучшіе люди,— посторонніе христіанству, наблюдая за жизнью Церкви и проникаясь убѣдительностью аргументаціи апологетовъ, переставали вѣрить этимъ наговорамъ. На вопросъ св. Іустина: „или вы осуждаете насъ за нашу жизнь и нравы? То есть, не повѣрили ли и вы клеветамъ, будто мы ѣдимъ плоть человѣческую и послѣ пированья гасимъ свѣчи и предаемся беззаконнымъ совокупленіямъ?“... Трифонъ Іудей отвѣтилъ: „что касается до клеветъ, которыя многіе взносятъ на васъ, онѣ не достойны вѣры, такъ какъ противорѣчатъ человѣческой природѣ“ [3]).

Такъ какъ для христіанъ эти тяжелыя обвиненія, не имѣя для себя надлежащихъ основаній въ жизни ихъ общества, представлялись непонятными по своему источнику, то для объясненія ихъ происхожденія они обратились къ сверхъестественному фактору: по ихъ горячему и твердому убѣжденію,—виновникомъ этихъ обвиненій является діаволъ. Такъ—Октавій говоритъ: „мы и сами.... прежде... одинаково съ вами думали, будто христіане... ѣдятъ мясо младенцевъ и въ своихъ собраніяхъ предаются разврату... Такія басни демоны нашептываютъ въ уши невѣжественныхъ людей, что бы поселить въ нихъ къ намъ страхъ и отвращеніе“ [4]). Но въ этомъ случаѣ, по сознанію членовъ великой Церкви, демоны поступаютъ не безъ основаній: въ своихъ клеветахъ они исходной ихъ точкой

---

1) Аѳинагоръ. Прошеніе о христ. 3 гл.

2) Опроверженіе было не только словомъ, но и дѣломъ: „чтобы доказать вамъ, что срамное совокупленіе не составляетъ у насъ какого-либо таинства,—одинъ изъ нашихъ подалъ префекту Феликсу прошеніе, чтобы онъ дозволилъ врачу оскопить его. ибо тамошніе врачи говорили, что безъ позволенія префекта имъ нельзя это дѣлать. Когда же Феликсъ не хотѣлъ подписать это прошеніе, то молодой человѣкъ остался дѣвственникомъ и довольствовался своимъ собственнымъ сознаніемъ и сознаніемъ единомысленныхъ съ нимъ“ (Іустинъ, 1 Аполог., 29 глава, рус. перев. 59 стр.).

3) Разговоръ съ Трифон. Іуд. 10 гл., рус. пер. 148—149 стр.

4) Октавій, 28 гл., рус. пер. 351—352 стр.

имѣютъ тѣ злоупотребленія и преступленія, которыя всегда характеризовали еретическія общества. Дѣйствительно, гностики во главѣ съ Карпократомъ „утверждали, что желающіе достигнуть совершенства въ ихъ таинственныхъ знаніяхъ или, лучше, въ ихъ отвратительной жизни должны дѣлать все самое постыдное, ибо отъ міровыхъ властителей, говорили они, можно избавиться не иначе какъ удѣляя нужное всѣмъ чрезъ непотребство“ [1]). Симонъ, „представитель первой безбожной ереси“ [2]), и его послѣдователи—симоніане, отъ которыхъ получило свое начало лжеименное знаніе *(γνῶσις)*“, любили „прибѣгать къ средствамъ, возбуждающимъ любовь и влеченіе къ такъ называемымъ духамъ домашнимъ и наводящимъ сонъ“ [3]). „Сими-то людьми пользуясь, злородный діаволъ, съ одной стороны, столь безжалостно ввергалъ въ погибель тѣхъ, которые были прельщены ими, съ другой,—доставлялъ невѣрнымъ поводъ злословить Божественное ученіе; потому что молва о тѣхъ людяхъ располагала къ поношенію всего христіанскаго народа. Отсюда-то большею частію распространилось между тогдашними невѣрными нечестивое и нелѣпое о насъ мнѣніе, будто мы имѣемъ беззаконныя связи съ матерями и сестрами и питаемся мерзкими яствами. Впрочемъ, это удалось діаволу не надолго, потому что истина всегда стоитъ сама за себя и съ теченіемъ времени открывается во всемъ своемъ блескѣ“ [4]). Но, какъ это было постоянно отмѣчаемо, справедливость требуетъ замѣтить, что если бы діаволу было угодно найти матеріалъ для своихъ клеветъ и въ самой великой Церкви, то онъ, несомнѣнно, успѣлъ бы въ этомъ. Именно — злоупотребленія агапами великой Церкви и на ея агапахъ и были причиной сначала

---

[1]) Евсевій. Церк. Ист. IV, 7 ср. Клим. Алекс.: „Строматы“, III, 2 гл.—прив. выше.

[2]) Апост. Постан. VI, 9.

[3]) Ириней. „Противъ ересей“, I, 23 ср. 21. 22—24 гл., рус. пер. Преображенскаго М. 1871. 96—97 стр.; Евсевій. IV, 11; V, 18. Ап. Пост. VI, 10.

[4]) Евсевій. IV, 7, рус. перев. 177 стр

ихъ отдѣленія отъ евхаристіи, а потомъ и окончательнаго ихъ уничтоженія [1]). Вотъ почему церковная власть всегда—и это мы видѣли—шла противъ такого униженія агапъ, часто выставляла на видъ могущій произойти отсюда соблазнъ язычниковъ и требовала, чтобы на общественныя вкушенія христіанъ „язычники смотрѣли съ завистью“ [2]), чтобы „язычники могли соревновать имъ“ [3]) и чтобы агапы „нашли себѣ подражателей изъ язычниковъ“ [4]). Особенно удобнымъ случай для злоупотребленій былъ, повидимому, поцѣлуй мира [5]), который долженъ былъ въ силу своего важнаго значенія употребляться и на агапахъ. По крайней мѣрѣ, писатели самой Церкви отмѣчаютъ ненормальности въ его исполненіи, указывая на его идеальный смыслъ и значеніе. Аѳинагоръ, продолжая вышеприведенную защитительную рѣчь,

---

[1]) Ср. и Псевдо-Климентово посланіе, I, 10 (привед. у Harnack'a, Die Lehre der zwolf... S. 130): impudentes quidam homines sub pietatis praetextu cum virginibus habitant et periculo sese objiciunt aut soli cum illis deambulant per viam et solitudinem, viam periculis plenam et plenam offendiculis et laqueis et foveis .. alii autem in accubitis edunt et bibant cum illis, cum virginibus et cum sacratis, lasciviam inter licentiam et multam turpitudinem; id quod fieri non debet inter fideles et minime inter illos, qui virginalem statum sibi eligerunt. О борьбѣ Церкви противъ этихъ virgines subintroductae—см. Hausrath op. cit. S. 103.

[2]) Кан. Иппол. 182.

[3]) Постан Егип. Церкви 52.

[4]) Фрагм. егип. канон. LXXV.

[5]) Лобзаніе мира, которое было въ обычаѣ у христіанъ, какъ при богослужебныхъ собраніяхъ, такъ и на агапахъ, имѣло религіозное значеніе и у древнихъ. Напр Грамматикъ Сервій пишетъ (ad Aeneid. I, 260): „Sciendum, osculum religionis esse, suavium voluptatis“. У христіанъ онъ имѣлъ также немаловажное значеніе. „Молитва“—говоритъ Тертулліанъ (De oratione Domin. 14 с., р. пер. т. II, 42 стр.), „несовершенна, если не сопровождается лобзаніемъ мира“. Ср. Рим. 16, 16; 1 Кор. 16, 20; 2 Кор. 13, 2; 1 Θес. 5, 26; 1 Петр 5, 14; Тертулліанъ, De orat. Domin.10, 11 и 18 сар.; Ad uxor. II, 4 (jam vero alicui fratrum ad osculum convenire); Апост. Пост. II, 57; VIII, 11; Клим. Александр. Педаг. III, 11; Оригенъ въ толков. на посл къ Рим. 16, 16: „поцѣлуй вѣрующихъ долженъ быть цѣломудреннымъ. Пусть будетъ онъ непритворнымъ въ мирѣ, счастіи и любви“.

говоритъ: „еще слово заповѣдуетъ намъ: если кто повторитъ цѣлованіе, потому что это нравится ему, то согрѣшаетъ и прибавляетъ: итакъ, съ величайшею осторожностью должно быть употреблено лобзаніе или — лучше привѣтствованіе, чтобы оно не лишило насъ вѣчной жизни, если хоть сколько-нибудь будетъ осквернено помышленіемъ“ [1]). Еще рѣзче осуждаетъ злоупотребленія лобзаніемъ мира св. Климентъ Александрійскій: „если мы въ царство Божіе призваны, то должны быть и гражданами сего царства, званія его достойными, Бога любя и ближняго. Любовь же сія состоитъ не въ цѣлованіи мира, а въ благорасположенности. Нѣкоторые же свой поцѣлуй мира съ такимъ безстыдствомъ въ церковныхъ собраніяхъ даютъ и принимаютъ, что производятъ шумъ и смятеніе, самой любви въ сердцѣ вовсе и не имѣя. И это обстоятельство даетъ поводъ заподазривать, что столь разнузданное практикованіе цѣлованій мира происходитъ съ цѣлями постыдными и нечестивыми, тогда какъ оно должно было бы имѣть таинственное значеніе. Апостолъ называетъ его святымъ (Римл. XVI, 16). Давая симъ самымъ цѣлованіемъ мира доказательство, что пользуемся гражданскими правами въ своемъ царствѣ правильно и для цѣлей добрыхъ, будемъ свидѣтельствовать о своей душевной благорасположенности къ ближнимъ цѣлованіемъ мира скромнымъ и при устахъ сомкнутыхъ; такого рода цѣлованіе особенно и соотвѣтствуетъ нравамъ кроткимъ. Но есть другое, преступное цѣлованіе, ядовитое, на себя лишь личину благочестія накидывающее...“ [2]). И это съ своей стороны свидѣтельствуетъ, что обвиненія язычниковъ, хотя и включали въ себѣ громадную передержку, иногда довольно близко подходили къ настоящему положенію дѣла и имѣли подъ собою нѣкоторое реальное основаніе.

---

1) Прошен. о христ. 32 гл. ср. 35 гл.
2) Педагогъ, III, 11, перев. Корсунскаго, 322—323 стр.

Подойдя къ концу нашей работы, мы готовы настраивать,—иного отношенія, какъ показала исторія, быть не можетъ,—настаивать на существованіи агапъ, какъ на дѣйствительномъ историческомъ фактѣ. Что касается деталей рѣшенія той или другой стороны сложнаго вопроса объ агапахъ, мы въ случаѣ научной необходимости [1]),—готовы поставить фразу,—цѣнную тамъ, гдѣ царитъ достаточная неопредѣленность въ данныхъ, слова—„можетъ быть“. „Когда данныя проблемы не терпятъ положительнаго тона, должно покоряться иногда употреблять „peut—etre“ [2]).

## ПРИЛОЖЕНІЕ.

Въ заключеніе своей работы мы считаемъ не лишеннымъ интереса и потому необходимымъ сказать нѣсколько словъ о тѣхъ чертахъ современнаго намъ богослужебнаго строя Церкви, которыя являются или результатомъ вліянія агапъ, какъ изначальнаго института Церкви, или представляютъ собою прямой ихъ остатокъ, или, наконецъ, включаютъ ихъ въ себѣ въ качествѣ пережитка (survival, survivance) [3]). Такъ какъ эти, выражаясь общо, остатки агапъ принадлежатъ прежде всего нашему времени, такъ какъ въ литургическомъ отношеніи живемъ ими мы, то это принуждаетъ насъ вынести ихъ описаніе за предѣлы нашего труда въ его цѣломъ, который имѣетъ въ виду „агапы или вечери любви въ древне-христіанскомъ мірѣ“ [4]), и дать его въ видѣ маленькаго приложенія.

### § 1.

Прежде всего агапы не остались безъ вліянія на важнѣйшее литургическое проявленіе жизни Церкви,—евхаристическую литургію. Какъ нами неоднократно

1) См. введеніе—стр. 3.
2) Ermoni, 61 p.
3) Пережитокъ не въ смыслѣ архаизма, подлежащаго уничтоженію, но въ смыслѣ тѣсной генетической связи съ институтомъ агапъ.
4) См. заглавіе книги.

было отмѣчаемо, довольно продолжительная связь агапъ и евхаристіи не прошла безъ обоюднаго вліянія какъ на одинъ, такъ и на другой институтъ. Это совершенно понятно и иначе не могло и быть: долгая совмѣстная жизнь никогда не проходитъ безслѣдно. И современная намъ литургія, — литургія, которую слушаемъ и въ которой участвуемъ мы,—носитъ на себѣ слѣды вліянія этой связи,—слѣды агапъ.

Первый остатокъ этого вліянія мы можемъ находить въ омовеніи рукъ священнослужителями и прежде всего предъ совершеніемъ проскомидіи. Послѣ облаченія они, „отшедше въ предложеніе, умываютъ руки, глаголюще: „умыю въ неповинныхъ руцѣ мои...“ и т. д. [1]). При архіерейскомъ служеніи омовеніе рукъ повторяется предъ царскими вратами во время пѣнія Херувимской пѣсни, при чемъ архіереемъ тайно произносится особая молитва [2]). Направляясь къ историческимъ даннымъ, мы находимъ аналогіи:—первому омовенію рукъ—въ литургіи коптскихъ Іаковитовъ [3]), гдѣ оно производилось въ началѣ акта приготовленія (προθεσις) евхаристическихъ элементовъ и—второму—у Кирилла Іерусалимскаго, по которому оно совершалось послѣ отпущенія оглашенныхъ [4]), и въ Апостольскихъ Постановленіяхъ, которыя заповѣдуютъ омывать руки священнослужителямъ предъ совершеніемъ евхаристіи въ собственномъ смыслѣ, то есть, предъ жертвоприношеніемъ [5]). Конечно, слѣдуетъ признать, что происхожденіе этого обряда могло быть и инымъ. Онъ вообще носилъ молитвенный характеръ у народовъ древности и перешелъ съ тѣмъ же значеніемъ въ христіанство [6]). Но на агапахъ омовеніе рукъ было удовлетвореніемъ настоятельной необходимости, было требованіемъ чистоты и опрятности [7]) и по связи

---

1) Служебникъ. 1900. СПБ. стр. 77.
2) Чиновн. лит. св. Іоан. Златоуста.
3) Brightman. Op. cit. 145 p.
4) ibid. 464 p.
5) VIII, 11.
6) Тертулл. De oratione. 13 cap.
7) Тертул. Аполог. 39 гл. См. выше—I гл., § 7.

евхаристіи съ агапой могло перейти въ нее. Вотъ почему на агапу можно смотрѣть какъ на одинъ изъ источниковъ этого обряда и вотъ почему самое омовеніе при желаніи можетъ быть разсматриваемо, какъ остатокъ и слѣдъ агапы.

Второй чертой, оказывающейся результатомъ вліянія агапъ въ современной литургіи, является упоминаніе „приносящихъ“ и молитвы за нихъ. Мы видѣли, что какъ евхаристія, такъ и агапы устраивались на счетъ добровольныхъ общественныхъ приношеній [1]). Какъ воспоминаніе объ этомъ далекомъ прошломъ звучитъ фраза въ „молитвѣ предложенія“: „помяни, яко благъ и человѣколюбецъ, принесшихъ и ихже ради принесоша“. Такъ вѣрно до сихъ поръ соблюдается заповѣдь „Завѣта нашего Господа...“ о поминовеніи тѣхъ, „кто приноситъ приношенія, или—за которыхъ они принесены“ [2]). Слѣдуетъ отмѣтить, что эта самая молитва въ литургіи Іакова полагается при великомъ входѣ [3]). Отзвукъ этого давно прошедшаго слышится и въ томъ прошеніи сугубой эктеніи, которое молится о „плодоносящихъ“,—*ὑπὲρ καρποφορούντων*.

## § 2.

Благословеніе хлѣбовъ является прямымъ остаткомъ агапъ, если не во всей ихъ цѣлости, то въ ихъ начальномъ актѣ.

Послѣ литіи при пѣніи стихиръ на стиховнѣ священнослужители направляются изъ притвора на средину храма. „Таже: Нынѣ отпущаеши: Трисвятое. По Отче нашъ: возглашетъ священникъ.... И мы отпустительный тропарь.... Предлагаются же на уготованнѣмъ столѣ ради благословенія пять хлѣбовъ, пшеница, и два сосуда на сіе устроеныя, единъ испол-

1) См. выше.—I, §§ 10. 15.

2) I, 19—прив. выше. Вся молитва, носящая слѣды вліянія совмѣстной жизни агапъ и евхаристіи привед. выше—въ отдѣлѣ о *Διδαχή*.

3) Brightman op. cit. p. 41.

ненъ вина отъ плода лознаго, другій же елеа. Діаконъ же кадитъ окрестъ стола, и іереа. Іерей же, вземъ единъ хлѣбъ знаменуетъ имъ прочыя хлѣбы и глаголетъ молитву сію велегласно: Егда же глаголетъ: Самъ благослови: тогда десницею указуетъ на предложенныя хлѣбы, пшеницу, вино и елей. „Господи Іисусе Христе Боже нашъ, благословивый пять хлѣбовъ и пять тысящъ насытивый, самъ благослови и хлѣбы сія, пшеницу, вино и елей и умножи сія во градѣ семъ (или въ веси сей, или во святѣй обители сей) и во всемъ мірѣ Твоемъ: и вкушающыя отъ нихъ вѣрныя освяти. Яко ты еси благословляяй и освящаяй всяческая, Христе Боже нашъ, и Тебѣ славу возсылаемъ, со безначальнымъ Твоимъ Отцемъ, и всесвятымъ и благимъ и животворящимъ Твоимъ Духомъ, нынѣ и присно и во вѣки вѣковъ“ [1]). Гольцъ объясняетъ происхожденіе этого чина слѣдующимъ образомъ: послѣ вечерняго богослуженія полагалась трапеза,—агапа. Ея начальный актъ составлялъ ἀρτοκλασία. Столовая находилась въ непосредственной близости съ храмомъ [2]) и—вотъ—на пути въ столовую совершался начальный актъ этой трапезы,—благословеніе и преломленіе хлѣба [3]). Благодаря обстоятельствамъ времени и мѣста храмъ и помѣщеніе для вкушенія отдѣлились, тогда какъ обрядъ ἀρτοκλασία остался въ числѣ литургическихъ церемоній Церкви [4]). И это объясненіе подтверждается разительнымъ сходствомъ хлѣба заклинанія агапъ и благословеннаго хлѣба нашего времени. Какъ хлѣбъ заклинанія имѣлъ своею цѣлью въ отношеніи къ агапѣ — сохраненіе ея отъ страха лукаваго и мирное совершенствованіе ея участниковъ въ нравственной области [5]), такъ о благословенномъ хлѣбѣ Служебникъ увѣдомляетъ: „вѣдомо же буди, яко благословенный хлѣбъ есть помогатель-

1) Служебникъ, 32—33 стр. Ср. приведенную молитву съ ἄλλη εὐχή,—выше въ отдѣлѣ о Διδαχή (стр. 87).
2) Аналогія—трапезная Свято-Троицкой Сергіевой Лавры.
3) См. выше—I, § 15.
4) Goltz-Tischgebete... S. 52.
5) Кан. Иппол. 179.

ный отъ всякихъ золъ, аще съ вѣрою пріемлется“ [1]). И слѣдуетъ, добавить, что этотъ элементъ агапы, ея начальный актъ,—благословеніе хлѣбовъ,—сохранилъ себѣ цѣль и назначеніе цѣлой агапы, какъ трапезы: подкрѣпленіе силъ молящихся [2]).

## § 3.

Если не прямымъ остаткомъ, то аналогіей агапамъ, — аналогіей по времени болѣе близкой къ намъ,—растеніемъ привившимся и выросшимъ въ атмосферѣ агапъ, является отправленіе трапезы въ монастыряхъ, — *ἀκολουθία τῆς τραπέζης*. Эта церемонія торжественнаго совершенія трапезы, надо думать,—представляетъ собою одно не изъ послѣднихъ доказательствъ существованія въ свое время агапъ. Несомнѣнно, что она не могла появиться въ Церкви сразу,—ex abrupto, не имѣя за собой никакого прошлаго. Именно агапы и были тѣмъ прецедентомъ, который позволилъ смотрѣть на эту церемонію, какъ на что то нормальное, не расходящееся и не стоящее въ противорѣчіи съ данными исторіи Церкви и ея духомъ. Отчасти указанія филологическаго характера, отчасти историческія данныя позволяютъ думать, что это болѣе, чѣмъ только аналогія агапамъ, что это—сама агапа, получившая здѣсь своеобразное развитіе.

„По отпустѣ Божественныя литургіи, исходитъ настоятель, и братіи послѣдующимъ по немъ два два, и глаголютъ псаломъ 144: вознесу тя Боже мой, царю мой:“ И кончану бывшу псалму, глаголемъ молитву трапезы: Отче нашъ: Слава и нынѣ: Господи помилуй, трижды. Благослови. Настоятель или священникъ, держай чреду, глаголетъ: Христе Боже, благослови ястіе и питіе рабомъ Твоимъ, Яко святъ еси всегда, нынѣ и присно, и во вѣки вѣковъ, аминь“ [3]).

---

2) Служебникъ, 32 стр.
2) Ср. Типиконъ, гл. 2 и 8.
3) Чинъ о панагіи—см. ниже.

Послѣ это начинается вкушеніе, въ продолженіи котораго полагаются чтенія *(ἀναγνώσματα)*. По окончаніи трапезы произносится молитва: „Благословенъ Богъ, милуяй и питаяй насъ отъ юности нашея, даяй пищу всякой плоти: исполни радости и веселія сердца наша, да всегда всякое довольство имуще, преизобилуемъ во всякое дѣло благое, во Христѣ Іисусѣ Господѣ нашемъ; съ нимже Тебѣ слава подобаетъ, держава, честь и поклоненіе со святымъ Духомъ, во вѣки, аминь". „Слава Тебѣ Господи, слава Тебѣ Святый, слава Тебѣ Царю, яко далъ еси намъ брашна въ веселіе: исполни насъ и Духа Святаго, да обрящемся предъ Тобою благоугодни и непостыдни, егда воздаси комуждо по дѣломъ его". „Благодаримъ Тя, Христе Боже нашъ, яко насытилъ еси насъ земныхъ Твоихъ благъ, не лиши насъ и небеснаго Твоего царствія; но яко посредѣ учениковъ Твоихъ пришелъ еси, Спасе, миръ дая имъ, пріиди и къ намъ, и спаси насъ". „Слава, и нынѣ"... Господи помилуй, трижды. Благослови. Священникъ глаголетъ: „Благословенъ Богъ, милуяй и питаяй насъ отъ своихъ богатыхъ даровъ, Своею благодатію и человѣколюбіемъ, всегда, нынѣ и присно, и во вѣки вѣковъ, аминь". Всматриваясь въ молитвы, составляющія этотъ чинъ, мы видимъ, что молитва: „Благословенъ Богъ, милуяй и питаяй насъ".... съ небольшими измѣненіями въ текстѣ находится въ трактатѣ Псевдо — Аѳанасія— De virginitate на положеніи первой застольной молитвы,—молитвы трапезы—наряду со второй: „Благодаримъ Тебя, Отче нашъ" [1])..., текстуально сходной съ молитвой *Διδαχή* [2]). И какъ вторая молитва по своему происхожденію и назначенію есть молитва евхаристическая [3]), въ историческомъ процессѣ ставшая молитвой трапезы, что свидѣтельствуетъ о совмѣстной жизни агапъ и евхаристіи [4]), такъ и первая

1) Migne, patr. gr. t. 28, 262 p., XII гл.
2) Привед. выше—стр. 43.
3) См. выше—стр. 42—43.
4) См. выше—стр. 42—43.

молитва въ историческомъ отношеніи можетъ быть принимаема въ подобномъ смыслѣ. То есть, возможно ея происхожденіе относить къ тому времени, когда агапы и евхаристія еще жили вмѣстѣ. Тѣмъ болѣе, что полное право на это даетъ ея сходство съ молитвой, находящейся въ литургіи Ап. Марка: „εὐλόγησον καὶ ἁγίασον. Κύριε, τὸν στέφανον τοῦ ἐνιαυτοῦ τῆς χρηστότητός σου διὰ τοὺς πτωχούς τοῦ λαοῦ σου. διὰ τὴν χήραν καὶ διὰ τὸν ὀρφανόν. διὰ τὸν ξένον καὶ τὸν προσήλυτον, δι' ἡμᾶς πάντας τοὺς ἐλπίζοντας ἐπί σε καὶ ἐπικαλουμένους τὸ ὄνομα σου τὸ ἅγιον. οἱ γὰρ ὀφθαλμοὶ πάντων εἰς σε ἐλπίζουσι καὶ σὺ δίδως τὴν τροφὴν αὐτῶν ἐν εὐκαιρίᾳ ὁ δίδους τροφὴν πάσῃ σαρκὶ, πλήρωσας χαρᾶς καὶ εὐφροσύνης τὰς καρδίας ἡμῶν, ἵνα παντοτε πᾶσαν αὐταρκείαν ἔχοντες περισσεύωμεν εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν“ [1]).

Молитва: „Слава Тебѣ Господи, слава Тебѣ Святый“..., вошедшая въ кругъ церковныхъ молитвъ и вслѣдствіе стараній Іоанна Златоуста [2]), имѣетъ свою параллель въ литургіи ап. Іакова, гдѣ заключительная благодарственная молитва послѣ причащенія сопровождается восклицаніемъ; „Слава Тебѣ, Слава Тебѣ, Слава Тебѣ, Христе Царю, единородный Слове Отца“ [3])... и въ литургіи Іоанна Златоуста, гдѣ благодарственныя молитвы „по святѣмъ причащеніи“ предваряются славословіемъ: „Слава Тебѣ, Боже. Слава Тебѣ, Боже. Слава Тебѣ, Боже“ [4]).

Наконецъ, въ молитвѣ: „Благодаримъ Тя, Христе Боже нашъ, яко насытилъ“.... выраженіе „пріиди и къ намъ“ сильно напоминаетъ собою *μαράναθα—Διδαχὴ* [5]).

Всѣ эти небольшія, но содержательныя черточки и позволяютъ смотрѣть на чинъ трапезы, какъ на выродившуюся и своеобразно развившуюся агапу.

---

1) Brightman, p. 127, 31 ff. ср. Goar, p. 716, 3—привед. выше.
2) Migne, patr. gr. t. LVIII, col. 545 ff.; Homil. in Math. LV (LVI).
3) Brightman, p. 65.
4) Служебникъ, 180 стр. ср. Brightman, p. 396, 25.
5) См. выше. Ср. Acta Thomae, 27, 46, 47, привед. отчасти выше.

## § 4.

„Чинъ о панагіи“ и „послѣдованіе артоса“ — въ свою очередь и съ своей стороны являются остаткомъ и пережиткомъ агапъ.

Совмѣстное происхожденіе этихъ обрядовъ, по преданію Церкви, таковы: „Господь нашъ Іисусъ Христосъ, приготовляясь къ вольному страданію, имѣлъ прощальную бесѣду съ Своими учениками за трапезой на тайной вечери, на которой установилъ таинство причащенія и, по воскресеніи Своемъ, являясь ученикамъ Своимъ, нѣсколько разъ благословилъ ихъ трапезу и вкушалъ съ ними пищу. Такъ онъ благословилъ вечернюю трапезу двумъ ученикамъ, шедшимъ въ Эммаусъ, и былъ узнанъ ими въ преломленіи хлѣба (Лк. 24, 30). Въ тотъ же день, явясь ученикамъ, собравшимся въ Сіонской горницѣ, вкушалъ рыбу и медъ (Лк. 24, 42). И при морѣ Тиверіадскомъ Самъ приготовилъ для своихъ учениковъ, утомленныхъ безуспѣшной ловлей, хлѣбъ и рыбу (Іоан. 21, 5—9). Въ воспоминаніе сего Апостолы имѣли обычай оставлять за трапезой празднымъ среднее мѣсто и полагать предъ нимъ часть хлѣба, какъ бы для Господа, присутствующаго среди нихъ (*μοῖρα Χριστοῦ*). Послѣ трапезы они съ молитвою и благодареніемъ возвышали этотъ хлѣбъ, говоря: Слава Тебѣ, Боже нашъ, Слава Тебѣ. Слава Отцу и Сыну и Святому Духу.—Велико имя Святой Троицы. Христосъ воскресе. Послѣ же дня вознесенія Господа, они произносили: Велико имя святой Троицы. Господи Іисусе Христе, помогай намъ. Такъ совершали Апостолы до успенія Матери Божіей.

Въ третій же день послѣ успенія Ея, когда они по обычаю стали возвышать хлѣбъ, и только что сказали: велико имя, вдругъ явилась на облакѣ Матерь Божія съ ангелами, предстоящими ей въ воздухѣ, и сказала: Радуйтесь. Я съ вами во всѣ дни Ученики удивились такому чуду, и вмѣсто: Господи Іисусе Христе—возвали: Пресвятая Богородице, помо-

гай намъ“ [1])..... Сообразно этому преданію и совершается „по вся дни“ [2]) чинъ о панагіи, а въ пасхальную седмицу „вмѣсто пресвятыя“—чинъ возношенія артоса [3]). Нельзя думать, что это преданіе представляетъ собою попытку объясненія факта a posteriori, потому что строгая историчность того фона, на которомъ происходитъ установленіе обоихъ чиновъ, говоритъ противъ подобнаго пониманія дѣла. Именно—апостолы,—іудеи по происхожденію,—оставляя для Господа пустое мѣсто, въ этомъ отношеніи не расходились съ практикою своей націи. И у іудеевъ былъ обычай при обрѣзаніи оставлять незанятымъ одно мѣсто для пророка Иліи, для котораго полагалась подушка. Также при совершеніи трапезы отцомъ дома откладывался кусокъ мацы на окончаніе и кубокъ, который считался кубкомъ пророка Иліи и изъ котораго пили всѣ въ концѣ трапезы [4]). Переходимъ къ ритуалу перваго чина. Чинъ о панагіи, какъ онъ совершается въ наши дни, вплетается и составляетъ одно цѣлое съ *ἀκολουθια τῆς τραπέζης* [5]). Именно послѣ благословенія кушаній: „Христе Боже, благослови ястіе“.... и во время положеннаго „чтенія“ „часть, или просфора, имущая возношена быти, влагается въ панагіаръ, и стоитъ на устроенномъ мѣстѣ“. По вкушеніи и произнесеніе молитвъ: „Благословенъ Богъ, милуяй и питаяй“... и „Слава Тебѣ, Господи“... читается „Слава и нынѣ: Господи помилуй, трижды. Благослови. И положивъ поклонъ, хотяй возносити пресвятую, глаголетъ сице: Благословите мя отцы святіи, простите ми грѣшному. И мы: Богъ проститъ ти, и помилуетъ тя. И пріемъ часть крайними персты рукъ, возвышаетъ ю мало надъ образомъ святыя Троицы, глаголя велегласно: Велико

---

1) Слѣдован. Псалт.—Чинъ о панагіи; Чет. Минеи 15 Августа; Никольскій—Пособіе къ изученію устава Богослуж. Православн. Церкви. СПБ. 1874. 622—623 стр.—примѣч.

2) Слѣдов. Псалт.; Часословъ.

3) Тріодь Цвѣтная. М. 1759. Стр. 33.

4) Goltz-Tischgebete... Ss. 63. 6.

5) См. выше.

имя. Настоятель, или іерей чредный: Святыя Троицы. И пренося надъ образъ Богородицы, крестовидно знаменуетъ, глаголя: Пресвятая Богородице, помогай намъ. И мы: Тоя молитвами, Боже помилуй, и спаси насъ. И глаголемъ: Блажимъ тя вси роди, Богородице Дѣво.... Таже поемъ: Достойно есть.... И по еже причаститися всѣмъ, глаголетъ настоятель, или священникъ: „Во многія молитвы Пречистыя Владычицы нашея Богородицы, и приснодѣвы Маріи. И мы: Тоя молитвами, Боже помилуй и спаси насъ. Священникъ: Милостивъ и щедръ Господь, пищу даде боящымся Его, и правда Его пребываетъ въ вѣкъ вѣка. Таже: „возвеселихся о рекшихъ мнѣ: въ домъ Господень пойдемъ“...., то есть, псаломъ 121-й [1]). Заканчивается чинъ о панагіи обычнымъ послѣдованіемъ трапезы [2]). Въ Геѳсиманскомъ скиту (Московской губерніи) отъ одной и той же просфоры вкушаютъ часть прежде трапезы во имя Христово, остальную же часть какъ панагію по вкушеніи—сообразно принятому чину [3]).

Пасхальный артосъ приносится послѣ заамвонной молитвы въ первый день пасхи въ алтарь, гдѣ іерей, произнося особую молитву, кропитъ святой водой, произнося при этомъ: „благословляется и освящается артосъ сей, окропленіемъ воды сея святыя, во имя Отца и Сына и Святаго Духа“. И все время пасхальной седмицы артосъ занимаетъ мѣсто панагіи. „По отпустѣ Божественныя литургіи, вземшу іерею образъ воскресенія Христова, діакону же пріимшу отъ инаго артосъ царскими враты, аще во алтарѣ будетъ. (Въ нѣкихъ же обителехъ на аналогіи во храмѣ на сіе устроенномъ, купно со образомъ воскресенія Господня поставляется. И ко анафорѣ идуще цѣлуютъ первѣе праздникъ, таже артосъ), діаконъ вземлетъ его изъ мѣста, съ панагіаромъ, и въ рукахъ несетъ, предъидущей лампадѣ, или двѣма. Настоятель же и братія вся по чину своему исходятъ со артосомъ (сіесть

1) Чинъ о панагіи—Часословъ. М. 1881. 65—68 стр.
2) См. выше.
3) Іеросхимонахъ Авель. Геѳсиманскій скитъ. М. 1867. 35 стр.

хлѣбомъ просфорою всецѣлою на се со крестомъ на ней изображеннымъ, уготованною) изъ церкве въ трапезу. Вмѣсто псалма: Вознесу тя Боже мой: Христосъ воскресе: поюще. Параекклисіарху же, и прочей братіи во вся звоны ударяющимъ. И вшедше въ трапезу поставляютъ праздникъ и артосъ на мѣстѣхъ ихъ. И глаголетъ настоятель: Христосъ воскресе: трижды, и Отче нашъ, Слава, и нынѣ: Господи помилуй, трижды. Благослови. Настоятель: Христе Боже благослови ястіе: И прочее. Мы же: Аминь. Сѣдаемъ кійждо на мѣстѣ своемъ, со всякимъ безмолвіемъ, и благоговѣинствомъ. И бываетъ утѣшеніе веліе на вся, и чтеніе по обычаю. По обычной трапезѣ востающе братія, поставляютъ артосъ на трапезѣ, поюще: Христосъ воскресе: трижды. И Господи помилуй, трижды. Благослови. Таже келарь пріемъ обычное прощеніе отъ настоятеля и братіи: Благословите мя отцы святіи, и простите мя грѣшнаго. Мы же речемъ: Богъ да проститъ, и да благословитъ. Таже снемъ камілавхій, возгласитъ, вмѣсто Велико имя святыя Троицы, Христосъ воскресе, единажды. Намъ же отвѣщающымъ: Воистинну воскресе. Тойжде назнаменавъ крестообразно артосомъ, глаголетъ: Покланяемся его тридневному воскресенію. Полагаетъ и на панагіарѣ. Потомъ приноситъ келарь артосъ съ панагіаромъ къ настоятелю, и цѣлуетъ артосъ: и вся по немъ братія: Поюще пѣснь 9, ирмосъ: Свѣтися, свѣтися: И прочая оба тропаря тоя пѣсни. И паки ирмосъ... По цѣлованіи же просфоры отъ всѣхъ, возвратився келарь, поставляетъ ю предъ настоятелемъ, и речетъ стихъ...“ Послѣдованіе заканчивается обычнымъ порядкомъ. „И абіе исходитъ (настоятель) изъ трапезы въ церковь. И братія вся по чину своему, предъидущу іерею со иконою воскресенія Христова, и діакону со артосомъ, и клирикомъ поющимъ: Христосъ воскресе... Сице же возслѣдуется цѣлованіе о просфорѣ, яже есть артосъ, чрезъ всю седмицу святыя свѣтлыя недѣли, даже до субботы“ [1]). Въ субботу пасхальной

1) Цвѣтная Тріодь (Пентикостаріонъ) op. cit. 15 об.—16 об.

седмицы „по отпустѣ литургіи, идущимъ братіямъ изъ церкве въ трапезу, прежде несетъ діаконъ артосъ, безъ образа воскресенія Христова. Параекклисіарху же съ братіею въ то время, ударяющымъ во вся звоны. Въ трапезѣ внегда сядутъ братія, келарь раздробивъ хлѣбъ, во всей седмицѣ воздвизаемый вмѣсто пресвятыя, раздаетъ братіямъ прежде обычнаго ихъ яденія: и тако потребляемъ и". Послѣ трапезы совершается возношеніе и „хлѣба обычнаго", „во всемъ лѣтѣ возвышаемаго",—панагіи [1]). Тѣ основанія, по которымъ открывается возможность смотрѣть на артосъ, какъ на остатокъ агапъ, даются молитвами на благословеніе артоса и предъ его раздробленіемъ. Въ первой молитвѣ іерей проситъ: „насъ (же), сего приносящихъ и того лобзающихъ, и отъ него вкушающихъ, Твоему небесному благословенію причастники быти сотвори, и всякую болѣзнь и недугъ отъ насъ Твоею силою отжени, здравіе всѣмъ подавая" [2]). Такъ ясно звучитъ здѣсь аналогія артоса съ хлѣбомъ заклинанія агапъ и благословеннымъ хлѣбомъ. Молитва предъ раздробленіемъ артоса содержитъ не менѣе вѣское отношеніе къ чину благословенія хлѣбовъ: „...призри и нынѣ, смиренно молимъ Тя, на мольбы и благодаренія наша, и якоже благословилъ еси пять хлѣбовъ въ пустыни, и нынѣ благослови хлѣбъ сей, яко да вси вкушающіи отъ него тѣлеснаго и душевнаго благословенія и здравія сподобятся, благодатію и щедротами Твоего человѣколюбія..." [3]). И это все—вмѣстѣ взятое—говоритъ за наше пониманіе происхожденія этого чина.

## § 5.

Наконецъ, прямымъ остаткомъ агапъ поминальныхъ являются такъ называемыя поминки,—поминальныя агапы нашего времени. Насколько намъ извѣстно, послѣдняя часть ритуала этихъ трапезъ не записана

1) ibidem. 33 л. и об.
2) Дополнит. Требникъ. 1853. Кіевъ. 77 стр.
3) ibid. 78 стр.

ни въ одной изъ церковно-богослужебныхъ книгъ, держится на обычаѣ и совершается по преданію. Предъ трапезою сначала—бываетъ „чинъ надъ кутіею, въ память усопшихъ, вечера". „Начало творитъ іерей. Таже речется: Трисвятое. Пресвятая Троице: И по Отче нашъ: Священникъ возгласъ. Таже ликъ тропари: Со духи праведныхъ: Таже ектенія: Помилуй насъ, Боже: и прочая. И молитва: Боже духовъ: И возгласъ: Яко Ты еси воскресеніе: Ликъ: Аминь. Честнѣйшую Херувимъ: Господи, помилуй, трижды. Благослови. И отпустъ" [1]). Затѣмъ—въ отношеніи къ трапезѣ въ узкомъ смыслѣ,—въ качествѣ предтрапезной молитвы читается молитва Господня и произносится благословеніе: „Христе Боже, благослови ястіе и питіе",—какъ и въ „чинѣ о панагіи". По благословеніи присутствующіе приступаютъ къ предложенной трапезѣ, при чемъ прежде всего вкушаютъ „кутію въ память усопшаго". Послѣ насыщенія священникъ произноситъ: „молитвами святыхъ отецъ нашихъ... Аминь". Этими словами начинается незаписанная, дошедшая по преданію часть ритуала трапезъ. Ликъ поетъ: Молитвами Родшія Тя, Христе, и Предтечи Твоего, Апостолъ, Пророковъ, Іерарховъ и всѣхъ святыхъ душу усопшаго раба Твоего упокой". Заупокойная ектенія. Отпустъ и провозглашеніе вѣчной памяти. Затѣмъ поется стихира—гласъ 6-й: „Зряще мя безгласна...", во время исполненія которой присутствующіе вкушаютъ пивомедіе, „Со святыми упокой" и „Вѣчная память" трижды. Эта послѣтрапезная часть поминокъ въ различныхъ мѣстахъ совершается съ нѣкоторыми варіаціями. Такъ, напр., послѣ пѣнія „Вѣчной памяти" священникъ, вкушая послѣднимъ „пивомедіе", иногда произноситъ „помалу и полегку:" „Богъ да ублажитъ и упокоитъ преставльшагося и насъ помилуетъ, яко благъ и человѣколюбецъ" [2]). Для насъ въ этомъ явленіи церковно-бытовой жизни

---

1) Служебникъ, 311 стр.

2) Ср. „Чинъ литіи, бываемыя во днехъ седмицы, о усопшихъ". Служебникъ, стр. 312—314.

прежде всего важенъ его полу-литургическій характеръ,—характеръ, свойственный и неотдѣлимо присущій агапамъ. Самая же трапеза, ея существованіе именно здѣсь, можетъ быть объясняема, какъ угодно нѣкоторымъ, и гостепріимствомъ русскаго народа. Должно, однако, замѣтить, что поминальная трапеза,—только въ болѣе скромныхъ размѣрахъ, далеко не чужда и не одному русскому народу и не одному православному исповѣданію.

---

Окидывая взоромъ пройденное, мы можемъ теперь признать, что агапы, не смотря ни на что, оказались очень живучими и не исчезли до нашего времени. Онѣ, часто — преобразившись до неузнаваемости,— нашли себѣ пріютъ и въ приходскихъ храмахъ—въ видѣ чина благословенія хлѣбовъ, и въ монастыряхъ—въ видѣ торжественнаго совершенія обычной трапезы, въ видѣ „чина о панагіи“ и пасхальнаго артоса,—и, наконецъ,—среди членовъ-мірянъ Православной Церкви—въ видѣ поминальныхъ трапезъ. Причину такой живучести агапъ, какъ кажется, слѣдуетъ искать въ ихъ изначальномъ для Церкви характерѣ.



---

# ADDENDA ET CORRIGENDA.

| | | | | | Напечатано: | Слѣдуетъ: |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 15 | стран | 1 | строка | снизу | выражніе | выраженіе |
| 18 | „ | 9 | „ | „ | хотѣлъ | хочетъ |
| 22 | „ | 15 | „ | „ | омѣненіе | отмѣненіе |
| 26 | „ | 15 | „ | сверху | будемъ | будетъ |
| — | „ | 9 | „ | снизу | завѣдѣніе | за вѣдѣніе |
| 23 | „ | 18 | „ | сверху | по | но |
| 32 | „ | 16 | „ | снизу | кванифицируется | квалифицируется |
| 41 | „ | 3 | „ | „ | Soltz | Goltz |
| 43 | „ | 19 | „ | сверху | | |
| 57 | „ | 18 | „ | „ | агапъ | агапахъ |
| 58 | „ | 7 | „ | „ | небольшей | небольшой |
| 59 | „ | 9 | „ | „ | діологъ | діалогъ |
| 61 | „ | 10 | „ | „ | богослуженія всѣхъ | богослуженія и во всѣхъ |
| 65 | „ | 8 | „ | „ | возразять | возразятъ |
| 66 | „ | 4 | „ | „ | онъ | онѣ |
| — | „ | 5 | „ | „ | входилъ | входили |
| 72 | „ | 4 | „ | снизу | присущаго | присуща |
| 76 | „ | 7 | „ | „ | nou | non |
| 77 | „ | 2 | „ | сверху | періодъ | періодѣ |
| 79 | „ | 15 | „ | снизу | но приносили | не приносили |
| 80 | „ | 2 | „ | сверху | по | но |
| 81 | „ | 1 | „ | снизу | animanqae | animamquae |
| 84 | „ | 7 | „ | сверху | уже надписи | уже въ надписи |
| — | „ | 13 | „ | снизу | названные | названныя |
| 98 | „ | 12 | „ | „ | выствляетъ | выставляетъ |
| 99 | „ | 8 | „ | сверху | доказываютъ евхаристіи | доказываютъ связи евхаристіи |
| 100 | „ | 9 | „ | „ | писателей, второстепенное | писателей, имѣютъ второстепенное |
| 106 | „ | 14 | „ | „ | апетитъ | аппетитъ |
| 109 | „ | 4 | „ | „ | ученье | ученые |
| 110 | „ | 12 | „ | „ | явствами | яствами |
| 111 | „ | 8 | „ | „ | юридичекими | юридическими |
| — | „ | 1 | „ | снизу | Вивил | Вавил. |
| 112 | „ | 3 | „ | „ | мѣстной | мѣсто |
| 116 | „ | 5 | „ | сверху | Карѳагенскаго | Карѳагенскаго |
| 119 | „ | 8 | „ | снизу | часть, | часть которыхъ |
| 147 | „ | 6 | „ | „ | злоупотребленій | злоупотребленій |
| 148 | „ | 15 | „ | „ | помогли | помогали |
| — | „ | 8 | „ | „ | злоупотребленіи | злоупотребленія |