БОГОСЛУЖЕНІЕ ХРИСТІАНСКОЕ

СО ВРЕМЕНИ АПОСТОЛОВЪ

ДО ЧЕТВЕРТАГО ВѢКА.

Доцента Кіевской духовной Академіи

Ѳеодора Смирнова.

КІЕВЪ.
Тип. С. Т. Еремѣева, Бибиковскій бульваръ собств. домъ.
1876.

17

Российская академия наук
Институт
по обществознанию

97
СЕ
ПР

Изъ журнала »Труды Кіевской духовной Академіи«
за 1874, 1875 и 1876 гг.

БОГОСЛУЖЕНІЕ ХРИСТІАНСКОЕ

СО ВРЕМЕНИ АПОСТОЛОВЪ ДО ЧЕТВЕРТАГО ВѢКА.

Въ послѣапостольское время христіанское богослуженіе переживаетъ различные фазы въ своемъ развитіи, прежде чѣмъ достигаетъ болѣе полнаго и систематическаго образованія въ четвертомъ вѣкѣ. Фазы эти мы можемъ прослѣдить по писаніямъ мужей апостольскихъ, дополняя ихъ свѣдѣніями языческихъ писателей, по писаніямъ Іустина и Иринея, представляющимъ какъ бы результатъ церковно-богослужебной дѣятельности эпохи мужей апостольскихъ, и наконецъ по писаніямъ отцевъ III вѣка, оправданіемъ и дополненіемъ которыхъ служатъ Апостольскія Постановленія, представляя результатъ всей предшествующей трехвѣковой церковно-богослужебной дѣятельности.

I.

Эпоха мужей апостольскихъ — эпоха самодѣятельнаго усвоенія христіанскими обществами апостольскихъ началъ какъ въ области ученія, такъ и въ области церковной жизни; это— эпоха напряженной внутренней работы, состоявшей съ одной стороны въ образованіи самостоятельныхъ формъ церковной жизнедѣятельности, съ другой—въ борьбѣ съ враждебными началами іудейства, все еще продолжавшими жить и дѣйствовать въ средѣ христіанства. Работа эта совершалась факти-

чески, путемъ жизненнаго процесса, путемъ практики и была безъ сомнѣнія прямымъ продолженіемъ дѣятельности апостольскаго времени. Не было ни времени, ни возможности, ни даже надобности предавать письму въ подробности то, что у всѣхъ было предъ глазами. Лишь немногіе пункты религіозно-нравственнаго и практически-жизненнаго свойства требовали литературной защиты и вызвали нѣсколько писаній. Въ этихъ то писаніяхъ мужей апостольскихъ мы имѣемъ отраженіе многосложной и оживленной работы, какая шла въ церкви въ разсматриваемую эпоху,—отраженіе далеко не полное конечно, но достаточное для того, чтобы предположить съ вѣроятностію, что въ эту эпоху, представляющую какъ бы пробѣлъ въ послѣдовательномъ развитіи исторіи богослуженія, церковная жизнь полна была такими явленіями, которыя непосредственно связывали послѣдующую церковную практику съ практикою апостольскою. Богослуженіе—дѣло практики по преимуществу. Уже въ апостольское время, какъ видѣли мы, оно организовалось и формировалось безмолвно, согласно съ волею Христа подъ личнымъ надзоромъ и руководствомъ апостоловъ, только изрѣдка вызывая со стороны послѣднихъ письменныя замѣчанія относительно уклоненій отъ установившагося уже въ христіанскихъ обществахъ порядка. Порядокъ этотъ сохранялся и въ эпоху непосредственно слѣдовавшую за апостольскимъ временемъ, сохранялся также безмолвно, подъ надзоромъ преемниковъ апостольской власти. Апостольское время было такъ близко, апостольская жизнь была такъ извѣстна, преданіе было такъ свѣжо, практика такъ жива, что не было никакой нужды переносить на бумагу то, что жило въ народѣ или лучше, чѣмъ жилъ христіанскій народъ. Богослуженіе было стихіею, въ которой вращалась христіанская жизнь; въ немъ христіанская душа находила пищу для ума и сердца, укрѣпленіе для воли, успокоеніе и усладу среди безотрадной жизни. Богослуженіе было объеди-

няющею силою, связывавшею общества христіанскія въ одно органическое цѣлое и дѣлавшею ихъ могущественными; посредствомъ своихъ служителей оно соединяло ихъ съ апостолами и съ самимъ Христомъ—источникомъ истинной жизни. Это живо сознавалъ и чувствовалъ каждый христіанинъ. Нужно ли было еще писать и доказывать это?.... Насъ не должно удивлять поэтому то, что въ писаніяхъ мужей апостольскихъ мы находимъ самыя общія замѣчанія о богослуженіи ихъ времени.

Замѣчанія эти, однако, какъ ни отрывочны они сами по себѣ, все же въ связи съ общими свѣдѣніями объ устройствѣ церкви вообще, даютъ право предполагать, что богослуженіе этого времени было далеко не такъ просто и неполно, какъ можетъ казаться съ перваго взгляда, и мы не должны пренебрегать ими, если не хотимъ раздѣлять мнѣніе протестантскихъ ученыхъ. полагающихъ слишкомъ рѣзкое, почти радикальное различіе между богослуженіемъ апостольскаго времени и богослуженіемъ четвертаго вѣка, возникшимъ какъ будто ex abrupto, по произволу отцевъ — систематизаторовъ. Не безъ основанія же отцы II, III и IV вѣковъ постоянно ссылаются на неписанное преданіе въ оправданіе разныхъ видовъ и формъ богослуженія. Преданіе это безспорно существовало и оно шло непрерывно отъ апостоловъ. Это-то преданіе или лучше безмолвная практика, которую католическіе богословы не совсѣмъ точно назвали disciplina arcani и послужила основою для систематизаціи богослуженія, и фактически и письменно выразившейся въ IV вѣкѣ. Поэтому на эпоху мужей апостольскихъ нужно смотрѣть, какъ на переходную эпоху, послѣдовательно подготовившую богослужебную практику послѣдующаго времени.

Въ книгѣ *Ерма*, называемой «Пастырь», христіанская церковь предетавляется подъ образомъ *башни, строющейся на водѣ*. Башня эта слагается изъ камней различной формы и разнаго достоинства. По объясненію старицы, данному Ерму,

различные камни означаютъ іерархическое и религіозно-нравственное различіе членовъ церкви. *Камни квадратные и бѣлые*—это апостолы, епископы, учители и діаконы, которые ходили въ святомъ ученіи Божіемъ, надзирали, учили и свято и непорочно служили избраннымъ Божіимъ. *Камни извлекаемые изъ глубины* и полагаемые въ зданіе, спайки которыхъ плотно приходятся къ прочимъ камнямъ, вошедшимъ въ зданіе,—это тѣ, которые уже умерли и пострадали за имя Господа... Изъ другихъ камней *тѣ, которые не отдѣланные* полагаются въ основаніе башни, означаютъ людей, которыхъ Богъ одобрилъ за то, что они ходили праведно предъ господомъ и исполняли Его заповѣди, а *тѣ, которые приносятся и полагаются въ самое зданіе башни*, суть новообращенные къ вѣрѣ и вѣрные. Наконецъ *камни, которые откладывались и полагались возлѣ башни*, означаютъ людей, которые согрѣшили и желаютъ покаяться [1]).

Такимъ образомъ зданіе башни, или церковь, по представленію книги «Пастырь , слагается: 1) изъ апостоловъ, епископовъ, учителей и діаконовъ—лицъ, составлявшихъ церковную іерархію или клиръ съ спеціальнымъ назначеніемъ «надзирать, учить и служить остальнымъ членамъ; 2) изъ лицъ, пострадавшихъ и умершихъ за имя Господа т. е. мучениковъ; 3) изъ людей праведныхъ; 4) изъ новообращенныхъ и вѣрныхъ или только вѣрующихъ, и наконецъ 5) согрѣшившихъ и кающихся.

Въ этой классификаціи членовъ церкви нельзя не видѣть отраженія того церковнаго устройства и дисциплины, какія начали слагаться въ послѣапостольское время и достигли большей строгости въ III вѣкѣ. Здѣсь даетъ себя замѣтить не только различіе церковно-служебнаго сословія или клира отъ остальныхъ членовъ, но и нравственно-религіозное различіе

---

[1]) Кн. 1. Вид. III. гл. V.

между послѣдними, относительное значеніе и положеніе новообращенныхъ и кающихся. Апостолы называются бѣлыми камнями (lapides albi). Подъ епископами разумѣются конечно лица, составлявшія высшую степень церковной іерархіи или клира, съ соотвѣтственнымъ этому названію назначеніемъ «надзирать». Что же касается учителей (doctores—διδάσκαλοι), то ученые различно объясняютъ это названіе. Нѣкоторые, какъ Котельеръ и Роте, разумѣютъ пресвитеровъ составлявшихъ вторую степень священства; равно какъ Августи разумѣетъ presbiteri docentes, такъ какъ ученіе составляло ихъ главную обязанность; другіе, какъ Гильгенфельдъ и Дрессель, на основаніи паралельныхъ мѣстъ (Sim. IX, 15. 16. 26) видятъ въ нихъ особенное званіе христіанскихъ учителей, о которомъ упоминается въ Климентинахъ и у Тертулліана. Въ третьемъ вѣкѣ дѣйствительно должность учителя или катехета существовала особо отъ пресвитерской, какъ видно изъ исторіи александрійскаго огласительнаго училища; но было ли такъ уже во время Ерма—это вопросъ; и потому трудно съ рѣшительностію утверждать, разумѣются ли подъ doctores пресвитеры или же послѣдніе у Ерма заключаются въ общемъ имени епископовъ, а первые составляли нѣчто особое. Наконецъ, діаконами называются лица, составлявшія церковно-служебное званіе въ строгомъ смыслѣ [1]). Такимъ образомъ послѣ апостоловъ епископы, учители и діаконы составляли правительственное и служебное сословіе въ церкви «надзирали, учили и свято и непорочно служили избраннымъ Божіимъ».

Образованіе церковно-богослужебнаго сословія или клира

---

[1]) Выражеиіе: служили, кажется, спеціально относится къ діаконамъ, какъ другія два выраженія—къ епископамъ и учителямъ. Подобный же взглядъ на діаконскую должность мы встрѣчаемъ у Игнатія. (Магнез. VI. Тралл. III).

съ правами и обязанностями, отличными отъ правъ и обязанностей остальныхъ членовъ церкви и дающими первому преимущество предъ послѣдними, еще яснѣе даетъ себя замѣтить въ писаніяхъ другихъ мужей апостольскихъ. «Будемъ благоговѣть предъ Господомъ Іисусомъ Христомъ, Коего кровь предана за насъ—говоритъ Климентъ Римскій—будемъ почитать предстоятелей (προηγούμενους) нашихъ, уважать пресвитеровъ (πρεσβύτερους), юношей (νέους) воспитывать въ страхѣ Божіемъ» [1]). Подъ προηγούμενοι разумѣются очевидно епископы; πρεσβύτεροι соотвѣтствуютъ называемымъ у Ерма διδάσκαλοῖ. Спрашивается, что разумѣть подъ νέους—юношей ли въ физическомъ смыслѣ, или новопринятыхъ христіанъ? Смыслъ словъ отца располагаетъ къ рѣшенію вопроса въ первомъ смыслѣ, а контекстъ благопріятствуетъ такому и иному рѣшенію. Изъ ученыхъ Августи признаетъ несомнѣннымъ, что подъ νέους разумѣются новообращенные христіане. Но вмѣстѣ съ этимъ высказываетъ, какъ вѣроятное, предположеніе, что νέοι можетъ быть принимаемо за однозначущее съ Νεώτεροι т. е. διάκονοι; и въ такомъ случаѣ, замѣчаетъ онъ, и въ этомъ мѣстѣ таже обыкновенная классификація, какая повсюду встрѣчается въ писаніяхъ разсматриваемой эпохи: προηγούμενοι, προεστώτες, ἐπίσκοποι; πρεσβύτεροι; νεώτεροι, διάκονοι. Это тѣмъ вѣроятнѣе, что νεοῖ ставятся какъ будто въ одинъ классъ съ προηγούμενοι и πρεσβύτεροι [2]). Разграниченіе правъ и обязаностей между поименованымя лицами, нужно полагать, было довольно строго уже

---

[1]) Посл. 1. Кор. гл. XXI.

[2]) Denkwürd. B. IV. S. 145. Если принять во вниманіе, что въ латинской церкви діаконскую должность исполняютъ отчасти мальчики и что этотъ обычай долженъ имѣть какое-нибудь историческое основаніе—можно предположить, что въ діаконы и въ коринѳской церкви избирались или люди сравнительно молодые или даже новообращенные.

въ это время, потому что Климентъ, выдавая это за повелѣніе Господа, сопоставляетъ это учрежденіе съ институтомъ такого рода въ ветхомъ заветѣ. «Первосвященнику—говоритъ онъ—дано свое служеніе (ἰδίαι λειτουργίαι), священникамъ назначено свое дѣло (τόποι), и на левитовъ возложены свои должности (ἰδίαι διακονίαι); мірской человѣкъ связанъ постановленіями для народа (ὁ λαϊκὸς ἄνθρωπος τοῖς λαϊκοῖς προστάγμασιν δέδεται). Касательно этого мѣста Августи замѣчаетъ: «несправедливо, когда въ этомъ мѣстѣ хотятъ находить доказательство различія между cliricus и laicus, такъ какъ рѣчь объ іудейскихъ, а не христіански-церковныхъ служеніяхъ. Но съ другой стороны нельзя отрицать, что такія мѣста даютъ ближайшій поводъ къ этому различенію» [1]). Мы съ своей стороны думаемъ, что такое различіе существовало de facto, въ практикѣ, и слова Климента, хотя въ нихъ называются іудейскія церковныя должности, могутъ быть разсматриваемы какъ оправданіе вошедшей уже въ силу соотвѣтсвенной организаціи христіански-церковнаго клира. Климентъ хотѣлъ сказать, что порядокъ церковный и христіанскія церковныя должности имѣютъ точно также какъ и іудейскія божественное происхожденіе и потому должны имѣть такое же право на общественное признаніе.

Продолжая начатую параллель между іудейскимъ и христіанскимъ церковнымъ устройствомъ, Климентъ возводитъ различіе христіанскихъ должностей къ апостоламъ, посланнымъ Самимъ Христомъ, и трактуетъ преемство какъ законъ, вполнѣ согласный съ волею Христа. «Апостолы—говоритъ онъ—были посланы проповѣдывать евангеліе намъ отъ Господа Іисуса Христа, Іисусъ Христосъ отъ Бога. Христосъ былъ посланъ отъ Бога, а апостолы отъ Христа; то и другое было въ порядкѣ по волѣ Божіей... Проповѣдуя по различнымъ странамъ

---

[1]) Denkwürd. B. IV. S. 146.

и городамъ, они (апостолы) первенцевъ изъ вѣрующихъ, по духовномъ испытаніи, поставляли въ *епископы* и *діаконы* для будущихъ вѣрующихъ. И это не новое установленіе». Божественность этого установленія оправдываетъ опять ссылкою на ветхозавѣтное священство, и распрю о священствѣ между колѣнами Израиля, съ которою сопоставляетъ современный ему споръ о епископствѣ. «И апостолы наши знали чрезъ Господа нашего Іисуса Христа, что будетъ раздоръ о *епископскомъ имени* (ἐπὶ τοῦ ὀνόματος). По этой самой причинѣ они, получивши совершенное предвѣдѣніе, поставили вышеозначенныхъ служителей, чтобы, когда они почіютъ, другіе испытанные мужи принимали на себя ихъ служеніе. И такъ почитаемъ несправедливымъ лишить служенія тѣхъ, которые поставлены самими апостолами или послѣ нихъ другими достоуважавмыми мужами съ согласія всей церкви и служили стаду Христову неукоризненно.... и притомъ въ теченіи долгаго времени отъ всѣхъ получили одобреніе. И не малый будетъ на насъ грѣхъ, если неукоризненно и свято приносящихъ дары будемъ лишать епископства. Блаженны предшествовавшіе намъ *пресвитеры*, которые разрѣшились отъ тѣла послѣ многоплодной и совершенной жизни... [1]).

Приведенное мѣсто ясно даетъ видѣть, во первыхъ, что во время Климента личный составъ служителей Церкви составлялъ особое сословіе, отличное отъ мірскихъ сословій (конечно не въ позднѣйшемъ смыслѣ), ведущее свое начало путемъ преемства отъ апостоловъ, чрезъ нихъ отъ Христа, чрезъ Христа отъ Бога, и потому неприкосновенное для остальнаго общества; послѣднее не имѣло права низвергнуть ихъ безъ уважительной причины. Законъ (ἐπινομή) преемства, переданный апостолами ихъ преемникамъ, долженъ былъ имѣть обязатель-

---

[1]) 1 Кор. XL.

ную силу на всѣ времена и нарушеніе его трактуется какъ грѣхъ. Затѣмъ епископы и пресвитеры въ разсматриваемомъ мѣстѣ еще не строго различаются, хотя изъ этого не слѣдуетъ, что и въ практикѣ между ними не было различія. Напротивъ споръ о «епископскомъ имени» въ связи съ вышеприведенными мѣстами указываетъ на дѣйствительное различіе, а не номинальное только. Но для насъ важно то, что сущность служенія епископскаго и пресвитерскаго апостольскій мужъ полагаетъ въ приношеніи даровъ, т. е. совершеніи евхаристіи и богослуженія или въ служеніи церкви вообще.

Въ посланіяхъ *Игнатія* устройство церкви вообще и различіе между клиромъ и остальнымъ обществомъ, равно какъ различіе степеней клира выступаетъ уже гораздо опредѣленнѣе. Если у Ерма и Климента только оправдывается существованіе служителей церкви, доказывается божественное установленіе ихъ, то у Игнатія божественность установленія служитъ началомъ, изъ котораго раскрываетъ онъ то практическое церковножизненное значеніе, какое должно принадлежать прежде всего преемнику апостольской власти—епископу, и то относительное мѣсто, какое должны занимать пресвитеры и діаконы въ отношеніи къ епископу съ одной стороны, другъ къ другу и къ остальному обществу съ другой.

Основная идея, какую проводитъ Игнатій въ своихъ посланіяхъ, это—идея единенія духовнаго и общественнаго между христіанами и общенія ихъ со Христомъ и Богомъ. *Епископъ*, по возрѣнію Игнатія, видимый представитель власти невидимаго Христа и въ то же время представитель мыслей и чувствъ извѣстнаго общества христіанскаго [1]). Повино-

[1]) Еф. гл. I и VI. «Я принялъ о Богѣ ваше многолюбезное имя... многочисленное обществчо ваше въ лицѣ Онисима, вашего во плоти епископа». «На епископа должно смотрѣть какъ на самаго Господа». Ср. Магнез. гл. III.

веніе *епископу* и *пресвитерству* есть условіе освященія, къ которому предназначены христіане [1]). Согласіе съ епископами, которые «находятся въ мысли І. Христа» есть согласіе «съ мыслію Божіею». [2]) *Пресвитеры и діаконы* въ свою очередь также должны подчиняться епископу и во всемъ поступать согласно съ его волею.

Такое отношеніе существовало въ ефесскомъ обществѣ. «Вамъ надлежитъ согласоваться съ мыслію *епископа*—пишетъ Игнатій—что вы и дѣлаете. И ваше знаменитое, достойное Бога *пресвитерство* такъ согласно съ епископомъ, какъ струны въ цитрѣ» [3]). Таково же точно отношеніе было въ Магнезійскомъ обществѣ: какъ *пресвитеры* повиновались *епископу* [4]), такъ *діаконы* повиновались *епископу* «какъ благодати божіей» и *пресвитерству* «какъ закону Іисуса Христа» [5]). *Епископъ* трактуется какъ намѣстникъ Бога, *пресвитеры*, какъ занимающіе мѣсто собора апостоловъ, *діаконы* какъ служители І. Христа и тому, другимъ и третьимъ требуется подобающее

---

[1]) ...«Слѣдуетъ всячески славить Іисуса Христа... чтобы, повинуясь епископу и пресвитерству, вы были освящены во всемъ». Источникъ освященія—Христосъ; епископъ и пресвитеры—посредники освященія.

[2]) Ефес. гл. III. «Я рѣшился убѣждать васъ, чтобы вы сходились съ мыслію Божіею. Ибо и Іисусъ Христосъ есть мысль Отца, какъ и епископы находятся въ мысли Іисуса Христа.

[3]) Ефес. IV.

[4]) Магнез, III: «Вамъ надобно не пренебрегать возрастомъ епископа, а оказывать ему всякое уваженіе, какъ я замѣтилъ во святыхъ пресвитерахъ вашихъ, что они не смотрятъ на видимую молодость его, а повинуются ему, впрочемъ не ему, но отцу Іисуса Христа, епископу всѣхъ.

[5]) Магнез. гл. II.

почтеніе [1]). Въ такомъ же видѣ представляется клиръ въ церкви траллійской: *епископъ*—представитель І. Христа, *пресвитеры*—представители апостоловъ, *діаконы*—служители церкви Они составляютъ церковь: безъ нихъ нѣтъ церкви [2]). Точно такое же устройство клира въ филадельфійской церкви: одинъ *епископъ* съ *пресвитерами* и *діаконами* [3]); то же самое было и въ Смирнской церкви [4]).

Ученикъ Игнатія Поликарпъ, выходя изъ того же основнаго воззрѣнія на служителей церкви, какое проводитъ въ своихъ посланіяхъ Игнатій и какое уже осуществлялось въ практикѣ церковной, вмѣсто повиновенія и почитанія, какого требуетъ имъ послѣдній отъ общества, излагаетъ обязанности, возлагаемыя на *пресвитеровъ* и *діаконовъ* ихъ саномъ по отношенію къ обществу [5]).

Читая писанія мужей апостольскихъ безъ задней мысли, легко видѣть, что церковная жизнь въ эту эпоху сложилась въ разныхъ областяхъ въ опредѣленныя общія формы, предначертанныя уже въ апостольское время, а теперь получившія

---

[1]) Магнез. VI: «епископъ предсѣдательствуетъ на мѣсто Бога, пресвитеры занимаютъ мѣсто собора Апостоловъ, діаконамъ ввѣрено служеніе Іисуса Христа».

[2]) Тралл. II и III. «Необходимо ничего не дѣлать безъ епископа, какъ вы и поступаете. Повинуйтесь также и пресвитерству, какъ Апостоламъ, и діаконамъ, служителямъ таинствъ Іисуса Христа, всѣ должны угождать...» «Почитайте діаконовъ, какъ заповѣдь Іисуса Христа, а епископа какъ Іисуса Христа, пресвитеровъ же какъ собраніе Божіе, какъ сонмъ Апостоловъ. Безъ нихъ нѣтъ церкви».

[3]) Филад. гл. IV.

[4]) Всѣ послѣдуйте епископу, какъ Іисусъ Христосъ Отцу, а пресвитерству, какъ Апостоламъ, діаконовъ же почитайте какъ заповѣдь Божію (гл. VIII).

[5]) Посл. къ Филипп. гл. V и VI.

больше прочности и однообразія,—что въ частности разчлененіе, которое въ апостольское время возникало само собою, теперь получило значеніе постояннаго пормальнаго порядка, который обязательно долженъ быть сохраняемъ одинаково всѣми членами христіанской церкви: мы говоримъ о раздѣленіи церкви на представителей или служителей—епископовъ, пресвитеровъ и діаконовъ, — и на мірянъ или общество, которому первые должны служить и которое въ свою очередь должно быть въ извѣстной мѣрѣ подчинено имъ и должно оказывать подобающее почтеніе, какъ членамъ сравнительно болѣе активнымъ въ дѣлѣ религіи и въ особенности какъ слугамъ Христовымъ, продолжающимъ Его дѣло.

Такое относительно прочное и опредѣленное устройство церкви и въ частности клира само по себѣ уже заставляетъ предполагать возможно-полное и опредѣленное устройство христіанскаго богослуженія, которое какъ религіозно-воспитательный институтъ трактуется въ писаніяхъ мужей апостольскихъ какъ ближайшая и священнѣйшая цѣль служителей церкви. Предположеніе это подтверждаютъ и тѣ замѣчанія, какія встрѣчаются въ писаніяхъ апостольскихъ мужей, какъ ни кратки и отрывочны они сами по себѣ.

Общественное богослуженіе считается обязательнымъ для всѣхъ христіанъ. «Никто да не обольщается!—пишетъ *Игнатій* ефесскимъ христіанамъ. Кто не внутри жертвенника, тотъ лишаетъ себя хлѣба Божія. Если молитва двоихъ имѣетъ великую силу, то сколько сильнѣе *молитва епископа и цѣлой церкви?* Поэтому кто не ходитъ въ *общее собраніе*, тотъ уже возгордился и самъ осудилъ себя» [1]).

Обязательнымъ считалось не только участіе въ общественномъ богослуженіи, но и уваженіе къ тому *порядку*, въ ка-

---

[1]) Ефес. гл. V.

комъ совершалось оно, какъ установленному Самимъ Христомъ. «Мы должны *въ порядкѣ* совершать все, что Господь повелѣлъ совершать въ опредѣленныя времена—пишетъ Климентъ Римскій Коринѳянамъ. Онъ повелѣлъ, чтобы жертвы и священныя дѣйствія совершались не случайно и не безъ порядка, но въ *опредѣленныя времена и часы*. Также *гдѣ* и *чрезъ кого* должно быть это совершаемо, Самъ Онъ опредѣлилъ высочайшимъ Своимъ изволеніемъ, чтобы все совершалось свято и благородно и было пріятно волѣ Его» [1]).

Что касается *лицъ*, которыми совершалось богослуженіе въ эпоху мужей апостольскихъ, то это были конечно *епископы*, *пресвитеры* и *діаконы*, составлявшіе церковный клиръ. Это само собою очевидно при чтеніи писаній этой эпохи. Общественно-богослужебное собраніе только въ такомъ случаѣ правильно и законно, если оно устрояется *по волѣ епископа* [2]); безъ *епископа* и *пресвитеровъ* не должно быть совершаемо ни одно религіозное дѣйствіе [3]): ни крещеніе, ни евхаристія или вечеря любви [4]), ни бракъ [5]); только та евхаристія истинна, которая совершается епископомъ или тѣмъ, кому онъ самъ предоставитъ это; вообще, гдѣ епископъ, тамъ долженъ быть и народъ и что одобритъ епископъ, то и Богу пріятно [6]). *Діаконы* помогали епископу и пресвитерамъ, какъ слуги церкви Божіей, которымъ ввѣрено служеніе І. Христа [7]). Лица эти не только удовлетворяли практическимъ нуждамъ церкви, но окружены уже символическимъ ореоломъ, который въ по-

---

[1]) 1. Коринѳ. гл. гл. XL.
[2]) Магнез. IV.
[3]) Магнез. VII. Тралл. VII.
[4]) Смирн. VIII.
[5]) Посл. къ Полик. гл. V.
[6]) Смирн. VIII.
[7]) Магнез. VI.

слѣдующей практикѣ разросся въ обширную и многознаменательную символику, простирающуюся не только на ихъ литургическую дѣятельность, но и на литургическое одѣяніе.

Мало, напротивъ, и даже почти вовсе нѣтъ свѣдѣній относительно *времени* и *мѣста* совершенія богослуженія, хотя говорится, что существовали «опредѣленныя времена и часы» и опредѣленныя мѣста, гдѣ оно должно быть совершаемо.

Храмовъ въ позднѣйшемъ видѣ, конечно, еще не было, какъ можно видѣть изъ посланія Варнавы, который говоритъ, что храмъ іерусалимскій уничтоженъ разъ-навсегда и что христіане не имѣютъ нужды въ храмѣ, составляя сами духовный храмъ, въ которомъ обитаетъ Богъ [1]). Но изъ этого отнюдь не слѣдуетъ, чтобы не было мѣстъ спеціально назначенныхъ для общественныхъ собраній; напротивъ, одно требованіе отъ каждаго христіанина «ходить въ общее собраніе», а также упоминаніе о «молитвѣ епископа и цѣлой церкви» предполагаетъ существованіе опредѣленныхъ мѣстъ для такихъ молитвенныхъ или богослужебныхъ собраній; упоминаніе же о жертвенникѣ, на которомъ предлагается «хлѣбъ Божій, и къ которому долженъ приходить каждый христіанинъ, дѣлаетъ несомнѣннымъ существованіе богослужебныхъ мѣстъ, нарочно устроенныхъ или только приспособленныхъ для этой цѣли [2]).

Каждый ли день или *только въ извѣстные дни* были богослужебныя христіанскія собранія и въ какіе именно *часы* дня—опредѣлить трудно. Судя по той связи, въ какую ставили теперь христіанское богослуженіе съ іудейскимъ и по той вѣрности апостольскому преданію, какая выражается повсюду въ

---

[1]) Гл. XVI.

[2]) Названіе пресвитеровъ предсѣдящими (Магнез. гл. VI) указываетъ на то, что около жертвенника располагались сѣдалища для пресвитеровъ съ епископскою каѳедрою во главѣ.

писаніяхъ мужей апостольскихъ, можно не безъ вѣроятности предполагать, что собранія эти были *каждый день*, тѣмъ болѣе, что этого требовали обстоятельства; съ одной стороны гоненія на христіанъ заставляли искать утѣшенія въ братскомъ общеніи и въ общеніи со Христомъ, съ другой—ереси, вносившія раздѣленіе въ церковь, требовали частыхъ собраній для разрѣшенія недоумѣній и утвержденія въ вѣрѣ и единомысліи.

Принимая въ соображеніе, съ одной стороны, что богослуженіе у іудеевъ совершалось *утромъ* и *вечеромъ*, съ другой, что богослужебная практика апостольскаго времени примыкала непосредственно въ этомъ отношеніи къ практикѣ іудейской и сообразно съ нею усвоила утреннее и вечернее собраніе, можно съ вѣроятностію допустить, что и въ эпоху мужей апостольскихъ сохранялся такой же порядокъ, хотя характеръ утреннихъ собраній естественно долженъ былъ измѣниться, вслѣдствіе измѣнившихся отношеній христіанскаго общества къ іудейскому. Храмъ іерусалимскій не существовалъ больше; связь съ синагогою порвана окончательно; поэтому христіане должны были собираться отдѣльно отъ іудеевъ и въ утреннее время и ихъ утреннее богослуженіе должно было получить и получило безъ сомнѣнія болѣе самостоятельное и независимое образованіе отъ іудейскаго культа, въ которомъ участвовали первоначально и христіане, а потомъ скоро соединилось съ евхаристіей. Это мы увидимъ впослѣдствіи изъ свидѣтельствъ Лукіана и Плинія.

Кромѣ обычныхъ *ежедневныхъ собраній* могли быть собранія по какимъ нибудь особымъ случаямъ; дѣлать собранія чаще или рѣже зависѣло отъ воли епископа. «Ничего не должно быть безъ твоей воли—пишетъ *Игнатій* Поликарпу. Собранія пусть бываютъ *чаще* (πυκνότερον συναγωγαὶ γινέσθωσαν). Созывай всѣхъ до одного» [1]). «Старайтесь *чаще* собираться для

[1]) Гл. IV.

евхаристіи и славословія Бога,»—пишетъ тотъ же отецъ Ефесянамъ [1]). Такое предписаніе, повидимому, противорѣчитъ свидѣтельству Климента, что для богослуженія уже установлены были опредѣленныя времена и даже часы, имѣвшіе конечно обязательное значеніе и при Игнатіи. Но во первыхъ, болѣе частыя или рѣдкія собранія могли быть и въ предѣлахъ опредѣленныхъ временъ, такъ какъ уже и въ апостольское время замѣчали мы собранія двоякаго рода, богослужебныя и собранія для назиданія; послѣднія могли быть устрояемы во всякое время; а потомъ предписаніе это по вѣроятному предположенію Августи, относится ко времени и обстоятельствамъ гоненія Поликарпу, какъ епископу, предписывается бдительный надзоръ за всѣми членами общества, изъ коихъ многіе изъ страха гоненія могли перейти обратно къ язычеству; собранія съ такомъ случаѣ онъ долженъ былъ устроять сколько для укрѣпленія въ вѣрѣ — каковая цѣль указывается и Ефесянамъ, столько для удостовѣренія въ наличности всѣхъ членовъ общества, или, какъ замѣчаетъ Августи, въ повѣркѣ поименнаго списка христіанъ [2]). На послѣднее, кажется, указываетъ выраженіе: «сзывай всѣхъ до одного» (ἐξ ὀνόματος πάντας ζήτει).

Апостольское воззрѣніе на *дни* недѣли и года перешло безъ сомнѣнія и въ послѣ-апостольскую практику: всѣ дни считались равными и посвящались одинаково Господу. Іудейское различіе дней и временъ года отрицалось какъ неприложимое къ новозавѣтному порядку [3]). Но такъ какъ ветхій завѣтъ былъ приготовленіемъ къ новому, то и ветхозавѣтное различіе дней и временъ года естественно должно было вызвать *различіе новозавѣтное, собственно-христіанское.* Началомъ для такого различія должно было послужить то событіе въ

[1]) Гл. XIIX.
[2]) Denkwürd. B. IV.
[3]) Варн. гл. II.

жизни Основателя новой религіи, которое послужило началомъ новой жизни, къ которому относились главнымъ образомъ всѣ ветхозавѣтныя пророчества, на которомъ покоились и въ которомъ осуществились всѣ надежды и чаянія грѣшнаго человѣчества: разумѣемъ *воскресеніе* І. Христа. «Если Христосъ не воскресъ, тщетна вѣра наша, тщетно наше упованіе. Но Христосъ воскресъ, первенецъ изъ мертвыхъ; въ немъ всѣ ожили и всѣ воскреснутъ»—вотъ мысль, какую проводили апостолы, эту же мысль усвоили и проповѣдывали мужи апостольскіе. Поэтому *день*, въ который совершилось воскресеніе, трактуютъ они началомъ новаго міра, въ противоположность субботѣ іудейской, которою закончилось мірозданіе и которою закончился ветхозавѣтный порядокъ. *Варнава* доказываетъ, что ветхозавѣтная суббота утратила свое значеніе и замѣнена другимъ днемъ. «Богъ говоритъ: непріятны мнѣ нынѣшнія субботы, но тѣ, которыя Я опредѣлилъ и которыя наступятъ тогда, когда, положивъ конецъ всему, сдѣлаю начало дню осьмому или начало другому міру. Поэтому, мы и проводимъ въ радости *осьмой день*, въ который Іисусъ воскресъ изъ мертвыхъ». Въ главѣ XV, къ которой это мѣсто относится, Варнава доказываетъ, что шесть дней означаютъ шесть тысячь лѣтъ стараго міра, въ теченіе которыхъ Богъ, въ лицѣ Іисуса Христа, окончилъ все и установилъ новую субботу въ день, въ который Христосъ воскресъ изъ мертвыхъ и который есть осьмой по отношенію къ недѣлѣ стараго міра. У Варнавы такимъ образомъ разумѣется какъ *годовой день* воскресенія или *Пасха*, такъ и *день недѣли*, *воскресный* день. На этотъ же день безъ сомнѣнія указываетъ *Игнатій*, когда говоритъ, что «жившіе въ древнемъ порядкѣ дѣлъ уже не субботствовали, но жили жизнію *Воскресенія*, въ которомъ и наша жизнь возсіяла чрезъ Него и смерть Его“ [1]). Хотя здѣсь разумѣется событіе воскресенія, но такъ какъ оно противополагается іудей-

[1]) Магнез. гл. IX.

скому субботствованію, котораго вѣроятно держались нѣкоторые изъ современныхъ Игнатію христіанъ, то этимъ самымъ дается замѣтить, что христіанамъ слѣдуетъ проводить въ радости день воскресенія, какъ начало новой жизни.

Такимъ образомъ *день воскресный*, который уже въ апостольское время былъ особеннымъ днемъ богослужебныхъ собраній христіанскихъ, какъ «день Господень» (κυριακὴ ἡμερα), въ эпоху мужей апостольскихъ трактуется *днемъ особенной радости*, т. е. формально признается *праздничнымъ днемъ*, хотя на дѣлѣ онъ былъ такимъ и въ апостольское время.

Въ эпоху мужей апостольскихъ положено начало празднованія *дней кончины мучениковъ*. Въ Актахъ мученическихъ разсказывается, что ученики св. Игнатія послѣ его смерти провели нѣсколько ночей въ пѣніи гимновъ, положивъ и впредь воспѣвать жизнь и страданія его и, при воспоминаніи о немъ, прославлять Господа Іисуса Христа.

Въ какомъ *порядкѣ* совершалось богослуженіе въ эту эпоху, трудно опредѣлить. Несомнѣннымъ почти можно признать только то, что оно сначала распадалось, какъ и въ апостольское время на двѣ части—на утреннее и вечернее. Первое сохраняло какъ и прежде свой гомилетическо-дидактическій характеръ, послѣднее—сакраментальный. Потомъ то и другое, какъ увидимъ, соединены были въ одно цѣлое. Но въ такомъ ли отношеніи стояли эти два вида богослуженія, въ какое стали они впослѣдствіи—это вопросъ, на который нельзя сказать ни да, ни нѣтъ. Въ сущности можетъ быть здѣсь уже положено начало тому отношенію, по которому утреннее богослуженіе путемъ чтеній изъ ветхаго завѣта, соединенныхъ съ толкованіями и молитвами, приготовляетъ къ безкровной жертвѣ—евхаристіи; думаемъ такъ потому, что самую существенную работу этой эпохи составляло сопоставленіе и примиреніе

новаго завѣта съ ветхимъ и что такое сопоставленіе переносилось и въ область богослуженія.

Не имѣя возможности опредѣлить порядокъ богослуженія—попытаемся по крайней мѣрѣ опредѣлить *общій составъ* христіанскаго богослуженія въ эту эпоху.

Въ составъ богослуженія входила *молитва*. «Въ общемъ собраніи—говоритъ Игнатій Магнезіанцамъ—да будетъ у васъ одна *молитва*, одно *прошеніе*, одинъ умъ, одна надежда въ любви и въ радости непорочной. Единъ Іисусъ Христосъ и лучше Его нѣтъ ничего. Поэтому всѣ вы составляйте изъ себя какъ бы одинъ храмъ Божій, какъ бы одинъ жертвенникъ, какъ бы одного Іисуса Христа, Который изшелъ отъ Единаго Отца и въ единомъ пребываетъ и къ Нему единому отшелъ». [1]). Молитва трактуется, очевидно, какъ объединяющее начало въ религіозно-церковномъ смыслѣ; въ настоящую пору она служитъ самымъ наглядным выраженіемъ κοινωνία апостольской эпохи. Постоянное соприсутствіе или общежитіе, возможное при малочисленности христіанъ апостольскаго времени, теперь сдѣлалось невозможнымъ и должно было уступить мѣсто церковной организаціи съ іерархіею во главѣ. Ближайшимъ выраженіемъ церковнаго единства является молитвенное или богослужебное собраніе христіанъ, въ которомъ они не только входятъ въ братское общеніе между собою, но и въ видимое общеніе со Христомъ, представителемъ Котораго является епископъ, а чрезъ Христа съ Богомъ Отцемъ.

Содержаніе молитвы общественной составляло, между прочимъ, братское *ходатайство* прежде всего *за всѣхъ христіанъ*. «Молитесь за всѣхъ святыхъ» — пишетъ Поликарпъ филиппійцамъ [2]). За тѣмъ *каждая церковь* молилась *за другія*

---

[1]) Магнез. гл. VII ср. Ефес. гл. V.
[2]) Гл. XII.

церкви и ихъ *епископовъ*, равно какъ и *за своего* собственнаго *епископа* [1]). Но этимъ не ограничивалась любовь христіанская; она простирала молитву за предѣлы христіанскаго общества—*на всѣхъ людей*, на *власти* и даже на *враговъ*. «И о другихъ людехъ непрестанно молитесь—пишетъ *Игнатій* Ефесянамъ—ибо есть имъ надежда покаянія, чтобы придти къ Богу» [2]). «Молитесь также за царей, за власти и князей, даже за преслѣдующихъ васъ и за враговъ креста»—говоритъ *Поликарпъ* Филиппійцамъ [3]).

Такимъ образомъ *одна часть* общественной молитвы, именно *ходатайство* уже теперь намѣчена; и хотя приведенные совѣты столько же относятся къ частной молитвѣ, сколько и къ общей, тѣмъ не меньше весьма естественно думать, что они исполнялись обществами, которымъ предлагались, публично при общественномъ богослуженіи; это тѣмъ вѣроятнѣе, что въ эту эпоху общинная жизнь преобладала надъ частною. По крайней мѣрѣ, соображая эти совѣты съ общественною молитвою этого рода, какъ образовалась она нѣсколько позднѣе, нельзя не признать, что указанные совѣты въ связи съ другими принимались въ расчетъ при образованіи общественныхъ молитвъ. Притомъ же нѣкоторые изъ этихъ совѣтовъ ничто

---

[1]) Игнатій испрашиваетъ у Магнезійцевъ молитвъ за себя и церковь сирскую. «Поминайте меня въ молитвахъ вашихъ.... и церковь сирскую». (гл. XIV ср. Трал. гл. XIII; Римл. III и IX). Правда, испрошеніе Игнатіемъ молитвы за себя и свою церковь еще ничего не говоритъ о существовавшей обычной практикѣ; но не слѣдуетъ забывать, что богослуженіе лишь формировалось въ эту эпоху и частное испрошеніе Игнатія должно было послужить поводомъ къ постоянному обычаю церкви молиться за епископа, если такого обычая не было раньше.

[2]) Гл. X.

[3]) Гл. XII.

иное, какъ повтореніе апостольскаго предписанія «творить молитвы за царя и за власти» и на нихъ можно смотрѣть лишь какъ на подтвержденіе уже существовавшаго обычая церковнаго.

Какихъ нибудь *опредѣленныхъ формулъ* общественныхъ молитвъ, какъ увидимъ изъ свидѣтельствъ нѣсколько позднѣйшихъ, въ эту эпоху еще не было, молитвы произносились свободно, хотя содержаніе ихъ нѣкоторымъ образомъ получило церковную санкцію. Единственный, письменно переданный, образецъ молитвы, *молитва Господня*, безъ сомнѣнія занимала одно изъ видныхъ мѣстъ въ богослуженіи этой эпохи. Намекъ на ея употребленіе находимъ *у Поликарпа*. «Будемъ бодрствовать въ *молитвахъ*, пребывать въ постахъ; въ молитвахъ будемъ просить всевидящаго Бога «*не ввести насъ во искушеніе*» [1]). Предпослѣднее прошеніе молитвы Господней могло быть, конечно, взято непосредственно изъ Писанія, но выраженіе: «бодрствовать въ молитвахъ» указываетъ какъ будто на существованіе уже извѣстныхъ молитвъ съ молитвою Господнею во главѣ—въ устахъ ли христіанъ обращающихся или же и записанныхъ—это безразлично.

На употребленіе *пѣнія* при общественномъ богослуженіи указываетъ *Игнатій*, когда увѣщаваетъ Ефесянъ собираться для евхаристія и *славословія* Бога, и когда передъ смертію говоритъ римлянамъ; «*составьте* любовію *хоръ и воспойте хвалебную пѣснь* Отцу во Христѣ Іисусѣ» [2]); а также намекъ на это можно видѣть въ четвертой главѣ посланія Игнатія къ Ефесеямъ, гдѣ св. отецъ, убѣждая Ефесянъ къ единенію съ епископомъ, говоритъ: «*составляйте* изъ себя вы всѣ до одного *хоръ*, чтобы согласно настроенные въ единомысліи, дружно

---

[1]) Гл. VII.
[2]) Къ Римл. гл. II.

начавши пѣснь Богу, вы единогласно пѣли ее Отцу чрезъ Іисуса Христа»..... Это метафора, конечно, но все же она взята по всей вѣроятности изъ практики церковной. Въ самомъ дѣлѣ, какое значеніе могло имѣть сравненіе церковнаго единенія съ хоромъ, если бы церковное пѣніе не было живымъ образомъ, извѣстнымъ опытно ефесскому обществу. Если принять въ соображеніе преданіе, связывающее введеніе *антифоннаго пѣнія* въ антіохійской церкви съ именемъ Игнатія, то метафора, употребленная Игнатіемъ, можетъ быть признана отраженіемъ именно этого пѣнія, которое особенно нравилось Игнатію и которому онъ приписывалъ даже небесное происхожденіе [1]). Понятно, что жизнь церковная могла казаться св. отцу верхомъ совершенства, если бы она уподоблялась хоровому пѣнію, такъ имъ любимому. Кромѣ того указаніе на употребленіе такого рода пѣнія находимъ у Плинія.

Пѣсней церковныхъ не сохранилось ни одной изъ этой эпохи, хотя на существованіе ихъ находимъ указаніе отчасти у самаго Игнатія, совѣтующаго Римлянамъ воспѣть *«хвалебную пѣснь»*; въ Актахъ мученическихъ, гдѣ разсказывается, что ученика Игнатія послѣ его смерти нѣсколько ночей пѣли *гимны;* въ соборномъ посланіи собиравшихся въ Антіохіи епископовъ и пресвитеровъ Діонисію Римскому, въ которомъ говорится, что въ Антіохійской церкви со времени Игнатія употреблялись *гимны;* наконецъ у языческаго писателя начала втораго вѣка Плинія. Да и странно допустить, чтобы Игнатій, введши форму пѣнія, не далъ содержанія для нея.

На общественное *чтеніе писаній* не находимъ указаній. Но принимая въ соображеніе то, что въ писаніяхъ мужей апо-

---

[1]) Сократъ разсказываетъ, что Игнатій нѣкогда видѣлъ ангеловъ, воспѣвшихъ Троицу попеременными пѣснями, и образъ пѣнія, видѣнный имъ, предалъ Антіохійской церкви. H. E. lib. 6. c. 8.

стольскихъ обнаруживается самое широкое знакомство съ писаніями какъ ветхаго, такъ и новаго завѣта, что писанія эти повсюду сопоставляются, соглашаются и примиряются, зачастую воспроизводятся не только мысли, но нерѣдко даже буквальныя выраженія почти всѣхъ новозавѣтныхъ писаній, съ вѣроятностію можно полагать, что не только употребленіе чтенія Писаній при общественномъ богослуженіи, но и самый способъ расположенія чтеній ветхаго и новаго завѣта получили свое начало въ эту эпоху, такъ какъ въ эту эпоху, какъ ни въ какую другую, шла энергическая работа надъ примиреніемъ и соглашеніемъ двухъ завѣговъ.

Почти всѣ писанія новаго завѣта были извѣстны мужамъ апостольскимъ и, можно думать, не изъ устнаго только преданія, но и по письменнымъ памятникамъ.

Знакомство съ *Евангеліями* видимъ во многихъ мѣстахъ посланія *Варнавы* [1]), въ посланіяхъ *Климента Римскаго* [2]),

---

[1]) Гл. IV. Приводится мѣсто изъ Еванг. Матѳея XXIV, 22: «ради избранныхъ сократятся дни» въ примѣненіи къ первому явленію Спасителя. Гл. V. Буквально повторяются слова Матѳея IX, 13: «пришелъ не праведниковъ, а грѣшниковъ, призвать на покаяніе».—Гл. VII. Слова Спасителя Матѳ. XVI, 24 приводятся въ перифразѣ.—Гл. XIX. Буквально употребляются слова изъ ев. Матѳ. V, 42 и Лук. VI, 30: «просящему у тебя давай».

[2]) 1 Коринѳ. гл. XIII слова: «какою мѣрою мѣрите, такою отмѣрится вамъ» взяты или у Матѳ. VII, 2. или у Луки VI, 38. — Гл. XLIII. Приводятся слова Еванг. Іоанна XVII, 3.—Гл. XLVI. Климентъ напоминаетъ слова Господа, находящіяся у Матѳ. XVIII, 6. XXVI. 24. Лук. XVII, 2. Марк. IX, 12. — 2-е посланіе гл. II. Слова: «не пришелъ призвать праведниковъ, но грѣшныхъ» приводятся прямо какъ слова Писанія, т. е Матѳ. IX, 13. Лук. V, 32.—Гл. III. Буквально повторяются слова Іисуса Христа: «Кто исповѣдаетъ Меня предъ человѣками, исповѣдаю и Я предъ Отцемъ Моимъ» Матѳ. X, 32.—Гл. IV. Слова: «не всякій, кто говоритъ Мнѣ:

въ книгѣ «Пастырь» *Ерма* [1]), въ посланіяхъ *Игнатія* [2]) и

Господи, Господи! спасется» взяты у Матѳ. VII, 21; у Матѳ. же VII, 23 и у Лук. XIII, 27 заимствованы послѣднія слова четвертой главы.—Гл. V. «Будете какъ агнцы посреди волковъ» слова Матѳ. X, 16.; равно какъ ниже приводится мѣсто, находящееся у Матѳ. X, 28 и Лук. XII, 4. 5: «не убойтесь убивающихъ тѣло» въ измѣненной нѣсколько формѣ. — Гл. VI. Приводятся мѣста изъ Матѳ. VI, 24. XVI, 26 и Лук. XVI, 13.— Гл. VIII. «Вѣрный въ маломъ и во многомъ вѣрнымъ будетъ» слова Лук. XVI, 10. 11.—Гл. IX. Братья Мои суть тѣ, которые исполняютъ волю Отца Моего»—мѣсто Матѳ. XII, 50.

[1]) Вид. 4, 11: Конецъ параграфа напоминаетъ Матѳ. VI, 25. XXVI, 24. Марк. XIV, 21. Лук. XII, 22.—Запов. 4. Нѣкоторыя выраженія въ первомъ параграфѣ напоминаютъ Матѳ. V, 2: XIX, 9. Марк. X, 11.—Подоб. 5, 11. Ермъ пользуется притчею о виноградникѣ для доказательства необходимости поста. Притча находится у Матѳ. XX и Лук. XX; въ параграфѣ VI нѣкоторыя выраженія составляютъ поясненіе мѣста у Іоан. 1, 4.

[2]) Посл. къ Ефес. V. Слова: «если молитва двоихъ имѣетъ великую силу» указываютъ на Матѳ. XVIII, 19.—Гл. VI. Слова: «всякаго, кого посылаетъ домовладыка нашъ должно принимать какъ самого пославшаго» напоминаютъ Матѳ. XXIV, 25.— Гл. XVII. Упоминаніе о принятіи Спасителемъ мура на главу взято у Матѳ. XXVI, 7. или Марк. XIV, 3.—Посл. къ Магнез. гл. IX. намекаетъ на Матѳ. XXVII, 52.—Послан. къ Римлян. гл. VII «Вода живая» указыв. на Іоан. IV, 10. VII, 36.— Посл. къ Филад. гл. V. Увѣщаніе: «будемъ прибѣгать къ Евангелію, какъ къ плоти Іисуса, и къ Апостоламъ, какъ къ пресвитерству церкви» относится очевидно къ письменнымъ памятникамъ, которые обращались въ рукахъ христіанъ. Въ гл. VII указывается на Іоан. III, 8.; въ IX Іисусъ Христосъ называется дверью на основаніи, конечно, Его словъ Іоан. X, 7. 9.—Посл. къ Смирн. гл. I. Крещеніе Іисусъ Христосъ принялъ, чтобы исполнить всякую правду. Матѳ. III, 15.—Въ гл. III разсказъ о явленіи Іисуса Христа по воскресеніи, по мнѣнію Нольте, указываетъ на Еванг. Лук. XXIV, 39. Персонъ думаетъ, что слова: «возьмите, осяжите Меня и посмотрите, что Я не духъ безтѣлесный» взяты изъ устнаго преданія; а

Поликарпа [1]). На книгу *Дѣяній* встрѣчаются указанія у *Варнавы* [2]), *Климента Римскаго* [3]) и *Поликарпа* [4]).

Изъ *посланій* встрѣчаются мысли и выраженія, указывающія на посланія *Петра* [5]), *Іакова* [6]), *Іоан-*

другіе находятъ ихъ или въ Евангеліи назореевъ (Іеронимъ), или въ апокрифическомъ «ученіи Петра», на которое ссылается Оригенъ.—Гл. VI. Выраженіе: «вмѣщающій да вмѣстить» находится у Матѳ: XIX, 12.—Посланіе къ Поликар. гл. II. Слова: «будь мудръ какъ змѣя, и не злобивъ какъ голубь» взяты у Матѳ. X, 16.

[1]) Во второй главѣ нѣкоторыя выраженія почти буквально взяты у Матѳ. VI, 12. 14. VII, 1. 2. или Лук. VI, 37. 38.—Въ главѣ VII выраженіе: «духъ бодръ, плоть же немощна» взято или у Матѳ. XXVI, 41. или Марк. XIV, 38.

[2]) Гл. XIX. «Имѣй общеніе съ ближнимъ во всемъ, и не называй ничего собственностію»—ср. Дѣян. IV, 32.

[3]) Напоминаетъ первыми словами гл. XVIII. Дѣян. XIII, 22.

[4]) Гл. I. Выраженіе: «Котораго воскресилъ Богъ, расторгнувъ узы ада» взято очевидно изъ Дѣян. 11, 24.

[5]) Варн. гл. V. Выраженіе: «окропленіе кровію Его» находится въ 1 Петра 1, 2. — Клим. Рим. 1. п. гл. VII напоминаетъ 1 Петр. III, 20. и 11 Петр. II, 5. — Ср. гл. XI съ II Петр. 11, 6—7.—Ермъ. Вид. 4. III. Нѣкоторыя выраженія указываютъ на 1 Петр. 1, 7 и 11 Петр. II, 20.—Игнат. Посл. къ Ефес. V. Наставленіе о повиновеніи епископу взято изъ 1 Петр. V, 5.—Полик. Посл. къ Филипп. Въ гл. 1 слова: относящіяся къ Іисусу Христу буквально взяты изъ 1 Петра I, 13. 21. III, 9. Въ гл. V слова: «похоть воюетъ противъ духа» указываютъ на 1 Петра. II, 11. Въ гл. VII выраженіе: «будемъ бодрствовать въ молитвахъ» буквально читается въ 1 Петр. IV, 7. Въ гл. VIII слова, относящіяся къ Іисусу Христу: «Который грѣхи наши вознесъ на своемъ тѣлѣ на древо и пр.» взяты изъ 1 Петр. 11, 22. 24. Въ гл. X наставленіе о поведеніи христіанъ—тоже самое какъ въ 1 Петр. 11, 12.

[6]) Клим. Рим. I посл. гл. 22. Осужденіе двоедушныхъ указываетъ на Іаков. 1, 8. въ связи съ 2 Петр. III, 3—4 и выдается за слова Писанія.—Ерм. Вид. III, IX. ср. съ Іак. V, 4.

на 1), посланія ап. Павла къ *Римлянамъ* 2), *Коринѳянамъ* 3), къ *Галатамъ* 4), къ *Ефесянамъ* 5), къ *Филиппій-*

---

1) Поликарпъ. Посланіе къ Филипп. гл. VII. «Всякій, кто не признаетъ, что Іисусъ Христосъ пришелъ во плоти, есть антихристъ»—выраженіе буквально находящееся въ 1 Іоан. IV, 3.

2) Клим. Рим. 2 посл. гл. 1. Выраженіе: «Онъ призвалъ насъ не сущихъ и воззвалъ отъ небытія къ бытію» есть измѣненное выраженіе Римл. IV, 17.—Поликарпъ посл. къ Филипп. VI. Слова: «каждый изъ насъ долженъ предстать предъ судище Христово и каждый за себя дать отчетъ» читаются въ Посл. къ Римл. XIV, 10—12.

3) Клим. Римл. 1, XXIV. Аргументація воскресенія мертвыхъ основана на мысли 1 Кор. XV, 35 — 38. Гл. XXXIV. Какъ слова Писанія приводятся: «око не видѣло и ухо не слыхало» и пр., которыя буквально почти читаются 1 Кор. II, 9. Гл. XLIX. О любви говорится тоже самое, что въ 1 Кор. XIII, 4.—Ермъ. Зап. 4, 1. Ср. 1 К. VII. 11. — Игнат. Посл. къ Ефес. II. Слова: «чтобы вы были утверждены въ одномъ духѣ и въ однихъ мысляхъ и всѣ вы говорили одно» буквально взяты изъ 1 Кор. I, 10. Гл. IX. ср. съ 1 Кор. III, 9. Гл. XVIII. Слова о крестѣ взяты изъ 1 Кор. I, 18—20.—Посл. къ Римл. гл. III ср. съ 11 Кор. IV. Игнатій говоритъ, что онъ никого не отяготилъ; тоже самое говоритъ о себѣ ап. Павелъ 11 Кор. XI, 9. XXII, 13. — Поликарпъ. Послан. къ Филипп. гл. V. Слова: «блудники, ни сластолюбцы и пр. царствія Божія не наслѣдятъ» читаются 1 Кор. VI 9. 10. Гл. XI. Слова: «или не знаемъ, что святые будутъ судить міръ?» буквально взяты изъ 1 Кор. VI, 2.

4) Клим. Рим. 2 посл. гл. II. «Возвеселись неплодная» буквально читаются Галат. IV. 27. — Поликарпъ. Посл. къ Филипп. гл. II. ср. съ Галат. IV, 26. Гл. V. Выраженіе: «Богъ не бываетъ въ посмѣяніи» взято изъ Галат. VI, 7.

5) Игнат. Посл. къ Ефес. Вступленіе ср. съ посл. Павла къ Ефес. I, 4; III, 11.—Гл. I. Слова о Іисусѣ Христѣ: «принесъ себя за насъ въ приношеніе и жертву Богу» читаются въ посл. Павла къ Ефес. V. 2. Гл. IX ср. съ Ефес. II, 21. Гл. XVI ср. съ V, 5.—Посл. къ Магнез. гл. XIII ср. съ Ефес.

цамъ 1), *Солунянамъ* 2), къ *Тимоѳею* 3), къ *Евреямъ* 4). Наконецъ есть намеки даже на *Апокалипсисъ* 5).

IV, 4. Посл. къ Полик. V. Предписаніе убѣждать мужей любить своихъ женъ, какъ Господь церковь взято изъ Ефес. V, 25. — Поликарпъ Посл. къ Филипп. 1. Выраженіе: «спасены благодатію, не дѣлами» есть повтореніе словъ Павла къ Ефес. II, 8—9.

1) Ермъ. Вид. I, III. «Книга жизни» упомин. Филипп. VI 3.

2) Поликарпъ. Посл. къ Филипп. гл. XI. Увѣщаніе не считать за враговъ Валента и его жену имѣетъ въ основаніи слова ап. Павла II Салун. III, 15.

3) Варн. гл. IV. Увѣщаніе «ненавидѣть неправду» указываетъ на II Тим. II, 19.—Клим. Рим. 1 Посл. XLVII. Выраженіе «имя Господне подвергается поруганію» въ иномъ видѣ встрѣчается въ Тим. VI, 1. 2 посл. гл. I. Представленіе объ Іисусѣ Христѣ, какъ Судіѣ живыхъ и мертвыхъ основано на II Тим. IV, 1.—Игнат. Посл. къ Магнез. гл. VIII. Совѣтъ не обольщаться безполезными баснями есть повтореніе совѣта Тимоѳею 1 п. 1, 4.—Поликарпъ. Посл. къ Филипп. IV: «мы ничего не принесли въ міръ и ничего не вынесемъ изъ иего» слова I Тим. VI, 7.

4) Клим. Рим. 1 посл. гл. IX. О Енохѣ говорится тѣми же словами, какъ въ посл. къ Евр. XI. 5. Гл. XII. Говоря о вѣрѣ, приводитъ Раавъ, развивая мысль Павла Евр. XI, 31. Какъ свидѣтельство Писанія приводятся слова о скоромъ пришествіи Господа, которыя въ иномъ нѣсколько видѣ читаются Евр. X, 37. Гл. XXXVI. Іисусъ Христосъ называется Первосвященникомъ какъ Евр. IV, 15 и объ Немъ говорится почти тѣми же словами, какъ Евр. 1, 1 — 13. Гл. XLIII. Моисей называется «вѣрнымъ служителемъ вовсемъ домѣ Божіемъ» какъ Евр. III, 2. 5—Ермъ. Подоб. 1. Мысль, что Христіане находятся въ странствіи, есть мысль Евр. XIII, 14. — Игнат. послан. къ Смирн. X. Выраженіе: «совершенная вѣра» есть измѣненіе словъ «совершитель вѣры» Евр. XII, 2.

5) Клим. Рим. 1 посл. гл. XXXIV. Слова: «ибо предсказываетъ намъ писаніе: вотъ Господь и награда Его предъ лицемъ Его, чтобы воздать каждому по дѣлу Его» очевидно указываютъ на Апокалипсисъ XXII, 12.

Мы указали только выраженія и мысли прямо заимствованныя изъ новозавѣтныхъ писаній мужами апостольскими, слѣдовательно ясно говорящія объ употребленіи этихъ писаній, за которое еще больше говоритъ духъ отеческихъ писаній, всецѣло проникнутый духомъ евангельскимъ и апостольскимъ. На заимствованіе приведенныхъ выраженій и мыслей указываютъ слова: «Господь говоритъ, Писаніе говоритъ, какъ написано» и т. д., которыя имъ предшествуютъ; притомъ же эти выраженія и мысли приводятся на ряду съ мѣстами ветхозавѣтныхъ писаній, какъ нѣчто столько же извѣстное, сколько послѣднія. Трудно представить, чтобы писанія Н. Завѣта могли уже настолько сдѣлаться достояніемъ общества, еслибы читались только частнымъ образомъ. Вѣроятнымъ кажется, что писанія новозавѣтныя читались рядомъ съ ветхозавѣтными въ общихъ собраніяхъ, сопоставлялись, соглашались и примирялись одни съ другими. Это сопоставленіе и противопоставленіе, соглашеніе и примиреніе — словомъ этотъ параллелизмъ тѣхъ и другихъ писаній по буквѣ и духу, проходящій сквозь всѣ писанія мужей апостольскихъ и легшій въ основаніе чтенія Св. Писанія въ богослужебной практикѣ началомъ своимъ, нужно полагать, обязанъ практикѣ именно этой эпохи. Для болѣе удобнаго примѣненія этого способа чтенія *Евангелія* и *Посланія*, кажется, уже соединены были въ *одно цѣлое* [1]).

Само собою разумѣется, что св. книги читались не въ силу разъ-навсегда установившагося обычая, какъ въ настоящее время, а съ цѣлію непосредственнаго ознакомленія съ правилами христіанской вѣры и нравственности; поэтому чтеніе

---

[1]) Въ словахъ Игнатія: «будемъ прибѣгать къ Евангелію, какъ къ плоти Іисуса и къ Апостоламъ, какъ къ пресвитерству церкви» (Филад. гл. V) Августи даже видитъ указаніе на сборникъ Евангелій и Посланій. Притомъ здѣсь же указывается символическое значеніе Евангелія, какъ плоти Христа.—

сопровождалось *объясненіемъ* истинъ вѣры и извлеченіемъ нравственныхъ наставленій; говоря иначе, съ чтеніемъ писанія непосредственно соединялась *проповѣдь* въ формѣ бесѣды и поученія. Указаніе на это, хотя не совсѣмъ опредѣленное, находимъ у *Варнавы*. «Вы не должны отдѣляться отъ другихъ—говоритъ онъ іудеямъ—но собираясь въ одно мѣсто *изслѣдывайте*, что прилично и полезно всѣмъ возлюбленнымъ вообще [1]). Изслѣдованіе это и должно было состоять въ толкованіи Св. Писанія и въ извлеченіи наставленій примѣнительно къ религіозно-нравственнымъ нуждамъ вѣрующихъ вообще и къ разнымъ классамъ общества.

Право публично учить принадлежало прежде всего *епископу*. Поликарпа *Игнатій* убѣждаетъ заботиться обо всѣхъ «говорить съ каждымъ, какъ поможетъ Богъ» [2]), любить учениковъ не только добрыхъ, но и худыхъ, употребляя различные способы назиданія примѣнительно къ нравственному состоянію поучаемыхъ [3]), бесѣдовать о предметахъ приспособительно къ общественному положенію членовъ [4]). И *Поликарпъ* дѣйствительно въ своемъ посланіи къ Филиппійцамъ, пользуясь правомъ ему принадлежащимъ, даетъ наставленія какъ общія всѣмъ христіанамъ, такъ и особенныя пресвитерамъ и діаконамъ [5]). Правда, посланіе—не проповѣдь, и неизвѣстно, при богослуженіи ли оно читалось или нѣтъ, но тѣмъ не менѣе оно даетъ понятіе о томъ, кто, чему и какъ училъ въ разсматриваемую эпоху. Вообще писанія мужей апостольскихъ, и по формѣ своей близкія къ проповѣди, дѣлаютъ невѣроят-

---

[1]) Варн. гл. VI.

[2]) Игнат. Посл. къ Поликарпу гл. 1—2.

[3]) Тамъ же гл. V. Наставленія, какія долженъ епископъ дѣлать мужьямъ и женамъ, дѣвственникамъ и дѣвственницамъ.

[4]) Посл. къ Поликарпу гл. V.

[5]) Посл. къ Филипп. гл. VI.

нымъ, чтобы общественныя собранія обходились безъ наставленія, хотя прямыхъ свидѣтельствъ на это нѣтъ. Послѣ епископовъ правомъ церковнаго слова пользовались безъ сомнѣнія *пресвитеры*, на что указываетъ названіе διδάσκαλοι у Ерма.

Общественное богослуженіе въ эпоху мужей апостольскихъ такимъ образомъ состояло изъ тѣхъ же составныхъ частей, какъ и въ апостольское время: *молитвы, пѣнія, чтенія Священнаго Писанія* и *слова назиданія*.

Самую же существенную часть богослуженія общественнаго и теперь, какъ и прежде, составляла *евхаристія*, около которой сосредоточивались всѣ другія части, въ качествѣ приготовительныхъ и сопровождающихъ актовъ, достигая въ ней своего завершенія. «Старайтесь чаще собираться для *евхаристіи* и *славословія* Бога» [1])—пишетъ Игнатій Ефесянамъ. Евхаристія и славословіе заключаютъ въ себѣ очевидно весь составъ тогдашняго евхаристическаго богослуженія. Подъ славословіемъ разумѣется не только пѣніе, но и молитва и все, что имѣло цѣлію славу имени Божія.

Приготовительный актъ евхаристіи составляло *приношеніе даровъ вѣрующими*, какъ символъ ихъ внутренней сердечной самопреданности Богу, и въ этомъ смыслѣ составлявшее жертву со стороны общества [2]). *Самый актъ евхаристіи* состоялъ *въ приношеніи епископомъ и пресвитерами даровъ* [3]) хлѣба и вина Богу, чрезъ которое послѣдніе становились тѣ-

---

[1]) Ефес. гл. XIII.

[2]) Въ этомъ именно смыслѣ Варнава называетъ христіанскую жертву собственно человѣческимъ приношеніемъ, въ противоположность законной іудейской жертвѣ (гл. II).

[3]) Клим. Рим. 1 посл. XXIV. «И не малый будетъ на насъ грѣхъ, если неукоризненно и свято *приносящихъ дары* будемъ лишать епископства» Выраженіемъ—*приносить дары* обозначается весь актъ евхаристіи и преимущественно главная

ломъ и кровію Христовой. «Кто не внутри жертвенника, тотъ лишаетъ сябя хлѣба Божія»—говоритъ Игнатій [1]). «Старайтесь имѣть одну евхаристію—убѣждаетъ тотъ же отецъ филадельфійцевъ—ибо одна плоть Господа нашего Іисуса Христа и одна чаша въ единеніи крови Его, одинъ жертвенникъ»... [2]) «Они удаляются отъ евхаристіи и молитвы—говоритъ онъ же о еретикахъ—потому что не признаютъ, что евхаристія есть плоть Спасителя нашего Іисуса Христа, которая пострадала за наши грѣхи, но которую Отецъ воскресилъ по своей благости. Такимъ образомъ отметая даръ Божій, они умираютъ въ своихъ преніяхъ» [3]).

Евхаристія, сколько позволяютъ видѣть приведенныя мѣста, *преподавалась подъ двумя видами, подъ видомъ хлѣба и чаши раздѣльно. Преломленіе хлѣба* (κλάσις τοῦ ἄρτου) существовало и теперь [4]). Но не смотря на это у апостольскихъ мужей мы видимъ такой живой, непосредственный взглядъ на таинство, по которому послѣднее есть ничто иное, какъ Самъ живой личный Христосъ съ тою самою плотію которая страдала, распята, умерла и воскресла и съ тою кровію, которая пролита на крестѣ за грѣшный міръ. Взглядъ этотъ такъ рѣшителенъ и твердъ, что исключаетъ всякую мысль о какомъ

часть его;—это то же, что возношеніе даровъ на современномъ литургическомъ языкѣ. Приготовленіе же даровъ предполагается и оно лежало вѣроятно на обязанности діаконовъ, которые трактуются уже не какъ служители яствъ и питіи, а какъ слуги церкви (Игнат. Тралл. II).

[1]) Ефес. V.

[2]) Филад. IV.

[3]) Смирн. VII.

[4]) Игн. Ефес. XX. «Я... раскрою вамъ только что начатое домостроительство Божіе относительно І. Христа... если Господь мнѣ откроетъ, что всѣ вы до единаго соединены въ одной вѣрѣ...., такъ что повинуетесь епископу и пресвитерству.., преломляя одинъ хлѣбъ...

нибудь образномъ или символическомъ значеніи хлѣба и вина въ евхаристіи въ отношеніи къ тѣлу и крови Христовой. Вслѣдствіе этого взгляда принятіе евхаристіи считается безусловно-обязательнымъ для всякаго христіанина: кто не принимаетъ ее, тотъ не принимаетъ Христа, слѣд. не участникъ въ страданіяхъ Его и заслугахъ Имъ пріобрѣтенныхъ.

Въ силу этого же взгляда, евхаристія по характеру своему есть не *жертва* только, но прежде всего *даръ Божій*. Кто принимаетъ этотъ даръ, тотъ дѣлается причастникомъ плоти и Крови Христовой, причастникомъ тѣхъ страданій, какія понесъ Христосъ и тѣхъ заслугъ, какія пріобрѣлъ Онъ своею смертію, и только въ такомъ случаѣ евхаристія становится жертвою, приносимою Богу отъ принимающаго лица или общества.

Евхаристія и въ эпоху мужей апостольскихъ нѣкоторое время *соединялась еще съ агапами*. «Непозволительно—говоритъ *Игнатій*—безъ епископа ни крестить, ни совершать вечерю любви [1]). Вечеря любви, очевидно, отождествляется здѣсь съ евхаристіею, которая на ней совершалась, и потому ставится рядомъ съ крещеніемъ.

Что касается *остальныхъ таинствъ*, то они въ эту эпоху становятся въ болѣе близкую связь съ общественнымъ богослуженіемъ, принимаютъ церковно-общественный характеръ; по крайней мѣрѣ это нужно сказать о *крещеніи*, которое должно совершаться, по только что приведенному предписанію Игнатія, если не при личномъ участіи, то съ разрѣшенія и подъ надзоромъ епископа.

Относительно обряда совершенія крещенія изъ писаній мужей апостольскихъ узнаемъ только, что крещенію предшествовало *покаяніе* и что оно совершалось *водою* 2). Изъ нѣко-

[1]) Смирн. VIII.

2) Варн. XI. Ерма Пастырь кн. 1. Вид. III. гл. 1—10.

торыхъ выраженій можно впрочемъ заключить, что оно совершалось *чрезъ погруженіе*. *Варнава*, объясняя слова Псалма 1, 3—6: «дѣлающій это будетъ какъ древо насажденное при исходищахъ водъ,» говоритъ: «вотъ смыслъ ихъ: блаженны тѣ, которые... *низошли* въ воду.» Ермъ спрашиваетъ Ангела: «господинъ, я слышалъ отъ нѣкоторыхъ учителей, что нѣтъ инаго покаянія, кромѣ того, когда, *сходимъ въ воду*» [1]). На вопросъ Ерма: «почему нѣкоторые изъ камней извлечены изъ глубины и положены въ зданіе башни?» Ангелъ отвѣчалъ: «имъ было необходимо *пройти чрезъ воду* чтобы оживотвориться... Въ нее *сходятъ* люди мертвыми, а *выходятъ* изъ нея живыми» [2]). Всѣ подчеркнутыя нами выраженія напоминаютъ такія же выраженія изъ евангельскаго разсказа о крещеніи І. Христа и изъ разсказа книги Дѣяній о крещеніи евнуха. Ермъ называетъ воду печатію, разумѣя быть можетъ запечатлѣніе муромъ, которое неразрывно связано съ крещеніемъ. Печатію и у позднѣйшихъ отцевъ нерѣдко называется крещеніе.

Что съ крещеніемъ соединялось *другое таинство*—это показываетъ Ермъ, когда говоритъ, что для того, чтобы войти въ Царство Божіе, не достаточно только принять имя Сына Божія, но нужно принять имена дѣвъ. Принимая въ соображеніе съ одной стороны, что имя Сына Божія получается въ крещеніи, вода котораго была печатію этого принятія, съ другой, что подъ дѣвами разумѣются духи святые или силы Сына Божія [3])—естественно думать, что имена этихъ послѣднихъ сообщались посредствомъ соотвѣтственнаго обряда, и что если чрезъ погруженіе въ воду получалось имя Сына Божія и обновленіе, символомъ котораго служила одежда, то принятіе

---

[1]) Кн. II. Зап. 4, гл. Ш.
[2]) Кн. Ш. Подоб. 9 гл. XVI.
[3]) πνεύματα, δύναμεις.

именъ и одеждъ дѣвъ [1]), въ параллель крещенію, есть ничто иное, какъ *таинство мѵропомазанія*, которое быть можетъ удерживало еще форму руковозложенія; печати воды соотвѣтствовала печать помазанія или возложенія рукъ.

О *покаяніи*, какъ особомъ институтѣ церковномъ, нигдѣ не говорится въ писаніяхъ мужей апостольскихъ, но въ смыслѣ сознанія и исповѣданія предъ Богомъ своихъ грѣховъ оно признается необходимымъ условіемъ спасенія и въ христіанствѣ, какъ было и до христіанства. «Обратимъ вниманіе на кровь Христа—говоритъ *Климентъ Римскій*—и увидимъ, какъ драгоцѣнна предъ Богомъ кровь Его, которая была пролита для нашего спасенія и всему міру принесла благодать покаянія» [2]). Хотя дальше Климентъ указываетъ и въ Ветх. Завѣтѣ примѣры покаянія, которое доставляло спасеніе кающимся, но онъ не отождествляетъ ветхозавѣтное покаяніе съ новозавѣтнымъ, приписывая послѣднее крови Христовой и трактуя его не какъ естественное сознаніе грѣховъ, а какъ «*благодать*,» дарованную людямъ вслѣдствіе смерти Спасителя, такъ что ветхозавѣтное покаяніе, если имѣло значеніе, то только по отношенію къ искупительной смерти Христа. Что покаяніе умѣстно въ христіанствѣ и послѣ крещенія, на этотъ счетъ находимъ свидѣтельство у Ерма. Ермъ спрашиваетъ Ангела: «Господинъ, я слышалъ отъ нѣкоторыхъ учителей, что нѣтъ иного покаянія, кромѣ того, когда сходимъ въ воду и получаемъ отпущеніе прежнихъ грѣховъ нашихъ.» Ангелъ отвѣчаетъ, что это вѣрно: получившій прощеніе грѣховъ при крещеніи не долженъ грѣшить, но люди слабы и по наущенію діавола могутъ пасть; поэтому Господь положилъ покая-

---

[1]) «Человѣкъ не можетъ войти въ царство Божіе, если онѣ не облекутъ его въ свои одежды...

[2]) 1 посл. гл. VII.

ніе, надъ которымъ ему (ангелу) дана власть, и которое должно быть одно. Послѣ этого великаго и святаго призванія (послѣ крещенія), если кто будучи искушенъ отъ діавола согрѣшитъ—имѣетъ *одно покаяніе*. Если же часто будетъ грѣшить и творить покаяніе,—не послужитъ это въ пользу человѣку такъ дѣлающему; ибо съ трудомъ онъ будетъ жить въ Богѣ» [1]). Здѣсь нужно полагать разумѣется церковное покаяніе въ смыслѣ таинства. Мѣсто это повидимому бросаетъ невыгодную тѣнь на позднѣйшую практику, допускающую многократное покаяніе и отпущеніе грѣховъ. Но нужно замѣтить, что это—личное мнѣніе учителя церкви, вложенное съ цѣлію назиданія въ уста Ангелу, которое нашло откликъ и у позднѣйшихъ учителей—ригористовъ (какъ у Тертулліана); общій же голосъ церкви никогда не полагалъ какихъ нибудь опредѣленныхъ ограниченій на этотъ счетъ. Сущность христіанскаго покаянія какъ таинства выражается въ Под. IX гл. XIV. Оно состоитъ въ возвращеніи благодатныхъ силъ или даровъ Духа Святаго, получаемыхъ чрезъ муропомазаніе, которыхъ человѣкъ лишается чрезъ паденіе, и въ возсоединеніи съ церковію. Покаяніе безъ сомнѣнія сопровождалось *молитвою* и *постомъ*. Но времени какъ для покаянія, такъ и для поста не указывается [2]).

О *священствѣ*, какъ таинствѣ, нѣтъ ни одного указанія у мужей апостольскихъ; знаемъ только, что служители церковные этой эпохи «поставлены были самими апостолами или

---

[1]) Зап. 4. Ш.

[2]) Варн. гл. Ш. «Будемъ бодрствовать *въ молитвахъ* и пребывать *въ постахъ*,» говоритъ Поликарпъ. Такое сопоставленіе молитвъ и постовъ—не случайное конечно.» Дай Богъ,—говоритъ Поликарпъ о Валентѣ и его женѣ—имъ истинно покаяться» и убѣждаетъ общество заботиться о ихъ исправленіи. Общая молитва была безъ сомнѣнія одною изъ этихъ заботъ.

другими достоуважаемыми мужами съ согласія всей церкви,» но какимъ образомъ совершалось это поставленіе—неизвѣстно. Впрочемъ, судя потому, что церковная жизнь этой эпохи получила болѣе или менѣе прочное устройство, можно полагать, что и обрядъ поставленія служителей церкви получилъ болѣе или менѣе опредѣленную и прочную форму и, съ болѣе опредѣленнымъ разграниченіемъ церковныхъ степеней, самое поставленіе, можетъ быть, приняло различныя формы.

Бракъ былъ заключаемъ съ согласія епископа. «Тѣ, которые женятся и выходятъ за мужъ, должны вступать въ союзъ съ согласія епископа, чтобы бракъ былъ о Господѣ, а не по похоти,—говоритъ *Игнатій* [1]).

Въ какомъ *отношеніи стояло христіанское богослуженіе къ ветхозавѣтному іудейскому?* Христіанство, по ученію апостольскихъ мужей,—религія духа и свободы, въ противоположность ветхозавѣтной религіи, какъ религіи закона и необходимости [2]). Поэтому богослуженіе христіанское должно быть *духовнымъ* и *свободнымъ служеніемъ* истинному Богу. Если ветхозавѣтное богослуженіе связано было неразрывно съ храмомъ іерусалимскимъ, какъ единственнымъ мѣстомъ, въ которомъ обитаетъ Богъ, то христіанское богослуженіе, напротивъ, *не ограниченно* какимъ нибудь *опредѣленнымъ мѣстомъ*. «Бѣдные—говоритъ *Варнава* объ іудеяхъ—въ обольщеніи своемъ надѣялись не на Бога, Создателя своего, но на зданіе, такъ, какъ бы оно дѣйствительно было домомъ Божіимъ. Ибо они, почти какъ язычники, поклонялись ему во храмѣ.» Но храмъ, согласно предсказанію пророковъ, разрушенъ и на его мѣсто должнъ быть воздвигнутъ новый храмъ и онъ уже существуетъ. Объясняя, какъ созданъ новый храмъ, Варнава го-

---

[1]) Посл. къ Полик. гл. V.
[2]) Варн. гл. II.

воритъ: «прежде нежели мы увѣровали Богу, обиталище сердца нашего было слабо и подвержено разрушенію, подобно храму, построенному рукою человѣческою. Ибо мы были домомъ, исполненныхъ идолослуженія, жилищемъ демоновъ, потому что мы дѣлали противное Богу... Получивъ отпущеніе грѣховъ и надежду на имя Господне, мы содѣлались новыми, совершенно вновь созданными; поэтому въ обиталищѣ нашихъ сердецъ, въ насъ истинно Богъ живетъ» [1]). Христіане такимъ образомъ сами—духовный истинный храмъ, вся жизнь ихъ—истинное богослуженіе, истинная жертва, которая заступила мѣсто жертвъ ветхозавѣтныхъ, совершаемыхъ въ храмѣ. «Богъ открылъ намъ чрезъ всѣхъ пророковъ, что Онъ не имѣетъ нужды ни въ нашихъ всесожженіяхъ, ни въ приношеніяхъ.» «Къ чему мнѣ множество жертвъ вашихъ, говоритъ Господь... Если приносите Мнѣ пшеничную муку,—напрасно; куреніе—мерзость для меня. Новомѣсячій вашихъ и дня великаго не терплю, постовъ, дней покоя и праздниковъ вашихъ ненавидитъ душа Моя.« Господь упразднилъ это, дабы новый законъ Господа нашего Іисуса Христа безъ ига необходимости представлялъ собственно человѣческое приношеніе [2]). «Господь говоритъ,— продолжаетъ Варнава: «зачѣмъ Мнѣ поститесь, чтобы нынѣ услышанъ былъ голосъ вашъ съ воплемъ? Не такой постъ Я избралъ, чтобы человѣкъ томилъ душу свою безъ причины; и если бы ты изогнулъ выю твою на подобіе круга, и облекся во вретище и покрылъ себя пепломъ, и то не сотворилъ бы Мнѣ поста пріятнаго.» Какая же жертва и какой постъ требуется отъ христіанъ? «Онъ (Богъ) говоритъ къ намъ:» жертва Богу сердце сокрушенное и сердца смиреннаго Онъ не презираетъ... Когда будете поститься,—разрушь всякій союзъ неправды и раздери всякую неправедную запись; уничтожь

---

[1]) Гл. II. oblatio humana.

стѣсненія насильственнаго торга, отпусти измученныхъ на свободу, и отбрось всякую злонамѣренную предосторожность. Раздробляй алчущимъ хлѣбъ твой и бѣдныхъ безъ крова введи въ домъ твой; если видишь нагого, одѣнь... Въ этомъ, братія, открывается попеченіе и милосердіе Божіе, ибо Онъ людямъ, которыхъ снискалъ для возлюбленнаго Своего, опредѣлилъ вѣровать въ простотѣ и уже прежде вразумлялъ всѣхъ насъ не обращаться, подобно прозелитамъ, къ закону іудейскому.... [1]) Содѣлаемся духовными, будемъ храмомъ совершеннымъ Богу [2]).

Съ христіанствомъ палъ ветхій завѣтъ съ его законно-церемоніальнымъ культомъ и уступилъ мѣсто завѣту новому, съ новымъ, духовнымъ, истиннымъ, свободнымъ богослуженіемъ; таковъ взглядъ и всѣхъ другихъ мужей апостольскихъ.

Но новое, духовное и свободное богослуженіе, по взгляду тѣхъ же отцевъ, не должно быть *чисто духовнымъ* и *безформеннымъ*, не должно быть дѣломъ произвола, но, подчиняясь условіямъ пространства и времени, имѣло нужду въ извѣстной формѣ для своего осуществленія въ человѣческомъ обществѣ. Притомъ же, лишивъ народъ іудейскій ихъ завѣтныхъ надеждъ, выраженіемъ которыхъ былъ весь ветхозавѣтный культъ, оно должно было воплотить и наглядно представить взору іудея исполненіе обѣтованій, которыми жилъ онъ до тѣхъ поръ; въ замѣнъ учрежденій ветхаго завѣта, оно должно было дать новыя учрежденія, съ которыми народное сознаніе нераздѣльно связываетъ, даже отождествляетъ самую религію. Такія учрежденія дѣйствительно даны отчасти Самимъ І. Христомъ, отчасти Апостолами. Мужи апостольскіе смотрятъ на христіанскія богоглужебныя учрежденія, именно какъ на

---

[1]) Гл. III.
[2]) Гл. IV.

замѣну учрежденій ветхозавѣтнаго культа—взглядъ, который получилъ еще большую силу и болѣе широкое примѣненіе въ послѣдующей литургической практикѣ.

Вмѣсто храма свободно избирались приличныя мѣста для богослужебныхъ собраній [1]). Не зданіе съ алтеремъ и жертвенникомъ, но собиравшееся общество составляло храмъ, алтарь, жертвенникъ. Обрѣзаніе замѣнило крещеніе; великій день (Пасху) и день покоя (субботу) заступилъ день Христова Воскресенія, какъ Пасха, такъ и недѣльный седьмой день. Вмѣсто жертвъ установлена евхаристія, какъ благодатный даръ Божій, и какъ жертва, соединяемая съ жертвою сердца и самоотверженной жизни. Чисто формальный постъ іудейскій замѣнилъ постъ духовный, соединенный съ искреннимъ раскаяніемъ во грѣхахъ и заглажденіемъ ихъ добрыми дѣлами. Молитвы, славословія и назиданіе Словомъ Божіимъ остались и въ христіанскомъ богослуженіи съ инымъ содержаніемъ, хотя быть можетъ въ сходной формѣ. Для всего назначено было свое время, все должно было совершаться въ порядкѣ, по волѣ Господа Іисуса Христа. Вмѣсто ветхозавѣтныхъ—первосвященника, священниковъ и левитовъ, во главѣ христіанскаго общества стали епископы, пресвитеры и діаконы. Такимъ образомъ христіанское богослуженіе въ общемъ составѣ является восполненіемъ ветхозавѣтнаго культа, хотя образуется самостоятельно и независимо отъ него, выражаясь въ новыхъ, его существу и характеру соотвѣтственныхъ формахъ.

II.

Свѣдѣнія о христіанскомъ богослуженіи, встрѣчающіяся у *языческихъ писателей*, близко примыкавшихъ къ эпохѣ апо-

[1]) Зданіе является лишь сборнымъ пунктомъ безъ всякаго еще символическаго значенія. Варн. гл. IV.

стольскихъ мужей, могутъ пополнить начертанный нами образъ богослуженія этой эпохи.

Между языческими писателями древнѣйшаго и достовѣрнѣйшаго свидѣтеля о существованіи и устройствѣ христіанской общины имѣемъ въ знамѣнитомъ умомъ и честностью проконсулѣ и пропреторѣ римскомъ *К. Плиніѣ Секундѣ*, второмъ или младшемъ. По вѣроятному счету *Массона*, Плиній въ 103—104 г. по Рождествѣ Христовомъ былъ правителемъ провинціи Вѳиніи и въ концѣ 104 г., по согласному признанію *Августи*, *Люфта* и *Гарнака* [1]), написалъ посланіе къ императору Траяну о христіанахъ, относительно которыхъ ему предписано было сдѣлать дознаніе. Въ этомъ-то посланіи и сохранились хотя краткія, но тѣмъ не менѣе драгоцѣнныя замѣчанія о богослуженіи христіанскомъ.

«Они (христіане) клянутся—пишетъ онъ [2])—что вся ихъ вина или заблужденіе состоитъ въ томъ, что они имѣютъ обы-

---

[1]) По другимъ Плиній писалъ это посланіе на 9 году Траянова царствованія или въ 107 г. по Р. Хр. Olshausen hist. eccl. vet. monumenta Vol. I. Berol. 1820. Но разница незначительная.

[2]) Affirmabant autem, hanc fuisse summam vel culpae suae, vel erroris, quod essent solite stato die ante lucem convenire; carmenque Christo, quasi Deo, dicere secum invicem: seque sacramento non in scelus aliquod obstingere sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appelati abnegarent: quibus peractis morem sibi discendendi fuisse rursusque coeundi ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium; quod ipsum facere desisse post edictum meum, quo secundum mandata tua hetaerias esse vetueram.» *Землеръ* и *Корради* отрицаютъ подлинность посланія. Но противъ него *Гириъ* и *Августи*. Послѣдній ставитъ ему на видъ, что Тертулліанъ не только зналъ, но и письменно изложилъ сущность посланія, а также указываетъ на свидѣтельства Евсевія и Іеронима. Henke доказываетъ даже, что Плиній самъ издалъ свои посланія. См. Augusti, Denkwürdigkeiten B. IV.

кновеніе въ извѣстный день (stato die) собираться вмѣстѣ до восхода солнца (ante lucem) пѣть хвалебную пѣснь Христу, какъ Богу (carmen Christi quasi Deo) и клятвою обязывать себя (sacramento obstingere) не на злодѣяніе какое нибудь, но чтобы не совершать ни воровства, ни разбоя, ни прелюбодѣянія; не нарушать вѣрности, ни отказываться отъ залога, еслибы это потребовалось. Сдѣлавши это они обыкновенно расходились, а потомъ снова собирались для принятія пищи, обыкновенной впрочемъ и невинной (promiscuum et innoxium). Но и это они оставили, когда я, по твоему приказанію, издалъ распоряженіе, воспрещающее тайныя сходки.»

Само собою понятно, что въ посланіи Плинія мы не можемъ искать и видѣть ни полнаго, ни точнаго описанія не только всего христіанскаго богослуженія, какое видитъ въ немъ ученый юристъ *Böhmer*, но и богослуженія христіанской общины въ предѣлахъ вѳинской провинціи. Плиній допрашивалъ христіанъ, какъ проконсулъ, которому нужно было узнать, основательны ли или нѣтъ взводимыя на христіанъ обвиненія въ зловредности для государства и безнравственности ихъ собраній, слѣдовательно интересъ его разслѣдованій былъ чисто политическій. Въ такомъ именно духѣ онъ и извѣщаетъ императора, а потому не буквально передаетъ то, что показали допрошенные, но—какъ справедливо замѣчаетъ *Мосгеймъ* и *Гарнакъ*—въ сокращенномъ видѣ (сущность дѣла), съ своей точки зрѣнія и въ формѣ римскаго пониманія и выраженія. Въ пользу этого говоритъ уже рѣшительно выраженіе Christo quasi Deo и формулы carmen dicere и se sacramento obstingere 1).

---

1) Мосгеймъ однако ошибается, когда говоритъ, что Плиній писалъ «ex sua potius opinionis, quam ex rei natura et veritate» (Instit. major. p. 387). Изъ того, что Плиній не буквально передаетъ показанія христіанъ, вовсе не слѣдуетъ, что онъ невѣрно передаетъ сущность ихъ показаній.

Изъ приведеннаго извѣстія Плинія мы узнаемъ прежде всего, что главныя богослужебныя собранія виѳинскихъ христіанъ происходили обыкновенно *in stato die*, т. е. *въ извѣстный опредѣленный день недѣли*, преимущественно предъ другими избранный и посвящаемый богослуженію. Спрашивается, какой это день? По видимому, не можетъ быть и спора, что это *день воскресный*, особенно если принять во вниманіе, что христіане апостольскаго времени собирались для богослуженія предпочтительно въ *воскресный день* (χοριαχὴ ἡμερα), что Варнава говоритъ объ *осьмомъ днѣ*, какъ днѣ христіанской радости, замѣнившемъ ветхозавѣтную субботу, и что на него же указываетъ Игнатій въ противоположность субботѣ. Таково дѣйствительно мнѣніе большинства толкователей. Только *Böhmer* старается доказать, что подъ status dies нужно разумѣть субботу, такъ какъ христіане въ Виѳиніи были изъ іудеевъ и слѣдовательно держались еще субботы. Но вопервыхъ, празднованіе воскреснаго дня вышеозначенными мужами апостольскими считается обязательнымъ и для христіанъ изъ іудеевъ и онъ уже праздновался ими безъ сомнѣнія, какъ справедливо замѣчаютъ Августи и Гарнакъ; а за тѣмъ самое письмо Плинія въ концѣ заключаетъ опроверженіе основанія Бэмера и дѣлаетъ ложнымъ его выводъ. Въ заключеніи письма говорится о посѣщеніи христіанами снова опустѣвшихъ храмомъ и о часто снова повторяющихся приношеніяхъ жертвъ—что̀ можетъ относиться лишь къ христіанамъ изъ язычниковъ. Поэтому согласно съ большинствомъ можно положительно признать въ status dies *день воскресный*.

Въ этотъ день происходили *два собранія*, различныя по времени и по характеру. *Первое* собраніе происходило ante lucem, до разсвѣта 1). Очень вѣроятно, что ближайшимъ пово-

1) Пользуясь этимъ выраженіемъ Тертулліанъ называетъ собранія эти conventus antelucanos.

домъ къ этого рода собраніямъ были гоненія, хотя нельзя отрицать и того, что христіане именно чрезъ эти ночныя собранія (которыя запрещены были уже въ законахъ XII таблицъ и въ приказѣ о вакханаліяхъ) и внушали языческимъ властямъ опасеніе и подавали поводъ къ нелѣпымъ клеветамъ. Почему же, спрашивается, христіане избрали ночное время для своихъ собраній, если мракъ ночи, охраняя ихъ отъ гоненій, подвергалъ сомнѣнію святость ихъ вѣры и чистоту нравственности: случайно ли изъ опасенія гоненій и впервые только во время гоненій, или же по другимъ причинамъ и раньше гоненій?.... Мы знаемъ, что еще іудеи имѣли утреннее и вечернее молитвенное время и торжество своихъ праздниковъ начинали съ заходомъ солнца предшествующаго дня, т. е. наканунѣ. Даже въ язычествѣ нѣкоторые праздники начинались съ полночи, и вообще ночное богослуженіе было явленіемъ вовсе не новымъ, какъ для христіанъ изъ іудеевъ, такъ и для христіанъ изъ язычниковъ [1]). Слѣдовательно, гоненія не были первою и единственною причиною, вызвавшею ночныя богослужебныя собранія; гоненія могли *лишь* усилить расположеніе къ ночному богослуженію и придать послѣднему особый болѣе таинственный смыслъ примѣнительно къ христіанскому міровоззрѣнію. Поэтому ученые стараются найти другое объясненіе обычая, упоминаемаго Плиніемъ. Примѣръ Христа, цѣлыя ночи проводившаго въ молитвѣ—говоритъ *Люфтъ* [2])—а особенно съ одушевленіемъ обращенная къ небесному жизнь первыхъ христіанъ и самоотреченіе, съ какимъ ради вѣчнаго и ради славы Всевышняго они отказывались и отъ сна, равно какъ таинственное значеніе самой ночи—все это естествен-

---

[1]) Selden, de jur. nat. et Gent. l. III. c. 3. Vitringa de Synag. veter. Proleg. c. 4.

[2]) Liturgik., B. 1.

но располагало къ ночной общей молитвѣ и рано уже вызвало ночное ббгослуженіе. По мнѣнію *Августи*, къ этому еще побуждала склонность къ мистеріософіи, которая была подругою ночи и такъ благопріятствовала такъ называемымъ Pervigilia. Наконецъ—говоритъ Августи—»я, согласно съ Gieriго̀мъ, не нахожу ничего смѣшнаго, когда *Землеръ* предполагаетъ, что собранія происходили въ ночное время потому, что апостолъ Петръ (въ его посланіи, назначенномъ для этой именно общины) предсказываетъ пришествіе (второе) Господа ночью. По крайней мѣрѣ можно думать, что внѣшніе христіане такъ могли толковать слова 2 Петр. 3. 10: «придетъ же день Господень, какъ тать ночью» [1]). Землерово предположеніе, какъ и другія приведенныя мнѣнія, имѣютъ свою долю правды. Позднѣйшіе отцы и учители церкви дѣйствительно указывали на второе пришествіе Христово въ оправданіе всенощнаго богослуженія; напр. Лактанцій говоритъ: «nocte vigilias celebramus propter adventum regis et Dei nostri» [2]). Но *Гарнакъ* справедливо замѣчаетъ, что у Плинія рѣчь не о всенощной (вигиліи), а объ утреннемъ богослуженіи и что сверхъ того вышеизложенное объясненіе ученыхъ годится лишь къ оправданію уже существовавшаго обычая, но не указываетъ его первоначальной причины. Выраженіе «ante lucem» въ данномъ случаѣ объясняется, но совершенно вѣрному мнѣнію Гарнака, само собою изъ сопоставленія съ status dies. Христіане собирались въ день воскресный для почитанія и прославленія воскресшаго Господа; а такъ какъ воскресеніе совершилось рано утромъ, то весьма естественно и понятно избраніе для Его прославленія этого именно времени [3]). Въ

---

[1]) Denkwürdigkeiten B. IV. § 32.

[2]) Divin. instit. VII, 19.

[3]) Кипріанъ Ep. 63: nos autem resurrectionem Domini mane celebramus.

подтвержденіе этого мнѣнія Гарнакъ, вмѣстѣ съ *Риккеромъ* ссылается на выраженія изъ евангельскаго разсказа о воскресеніи Христовомъ: πρωΐ, ὄρθρου βαθέος σκοτίας ἔτι οὔσης... [1]) Потому-то, прибавляетъ онъ, и древнѣйшее, до насъ дошедшее славословіе восточной церкви, которое, хотя и не въ позднѣйшемъ, расширенномъ видѣ, очень рано уже, кажется, вошло въ церковное употребленіе [2]), носитъ названіе προσευχὴ ἑωθινή или ἑωθινόν, а также ψαλμὸς πρὸς ὄρθρον. И Плиній говоритъ о carmen [3]).

Это естественно приводитъ насъ къ вопросу: *въ чемъ состояло это утренее собраніе?* Плиній говоритъ, что христіане собирались прежде всего «carmen Christo, quasi Deo dicere secum invicem». Что разумѣется здѣсь подъ *carmen?* По мнѣнію *Гарнака*, подъ этимъ словомъ нельзя разумѣть исключительно пѣніе какой нибудь опредѣленной пѣсни или гимна, какъ переводитъ carmen *Люфтъ;* въ пользу этого неизбѣжно конечно ссылаться на dicere, которое уже *Тертулліанъ* и *Евсевій* переводятъ чрезъ canere и ὑμνεῖν. Но филологическими толкованіями на посланіе Плинія достаточно доказано, что слово *carmen* римляне употребляли не только для обозначенія пѣсней, но гораздо чаще торжественныхъ изреченій вообще— каковы надписи или прорицанія оракула, или торжественныя формулы привѣтствій, закона и религіи [4]). Сообразно съ этимъ, въ разсматриваемомъ мѣстѣ, подъ словомъ *carmen* нужно разумѣть молитвы, доксологіи и пѣсни въ честь Іисуса Христа,

---

1) Марк. 16, 2; Лук. 24, 1; Іоан. 20, 1.

2) Постан. Апост. VII, 47.

3) Der Christliche Gemeindegottesdienst. S. 220.

4) S. A. Fabricius, bibl. lat. 1, 2: carmen enim antiquis dicebantur praecepta, leges, preces, divae, et formulae solennes, licet minime versibus scriptae essent.

Котораго почитали какъ Бога [1]). Августи также говоритъ, что *carmen* можъ быть различно понимаемо, такъ какъ оно одинаково можетъ быть употребляемо, какъ о краткихъ изреченіяхъ—доксологіяхъ и молитвенныхъ формулахъ (въ прозѣ и стихахъ), такъ и о пѣніи, пѣсни, одѣ, гимнѣ и т. п.; но находитъ болѣе вѣроятнымъ, что въ данномъ случаѣ оно употреблено въ послѣднемъ смыслѣ, ссылаясь на прибавку «Christo quasi Deo», изъ которой, хотя quasi Deo и считается многими толкователями за прибавку Плинія, ясно однако, что Христосъ былъ предметомъ (объектомъ) этой молитвы или пѣнія. Поэтому подъ *carmen* можно разумѣть, думаетъ онъ, не только псалмодію (т. е. пѣніе псалмовъ въ собственномъ смыслѣ) [2]), но и ὑμνοί θεολογοῦντες, подобныя тѣмъ, какой находится у Климента Александрійскаго. Что христіанская псалмодія (въ широкомъ смыслѣ) уже къ концу апостольскаго вѣка достигла широкаго развитія,—это показываетъ Апокалипсисъ богатствомъ своихъ гимновъ [3]). *Евсевій*, въ своихъ извлеченіяхъ изъ анонимнаго письма противъ монархіанина Артемона, передаетъ, что неизвѣстный противникъ Артемона, въ пользу своего мнѣнія, что церковь издавна почитала Христа за Бога, ссылается между прочимъ на то, что христіане съ самаго начала прославляли Его въ псалмахъ и гимнахъ [4]). Точно также изъ

---

[1]) Такъ понимается это слово и Бинггамомъ, Мосгеймомъ и др. Schäfer «carmen dicere Christo quasi Deo», прямо переводитъ: «zu Christus, wie zu einem Gott, ein vereintes Gebet zu spechen». Briefe. d. Plin. B. 2: Erlangen 1824.—Der Christl. Gemeindegottesd. S. 221.

[2]) Ефес. 5, 19. Колсс. 3, 16.

[3]) Гл. 1, 4—7; 4, 8—11; 5, 9; 7, 10—12; 11, 15—19; 12, 10—12; 15, 3—4; 19, 1—7; 21, 3—4.

[4]) «Ψάλμοι δὲ ὅσοι καί ᾠδαὶ ἀδελφῶν ἀπ' ἀρχῆς ὑπὸ πιστῶν γραφεῖσαι τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ τὸν Χριστὸν ὑμνοῦσι θεολογοῦντες.

соборнаго посланія собиравшихся въ Антіохіи епископовъ и пресвитеровъ къ Діонисію Римскому узнаемъ, что Павелъ Самосатскій оставилъ древнія, въ Антіохійской церкви уже современи Игнатія употреблявшіяся хвалебныя пѣсни Христу подъ предлогомъ, будто онѣ новы, но въ сущности потому, что онѣ не благопріятствовали его монархіанскимъ заблужденіямъ, прославляя Христа какъ Бога. Возвышенный гимнъ Климента также прославляетъ Христа какъ Бога, хотя остается нерѣшеннымъ—напелъ ли Климентъ его уже готовымъ или самъ составилъ, и употреблялся ли онъ въ церкви; по крайней мѣрѣ въ позднѣйшихъ сборникахъ церковныхъ пѣсней его нѣтъ 1). Наконецъ, древняя пѣснь, упоминаемая въ апостольскихъ постановленіяхъ, не безъ особенной быть можетъ причины, называется не только великимъ славословіемъ, но и преимущественно προσευχὴ εωθινη или ἑωθινος т. е. Matutinum. Афанасій уже называетъ его «ψάλμος πρὸς ὀρθρον» и предполагаетъ, что это—та самая хвалебная пѣснь, о которой упоминаетъ Лукіанъ Самосатскій подъ именемъ ᾠδὴ πολυὠνυμος 2), а Лукіаново свидѣтельство падаетъ почти на одно время съ Плиніевымъ. На основаніи этихъ соображеній можно признать за несомнѣнное, что словомъ *carmen* у Плинія обозначается *совокупность молитвъ и пѣсней въ честь Іисуса Христа*, къ числу которыхъ принадлежало быть можетъ наше славословіе великое въ своемъ первоначальномъ простѣйшемъ видѣ.

Выраженіе Плинія «secum invicem» указываетъ на самый *способъ произношеній* церковныхъ молитвъ и пѣсней, относительно котораго впрочемъ существуютъ между учеными различныя предположенія. *Тиршъ*, ссылаясь на 1 Кор. 14, 26: «ἕκαστος ὑμῶν ψαλμὸν ἔχει», находитъ возможнымъ понимать

---

1) Augusi, Denkwürdig K. B. V. S. 338.

2) De virgin. —Августи, *D*enkwürd. B. IV. S. 33.

дѣло такъ, что одинъ послѣ другаго пѣлъ свободно импровизированный гимнъ [1]). Въ пользу этого, повидимому, можетъ служить и то обстоятельство, что свободная импровизація пѣвцовъ при богослуженіи не угасла съ апостольскимъ временемъ, но въ частныхъ случаяхъ еще продолжалась долгое время, такъ что еще соборъ Лаодикійскій нашелъ себя вынужденнымъ— правиломъ 59 запретить пѣніе мірянами составленныхъ и вообще церковію не принятыхъ пѣсней [2]). Но и допустивъ, что у виѳинскихъ христіанъ пѣніе псалмовъ каждымъ порознь еще существовало, все-таки толкованіе словъ Плинія Тиршемъ нельзя признать вѣрнымъ. Противъ него, какъ справедливо замѣчаетъ *Гарнакъ*, говоритъ уже secum; ибо для обозначенія только послѣдовательно смѣняющагося пѣнія отдѣльныхъ членовъ каждаго порознь вполнѣ достаточно слова: invicem. Дальше, въ разсматриваемое время, богослуженіе уже въ значительной степени было упорядочено въ своихъ составныхъ частяхъ, на что и Тиршъ въ другомъ мѣстѣ обращаетъ слишкомъ большое вниманіе, чтобы теперь ограничивать пѣснопѣніе церковное всецѣло или хоть преимущественно первоначальною случайною дѣтскою формою, въ какой явилось оно въ апостольское время. Наконецъ эта форма свободнаго произношенія псалмовъ каждымъ отдѣльно и въ апостольское уже время не исключала другой формы взаимнаго обмѣна между поющимъ и обществомъ. Болѣе естественнымъ и вѣрнымъ поэтому представляется намъ—взглядъ *Августи* и особенно *Гарнака*. Августи нехочетъ утверждать, что «secum invicem» обозначаетъ именно антифоніи и респонсоріи и т. п., хотя по видимому не прочь признать здѣсь указаніе на нѣчто подобное [3]). По словамъ

---

[1]) Kritik der neutestam. Schriften. Erlangen 1845. S. 427.

[2]) Ὅτι οὐ δεῖ ἰδιωτικοὺς λέγεσθαι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ. (См. у Рейнвальда, Kirchl. Archaol. S. 270. Anm. 8).

[3]) Denkwurdigkeiten, B. IV. S. 33.

Гарнака, выраженіе «secum invicem» нужно понимать въ самомъ общемъ смыслѣ, какъ обозначеніе общаго взаимнаго или совмѣстнаго исполненія этого акта. Оно не заключаетъ въ себѣ прямого указанія на какую нибудь опредѣленную форму взаимнаго пѣнія, т. е. оно не показываетъ—разумѣть ли здѣсь *антифонную*, или *ипофонную* или *епифонную* форму. А между тѣмъ эти три формы различаютъ въ древне-христіанскомъ церковномъ пѣснопѣніи. Форма произношенія молитвъ и псалмовъ была частію форма простаго *строфическаго* и *антистрофическаго* взаимнаго пѣнія (ἀντιφώνοι ὕμνοι) между двумя церковными хорами или же между пѣвцомъ и обществомъ; частію такая, что *первый начиналъ* говорить или пѣть молитву или пѣснь, а все общество или *подпѣвало послѣднія слова* (ὑποψάλλειν, ὑποφωνεῖν, а также ὑπακούειν) [1]) или *отвѣчало извѣстною заключительною формулою*—доксологіею или просто словомъ аминь (ἐπιφώνημα, ἐφυμνεῖν). Мы не ошибемся кажется, если допустимъ въ виѳинской христіанской общинѣ употребленіе всѣхъ формъ взаимнаго пѣнія, какъ послѣдовательной такъ и собственно обмѣнной или отвѣтной и сообразно съ этимъ будемъ объяснять слова secum invicem. Впрочемъ въ какой бы изъ указанныхъ формъ ни исполнялось пѣніе у виѳинскихъ христіанъ во время Плинія,—въ одной ли какой нибудь или во всѣхъ вмѣстѣ,—во всякомъ случаѣ несомнѣнно, что перемѣнное общественное пѣніе въ христіанскомъ богослуженіи древнѣйшаго происхожденія, чѣмъ обыкновенно думаютъ, и едва ли можно исторически возражать противъ преданія, что оно обязано своимъ введеніемъ Игнатію Богоносцу [2]).

---

[1]) Апост. Пост. II, 57.

[2]) Если Ѳеодоритъ первыми виновниками его называетъ монаховъ Діодора и Флавіана (hist. eccl. II, 24), жившихъ въ срединѣ 4 вѣка, то онъ разумѣетъ, по толкованію Никиты Хо-

Ибо у іудейской секты ѳерапевтовъ оно уже было весьма образовано, по свидѣтельству Филона [1]), и его находятъ и въ ветхозавѣтномъ культѣ. Отсюда то, нужно полагать, и вынесли его какъ ѳерапевты, такъ и первые христіане [2]).

Наглядный образъ различныхъ родовъ или формъ древняго пѣнія, и въ частности соединенія преемственнаго пѣнія съ епифоническимъ перемѣннымъ пѣніемъ представляетъ Филонъ въ своемъ описаніи пѣнія у ѳерапевтовъ, сообщаемомъ и Евсевіемъ. Филонъ разсказываетъ, что въ собраніяхъ *пѣвецъ вставши начиналъ пѣснь*, а прочіе внимали ему молча и только *въ послѣднихъ стихахъ присоединяли свои голоса*. И потомъ продолжаетъ: «всѣ вставъ раздѣлялись *на два лика* посреди храмины, мужи съ мужами, жены съ женами и на обоихъ ликахъ былъ свой искусный *запѣвателъ*; потомъ они пѣли Богу пѣсни, состоящія изъ разныхъ стиховъ, *то по одиночкѣ, то попеременно*, съ приличными припѣвами. Наконецъ *оба лики*, насладившись особо симъ сладкопѣніемъ, какъ бы упоенные божественною любовію, *совокуплялись въ одинъ общій ликъ или хоръ*, подражая древнему примѣру на берегу Чернаго моря, по совершеніи чуда, когда море по повелѣнію Божію, однимъ послужило во спасеніе, а другимъ въ погибель» [3]). Мы тѣмъ болѣе имѣемъ право представлять первоначальное христіанское пѣснопѣніе исполнявшимся въ формѣ,

---

ніата, переводъ съ сирскаго на греческій антифоннаго пѣнія псалмовъ, сдѣланный ими, по извѣстію Ѳеодора Мопсюэтскаго. Начало же его Сократъ возводитъ къ св. Игнатію (H. E. VI, 8.), какъ уже видѣли мы.

[1]) De vita contemlat. [2]) Der. Christl. Gemeindegottesdienst S. 224.

[3]) H. E. II, 17, S 13, Евсевій прямо называетъ эту форму псалмопѣнія какъ τὸν αὐτὸν ὃν καὶ εἰς δεῦρο τετηρήται παρὰ ἡμῖν τρόπον.

существенно сходной съ представленною здѣсь формою, что Евсевій не стѣсняясь видѣлъ въ богослуженіяхъ древнихъ христіанъ самаго ранняго времени.

Остается наконецъ одно выраженіе въ извѣстіи Плинія: «seque sacramento obstingere», по своей неопредѣленности, представляющее болѣе трудностей и вызвавшее различныя предположенія со стороны ученыхъ. Правильному пониманію этого выраженія нерѣдко мѣшалъ неправильный взглядъ на извѣстіе Плинія вообще; при объясненіи означенныхъ словъ забываютъ, что имѣютъ дѣло не съ христіанскимъ свидѣтельствомъ, въ которомъ каждое слово заключаетъ строго опредѣленный смыслъ, а съ свидѣтельствомъ проконсула Плинія. *Мозгеймъ* справедливо замѣчаетъ поэтому: non christianos hic audis, Plinius loquitur. А Плиній не намѣренъ былъ представить подробное описаніе богослуженія христіанъ и не одно ихъ богослуженіе разумѣетъ въ своемъ отзывѣ о нихъ. Онъ считаетъ христіанъ замкнутымъ обществомъ въ государствѣ, которое имѣло свои особыя собранія. Поэтому, какъ государственный человѣкъ, онъ спрашиваетъ себя: какія политическія и нравственныя тенденціи преслѣдуетъ это общество и какъ относится оно къ существующимъ законамъ государства? Въ этомъ смыслѣ онъ производитъ дознаніе: предубѣжденный разными клеветами онъ допрашиваетъ христіанъ съ помощію пытокъ, и въ томъ же самомъ смыслѣ извѣщаетъ императора, т. е. что онъ не можетъ обвинить христіанъ ни въ одномъ преступленіи: sed nihil aliud inveni, quam superstionem pravam et immodicam; что собранія ихъ хотя происходятъ ночью, не имѣютъ преступныхъ цѣлей, что, напротивъ, въ этихъ собраніяхъ «*клятвою обязуются*» (sacramento se obstingere) [1]) не на что

[1]) Выраженіе это заимствовано отъ воинской присяги и его могли употребить даже допрашиваемые христіане, такъ

нибудь преступное, а къ тому, чтобъ не совершать никакого преступленія. Ясно, что здѣсь имѣется въ виду столько же христіанская дисциплина вообще сколько и богослуженіе [1]). Если же Плиній называетъ только указанныя дѣйствія, а не упоминаетъ о другихъ,—это зависитъ отъ того, что онъ разсматриваетъ все дѣло съ двоякой точки зрѣнія: съ точки зрѣнія тяжелыхъ обвиненій, взводимыхъ на христіанъ, и съ точки зрѣнія римскаго закона. Послѣдній также воспрещалъ поименованныя имъ преступленія. Поэтому, какъ скоро онъ указалъ, хоть ненамѣренно, на эти именно преступленія, онъ показалъ косвенно, насколько тенденціи христіанскаго общесва находились въ противорѣчіи съ римскимъ государственнымъ закономъ [2]).

Только при такомъ взглядѣ на смыслъ разсматриваемаго мѣста возможно приблизительно вѣрное рѣшеніе вопроса: относятся ли слова «se sacramento obstingere» къ одному опредѣленному богослужебному акту или нѣтъ, и если относятся, то къ какому именно? Доказать исключительное отношеніе

какъ они любили считать себя за militia Christi. Тертулліанъ вѣрно переводитъ его по смыслу чрезъ выраженіе: «ad confoederandam disciplinam, т. е. ad disciplinam quasi foedere ac sacramento simul et ὁμοθυμαδὸν sanciendum.

[1]) Такъ понимаетъ его Бёмеръ (Dissert. III. de confoederata chritinorum disciplina) и Гиригъ: Sanctissime igitur—говоритъ послѣдній—sibi promittebant invicem, se id acturos, ut ab omni scelere abstineant, omnemque vitam ad christi praecepta forment. Qui scelus admiserant, ab omni sacrorum communione excludebantur.

[2]) Въ такомъ смыслѣ понимаетъ это уже Евсевій, когда говоритъ, что Плиній извѣщаетъ Императора относительно христіанъ: μηδὲν ἀνόσιον μηδὲ παρὰ τοὺς νόμους πράττειν αὐτοὺς.... πάντα τὲ πράττειν ἀκολούθως τοῖς νόμοις. Такого же взгляда держится Мозгеймъ.

этихъ словъ къ особенному акту литургическому едва ли возможно, такъ какъ Плиній не исключительно занимается богослуженіемъ христіанъ, а съ своей точки зрѣнія и для своей цѣли смѣшиваетъ богослуженіе и дисциплину и говоритъ вообще о нравственномъ характерѣ общества и его собраній. Но такъ какъ sacramento se obstingere составляетъ одну изъ характеристическихъ особенностей утренняго собранія, то возможно по крайней мѣрѣ болѣе или менѣе вѣроятное предположеніе, что здѣсь имѣется въ виду соотвѣтствующій литургическій актъ, къ которому, если не исключительно, то преимущественно можетъ быть пріурочено это загадочное выраженіе. Поэтому-то всѣ ученые, касавшіеся этого мѣста Плинія, старались опредѣлить, къ какому именно акту оно относится, и это—вовсе не напрасный трудъ, какъ говоритъ *Гарнакъ*, а трудъ обязательный, и—если можно такъ выразиться—навязчивый, отъ котораго не освободилъ себя и самъ Гарнакъ въ противорѣчіе себѣ. Изъ всѣхъ мнѣній, высказанныхъ по поводу этого мѣста, самое невѣроятное, по отзыву *Августи* [1]) и по нашему личному мнѣнію, мнѣніе *Землера*, который относитъ «se sacramento obstingere» къ евхаристіи. Оно противорѣчитъ и контексту рѣчи и исторіи таинства. Евхаристія въ первенствующей церкви никогда не совершалась утромъ; и разсматриваемое выраженіе относится не ко второму собранію, а къ первому т. е. утреннему. Значитъ въ этомъ послѣднемъ и нужно искать акта, къ которому бы могло относиться это выражвніе. Землера, очевидно, соблазнило слово sacramentum, но въ разсматриваемое время оно далеко еще не имѣло того спеціальнаго значенія, какое придано ему въ позднѣйшее время. Что sacramentum употреблялось главнымъ образомъ для обозначенія обрядовъ, установленій, ученія и пр.—

[1]) Denkwürdig B. IV. S. 34.

это достаточно извѣстно и можетъ быть легко доказано изъ посланій Тертулліана. Но не слѣдуетъ забывать также, что Плиній, какъ язычникъ, могъ не стѣсняться христіанскою терминологіею и могъ употребить слово sacramentum въ особомъ смыслѣ. И оно дѣйствительно употреблено *въ смыслѣ клятвеннаго обязательства.* Но изъ этого отнюдь не слѣдуетъ, что здѣсь разумѣется клятва въ собственномъ смыслѣ, которая будто бы должна была повторяться въ воскресные дни,— что повидимому не прочь допустить *Августи*, хотя съ оговоркою, что древніе христіане воздерживались отъ клятвы. [1]) Мы съ своей стороны прибавимъ, что на существованіе въ древней церкви клятвы при утреннемъ богослуженіи нѣтъ никакихъ указаній ни въ письменныхъ памятникахъ, ни въ позднѣйшей практикѣ. *Неандеръ* хочетъ видѣть въ этомъ выраженіи указаніе на обѣтъ крещенія [2]) Но хотя между обѣтомъ и клятвою есть близкая связь, все-таки это не вполнѣ гармонируетъ съ мѣстомъ Плинія, говорящимъ объ обязательствѣ, которое даютъ или лучше принимаютъ на себя въ собраніи всѣ христіане. Какое же, спрашивается, могло быть обязательство подъ клятвою, кому могли давать или предъ кѣмъ могли брать на себя христіане это обязательство или клятву? И въ какой формѣ давали или принимали они клятву? Клятву христіане могли давать только предъ Богомъ и предъ церковію. Христіанская клятва формулирована въ евангеліи словами *ей* и *ни*, другой клятвы у христіанъ не должно быть; сверхъ того, разъ давши обѣтъ Богу при крещеніи, они не имѣли нужды употреблять какую нибудь особенную клятву. Значитъ подъ клятвою, которою обязывались христіане виѳин-

---

[1]) Denkwürd. B. IV S 34.
[2]) Kirchengesch. I, 1. S. 93.

сніе, нужно разумѣть евангеліемъ разъ навсегда предписанную имъ клятву и вошедшую даже въ богослужебную практику, въ смыслѣ подтвержденія тѣхъ требованій, какія предписывились имъ Словомъ Божіимъ съ одной стороны и церковію съ другой. На основаніи этихъ соображеній мы можемъ, согласно съ *Мосгеймомъ*, *Августи*, [1]) *Люфтомъ* и *Гарнакомъ* съ увѣрнностію признать, что подъ «se sacramento obstingere» разумѣется чтеніе Слова Божія и соединенное съ нимъ наставленіе, заключавшіяся оба подтвержденіемъ, *аминь*, соотвѣтствующимъ евангельской клятвѣ. Слово Божіе излагаетъ обязанности христіанъ, отклоняетъ ихъ отъ преступленій; слово назиданія раскрываетъ и уясняетъ обязанности, увѣщаваетъ къ исполненію ихъ и къ удаленію отъ порока и прессупленій. Слушая Слово Божіе и взаимное назиданіе, христіане, дѣйствительно, какъ бы сами себя связывали клятвою не дѣлать противнаго требованіямъ Слова Божія и церкви и это безмолвное обязательство заключали словомъ *аминь*, какъ бы говоря: *истинно да будетъ такъ, какъ хочетъ Богъ и церковь.* Этотъ-то нравственный актъ взаимнаго обязательства, объясненный христіанами, быть можетъ и выразилъ Плиній словами: «se sacramento obstingere». Мы можемъ даже пойти дальше.—Такъ какъ Плиній разслѣдовалъ дѣло съ юридической точки зрѣнія, то христіане, чтобы убѣдить его, въ своемъ оправданіи стали на ту же самую точку законности. Чтобы показать ему, что требованія закона христіанскаго не противны закону римскому, они, можно полагать, указали ему мѣста Писанія, въ которыхъ излагаются заповѣди; по крайней мѣрѣ на эту мысль наводятъ поименованныя Плиніемъ преступленія: убійство, прелюбодѣяніе, воровство и свидѣтельство въ судѣ—которыя занимаютъ четыре заповѣди. Такимъ образомъ *«sacramento se obstingere» относилось по всѣмъ соображеніямъ къ Слову Божію вообще и въ особенности къ боже-*

[1]) Августи высказываетъ два предположенія—вышеуказанное и нижеслѣдующее.

ственнымъ заповѣдямъ, исполнять которыя христіане обязаны были обѣтомъ крещенія, который напоминался имъ чтеніемъ и разъясненіемъ Слова Божія и божественныхъ заповѣдей въ проповѣди, подъ опасеніемъ отлученія.

Извѣстіе Плинія такимъ образомъ приводитъ насъ къ такому выводу относительно утренняго богослуженія: въ составъ его входили *молитва* и *пѣніе*, *чтеніе Слова Божія* и *проповѣдь* или увѣщаніе къ исполненію его предписаній. Слѣдовательно характеръ утреннихъ собраній главнымъ образомъ дидактически—гомилетическій.

По смыслу Плиніева извѣстія проповѣдію заканчивалось утреннее богослуженіе и христіане расходились; а потомъ, по его словамъ, они *снова собирались*. Въ какое время дня происходило это *второе собраніе*—Плиній не говоритъ; онъ не даетъ даже замѣтить, какъ великъ былъ промежутокъ времени, раздѣлявшій одно собраніе отъ другаго. Неудивительно поэтому, если нѣкоторыя сомнѣваются—соединялось ли совершеніе евхаристіи съ утреннимъ собраніемъ или съ позднѣйшимъ, а *Землеръ*, какъ мы видѣли уже, прямо переноситъ евхаристію на первое собраніе; въ пользу этого мнѣнія высказывается и *Бреннеръ* 1). Но слова Плинія что христіане «расходились, а потомъ снова собирались», ясно доказываютъ произвольность и неосновательность указанныхъ мнѣній. Ближе къ правдѣ другіе ученые хотя не одного мнѣнія. *Мозгеймъ* напр. временемъ втораго собранія полагаетъ полдень; другіе отодвигаютъ его на вечеръ, какъ *Неандеръ*, *Августи*, *Люфтъ* и *Гарнакъ*. Это послѣднее мнѣніе, имѣющее за себя такіе авторитеты, имѣетъ и болѣе прочныя основанія: уста-

---

1) Въ Geschichtl. Darstellung der Verrichtung und Ausspendung der Eucharistie, S 327 говоритъ онъ, что временемъ дня по Плинію были утренніе сумерки.

новленіе вечери въ вечернюю пору и апостольская практика, вѣрная въ этомъ отношеніи Господу, не оставляютъ сомнѣнія, что вечернее время было временемъ совершенія евхаристіи и въ виѳинской литургической практикѣ, такъ близкой еще къ апостольской эпохѣ.

И это вечернее собраніе Плиній трактуетъ съ своей точки зрѣнія, съ точки зрѣнія государственныхъ законовъ, воспрещающихъ sodalitates или ἑταίρειαι, [1]) съ одной стороны, и съ точки зрѣнія клеветы народной, навязывавшей христіанскимъ вечерямъ безнравственныя дѣйствія съ другой. Христіанскій обычай: φίλημα ἅγιον, обычное выраженіе: comedere et bibere carnem и т. п. придавали въ глазахъ невѣждъ вѣроятность обвиненіямъ въ coenis thyesteis, sacramento infanticidii (какъ выражается Тертулліанъ) и concubitus Oedipodeus и под, [2]). Въ виду этихъ-то обвиненій Плиній и говоритъ, что христіане дѣйствитдльно собирались *для вкушенія пищи;* но *обыкновенной* и *невинной* (promiscuus et innoxius).

Въ «*promiscuus*», по толкованію *Августи*, заключается, понятіе не только *общности* (ad quod omnes omnino admittuntur), но и *обычности*. Это значитъ, что христіане употребляли не какую нибудь особенную, а обыкновенную и за домашнимъ столомъ употребляемую пищу. Притомъ же эта пища такая, которая не воспрещается ни закономъ, ни общечеловѣческимъ обычаемъ, т. е, innoxius, невинная. Какъ іудейскими, такъ и языческими законами о пищѣ и жертвѣ, какъ

---

[1]) Относитильно «гетерій» и часто издаваемыхъ противъ нихъ едиктовъ ср. Плин. Ер. X. съ примѣчаніями Гирига и Августи.

[2]) Іуст. Аполог. 1, гл. 10 и 12. Аполог. 2 гл. 12. Разг. съ Триф. гл. 10, 17 и 108. Главными виновниками этихъ клеветъ называютъ Іудеевъ Евс. Н. Е. V. 1.

извѣстно, многое запрещалось: воспрещалось употребленіе человѣческаго мяса, употребленіе свиней, собакъ, мышей, ящерицъ и т. п., а также запрещались нѣкоторыя травы, напр. Cicuta., Lollium, Alraun и др. [1]. Словомъ innoxius Плиній и выражаетъ именно мысль, что христіанская пища не заключаетъ въ себѣ ничего чародѣйственнаго, ядовитаго и вреднаго,—словомъ ничего противоестественнаго и безнравственнаго; предположеніе это тѣмъ вѣроятнѣе, что христіанъ считали волшебниками и обвиняли въ употребленіи человѣческаго мяса, ложно понимая принятіе плоти и крови въ евхаристіи.

Что подъ вкушеніемъ пищи у Плинія нужно разумѣть агапы и евхаристію—это согласно признаютъ *Неандеръ*, *Бэмеръ*, *Августи*, *Мосгеймъ*, *Любъ* и *Гарнакъ*.

Какъ ни незначительны свѣдѣнія, доставляемыя намъ письмомъ Плинія, все-таки взятое въ цѣломъ оно даетъ намъ *важный выводъ относительно исторіи развитія христіанскаго богослуженія*. По показаніямъ допрошенныхъ Плиніемъ христіанъ, въ виѳинскомъ христіанскомъ обществѣ, во время Плиніева проконсульства, и до него конечно, воскресное богослуженіе было двоякаго рода: одно совершалось рано утромъ, до разсвѣта (ante lucem), другое вечеромъ. Плиній, вслѣдствіе даннаго ему императорскаго предписанія, издалъ едиктъ, запрещавшій вообще всѣ тайныя сходки, слѣдовательно и ихъ общественныя вечери. Въ силу этого едикта христіане перестали совершать вечери. А такъ какъ христіане могли прекратить лишь агапы, а не евхаристію, которая составляла богоустановленный главный актъ ихъ богослуженія, то логически возможны два предположенія: или уже до этого едикта евхаристія отдѣлена была отъ аганъ и соединена съ утреннимъ богослуженіемъ; или же только теперь, въ слѣдствіе особаго императорскаго распоряженія, христіане находили себя

[1]) Denkwürd. IV. S 36.

вынужденными къ этому внѣшнему преобразованію своего богослуженія, которое тѣмъ меньше могло затруднять ихъ, что агапы и безъ того уже подавали поводъ къ большимъ безпорядкамъ и злоупотребленіямъ. Большинствомъ ученыхъ, при томъ самыхъ авторитетныхъ въ данномъ случаѣ, каковы *Бэмеръ*, [1]) *Августи*, [2]) *Нитчь* [3]) и *Гарнакъ* [4]) считается единственно вѣрнымъ послѣднее предположеніе. Первое съ рѣшительностію защищаетъ послѣ *Неандера* въ новѣйшее время одинъ *Pome* [5]).

Съ мнѣніемъ *Pome* о происхожденіи образа совершенія евхаристіи вообще можно согласиться. «Я рѣшительно никакъ не могъ доискаться, говоритъ онъ, чтобы вся древняя церковь единогласно производила отъ апостоловъ (ab origine apostolica) тотъ образъ совершенія евхаристіи, который въ послѣапостолнское время находимъ распространеннымъ по всему христіанскому міру. Какъ ни отрицай того, что мнѣніе это утверждается на какомъ нибудь подлинно-историческомъ основаніи, съ трудомъ однако понимаешь, какимъ образомъ та mensae dominicae forma, съ которою имѣемъ дѣло и которая безъ сомнѣнія не была первоначальною, безъ помощи апостольскаго авторитета могла такъ быстро распространиться во всѣхъ христіанскихъ церквахъ, особенно въ тотъ вѣкъ, когда отдѣльныя области христіанскаго міра еще не были связаны какимъ-нибудь прочнымъ и хорошо устроеннымъ союзомъ общенародной торговли». Но вѣрный вообще и въ сущности, взглядъ

---

[1]) Dissert. IV. p. 292: haec haeteriarum prohibitio.. occasionem praebuisse videtur eucharistiam ab agapis separandi eandemque in coetibus antelucanis celebrandi.

[2]) Denkwürd. VIII S. 80.

[3]) Pract. Theol. II. 2, S. 267 и 378.

[4]) Harn. S. 231.

[5]) De primordiis cultus sacri chrictianorum.

Роте едвали безошибочно можетъ быть распространяемъ на всѣ частности. Роте, думаемъ, ошибается, когда, выходя изъ этого взгляда, утверждаетъ, что перенесеніе евхаристіи на утреннее время сдѣлано весьма рано и при томъ по предписанію апостоловъ. Мнѣніе это онъ старается доказать слѣдующими соображеніями: «перенесеніе это—говоритъ онъ—не могло произойти безъ существеннаго преобразованія христіанскаго богослуженія и въ особенности евхаристіи, оно придало ей форму обѣда и сдѣлало ее духовною общественною жертвою, давъ ей въ тоже время соотвѣтствующую ей литургическую форму, почему оно и не могло совершиться впервые въ позднѣйшее время, а должно быть дѣломъ апостоловъ» [1]). Главное положеніе его аргументаціи исторически невѣрно. Свое литургическое образованіе, свое значеніе — какъ благодарственной жертвы, такъ и жертвеннаго обѣда евхаристія могла получить и дѣйствительно получила еще въ связи съ агапами и при томъ въ апостольское уже время, какъ видѣли мы при разсмотрѣніи апостольскаго богослуженія. А потому совершеніе ея отнюдь не могло потерпѣть существеннаго измѣненія, когда христіане вынуждены были отдѣлить ее отъ агапъ и соединить съ утреннимъ богослуженіемъ. Необходимость эта была чисто внѣшняя; внутренней, въ существѣ дѣла заключавшейся необходимости, вовсе не было. Напротивъ, двоякая тенденція христіанскаго богослуженія—внѣшняя, миссіонерская и внутренняя, направленная къ созданію самобытнаго церковно-бо-

---

[1]) Согласно съ Роте и Nitzsch допускаетъ, что въ сдѣдствіе соединенія двухъ, прежде раздѣлявшихся видовъ богослуженія евхаристія потерпѣла существенное измѣненіе не только по формѣ, но и по значенію. Но невѣроятно, чтобы христіане 2 вѣка, съ непоколебимою вѣрностію сохранявшіе перешедшія отъ апостоловъ установленія и обычаи, могли допустить существенное измѣненіе въ совершеніи евхаристіи.

гослужебнаго устройства, требовала скорѣе удержать какъ можно долѣе раздѣленіе его на общедоступное и замкнутое, собственно-христіанское богослуженіе. И въ этомъ случаѣ христіанъ дблженъ былъ поддерживать образъ установленія священной вечери.

Но какъ скоро соединеніе замкнутаго евхаристическаго богослуженія съ открытымъ гомилетическимъ произошло уже во время апостоловъ, и притомъ по разрушеніи Іерусалима, какъ хочется Роте—христіанское общество безъ всякой нужды и даже въ ущербъ своему успѣху отказалось бы отъ своей миссіонерской дѣятельности, и въ такомъ случаѣ Роте долженъ отказаться отъ своего мнѣнія, что disciplina arcani началомъ своимъ восходитъ къ апостольскому времени. Первое невѣроятно, послѣднее настойчиво защищаетъ Роте и основывается именно на существованіи, отдѣльно отъ открытаго утренняго богослуженія, замкнутаго, вечерняго, собственно евхаристическаго, такъ что мнѣніе о соединеніи того и другаго въ апостольское время отчасти падаетъ само собою, отчасти уничтожается собственною его рукою. Роте ссылается правда на «δεύτεραι τῶν ἀποστολῶν διατάξεις» во второмъ отрывкѣ Иринея. Но здѣсь идетъ дѣло объ этихъ апостольскихъ установленіяхъ (т. е. утреннемъ и вечернемъ богослуженіи) въ отдѣльности и въ пользу его мнѣнія ничего не говорится. Въ нихъ нѣтъ и рѣчи о предполагаемомъ имъ соединеніи, но говорится лишь о томъ, что чрезъ Христа уничтожена ветхозавѣтная жертва и что въ новомъ завѣтѣ, согласно предсказанію Малахіи, установлена новая жертва, высшее выраженіе которой составляетъ совершеніе евхаристіи, однако не въ іудейскомъ смыслѣ, такъ какъ христіане суть πνευματικῶς λειτουργοῦντες. Но совершалась ли евхаристія отдѣльно отъ аганъ, или въ связи съ ними—этотъ вопросъ остается не рѣшеннымъ [1]). Роте замѣ-

[1]) Der christl. Gemeindegottesd. S. 233.

чаетъ, правда, что изъ извѣстія Плинія нельзя вывести доказательства противъ его мнѣнія, такъ какъ Плиній не отрицаетъ прямо, что виѳинскіе христіане и до изданія его эдикта совершали утромъ и евхаристію. Прямого отрицанія въ извѣстіи Плинія дѣйствительно нѣтъ, но отрицаніе заключается въ смыслѣ Плиніева извѣстія. Римскими законами не воспрещались общественныя вечери сами по себѣ,—но смотря потому, на сколько онѣ имѣли своимъ основаніемъ и мотивомъ общественныя sacra. Агапы, отдѣленныя отъ евхаристіи, строго говоря не подпадали подъ эту категорію. Дальше, если предположить даже, что отпадшіе христіане въ своихъ показаніяхъ и упоминали что нибудь о священной вечери, совершаемой и на утреннемъ богослуженіи, Плиній не получаетъ впервые новую инструкцію, но сообразно полученной уже раньше воспрещаетъ и закрываетъ и эти собранія христіанъ. Наконецъ выраженіе cibus promiscuus et innoxius относится безсомнѣнія къ обвиненіямъ, которыя могли быть взводимы на христіанскія агапы лишь по непониманію или намѣренному искаженію евхаристіи, съ которою онѣ соединялись. Если же раздѣленіе той и другихъ произошло, какъ полагаетъ Роте, такъ рано, именно скоро послѣ 70 г., т. е. въ такое время, когда христіанство впервые начало устрояться какъ церковь съ формальнымъ богослуженіемъ, и, вступая такимъ образомъ въ общество, обращать на себя вниманіе языческаго міра, то непонятно, какимъ образомъ означенныя клеветы, которыми клеймились и агапы, могли возникнуть относительно ихъ независимо отъ евхаристіи, не говоря уже о томъ, какъ могли онѣ сохраняться. Между тѣмъ совсѣмъ иначе дѣло выходитъ и трудности сами собою падаютъ, если признать, что только со времени Плинія произошло это раздѣленіе, которое съ этой поры, подъ тяжестью возраставшей вражды язычества, все больше распространялось

и все больше усиливалось, пока сдѣлалось общимъ во время Іустина [1]).

Итакъ, христіанское богослуженіе во время Плинія, или точнѣе со времени Плинія испытало *формальное преобразованіе*, которое состояло *во первыхъ* въ томъ, что *два* прежде совершенно отдѣльные и самостоятельные *вида богослуженія— утреннее* и *вечернее соединены вмѣстѣ и составили одно стройное цѣлое*, съ сохраненіемъ впрочемъ относительной самостоятельности каждаго изъ нихъ въ цѣломъ и частяхъ; *во вторыхъ, евхаристія отдѣлена отъ агапъ* и получила возможность болѣе опредѣленнаго и болѣе широкаго образованія въ литургическомъ отношеніи; *въ третьихъ*, вмѣсто двухъ крайнихъ предѣловъ дня—ранняго утра и вечера *временемъ богослуженія стала первая половина дня и начало второй.* Относительно порядка въ расположеніи отдѣльныхъ составныхъ частей богослуженія мы не знаемъ ничего. Но само собою понятно, что евхаристія составляла и теперь, какъ и прежде, высшій и заключительный актъ, вокругъ котораго концентрировались и которой служили приготовленіемъ всѣ остальные акты. На время Плинія такимъ образомъ падаетъ начало во всѣхъ церквахъ христіанскаго міра принятаго обычая—*между раннимъ утромъ и вечеромъ, т. е. въ первой половинѣ и въ началѣ второй половины дня совершать два главные вида богослуженія, утреню и литургію.*

Нѣкоторые бѣглые намеки относительно христіанскаго богослуженія встрѣчаются также у языческихъ писателей сатирика *Лукіана Самосатскаго* и философа *Цельса*, тоже по всей вѣроятности изъ первой половины втораго вѣка.

Знаменитый писатель 2 вѣка сатирикъ *Лукіанъ*, неоднократно путешествовавши по Сиріи, Малой Азіи, Македоніи, Галліи, Италіи и другимъ странамъ, имѣлъ случай познако-

---

[1]) Harnak, S. 224.

миться съ христіанами, жившими въ этихъ странахъ. Онъ не обходилъ ихъ своимъ вниманіемъ и упоминаетъ объ нихъ при разныхъ случаяхъ. Если Лукіанъ повидимому мало придавалъ значенія этой религіозной сектѣ и иногда даже съ презрѣніемъ говоритъ о ней, въ этомъ ничего нѣтъ страннаго, если принять въ разсчетъ образъ мыслей этого писателя относительно религіозныхъ вещей вообще и его манеру выражаться объ нихъ. Лукіанъ, кажется, не считалъ нужнымъ ближе познакомиться съ христіанскими вѣрованіями и особенно съ священными книгами. Хотя изъ нѣкоторыхъ разсказовъ его, по видимому, можно заключить, что ему небезъизвѣстно было ихъ содержаніе, но при внимательномъ разсмотрѣніи скорѣе нужно думать, что свѣдѣнія свои онъ получилъ отъ другихъ, тѣмъ больше, что въ его время устное преданіе имѣло одинаковое значеніе съ писанными книгами, если еще не больше [1]).

Лукіанъ называетъ христіанъ такими именами, которыя выражаютъ только униженіе и насмѣшку, и не бросаютъ ни одного свѣтлаго луча на ихъ жалкое соществованіе [2]).

Болѣе подробное извѣстіе *о церковно-литургическомъ устройствѣ* христіанской общины оставилъ Лукіанъ въ сочиненіи:

---

[1]) Таковы между прочимъ два разсказа въ его скептическомъ сочиненіи: de vera historia Lib. I II, имѣющіе какъ будто отношеніе къ двумъ чудеснымъ библейскимъ событіямъ. Это—разсказъ о большомъ китѣ, поглотившемъ цѣлое общество мореплавателей и съ кораблемъ, напоминающій исторію пр. Іоны, и басня о людяхъ съ пробковыми ногами (φελλοπόδες), которые въ большомъ числѣ встрѣчаются съ мореплавателями, ходя прямо по водѣ, и говорятъ на греческомъ языкѣ, пародирующая, кажется, разсказъ евангельскій о хожденіи Іисуса Христа по морю и о попыткѣ Петра. Августи В. IV.

[2]) Онъ называетъ ихъ: δαιμονίοι, ἀϑεῖοι, ἀϑεοβατοῦντες— первое названіе указываетъ на вѣру въ злыхъ духовъ, послѣднія на ученіе о вознесеніи Христа и стремленіи къ небу, какъ истинному отечеству.

De morte Perigrini. Авторъ извѣщаетъ въ немъ своего друга Кронія о замѣчательныхъ обстоятельствахъ жизни Перегрина, который самъ принялъ на себя гомеровское названіе Протея, и, послѣ многихъ путешествій по разнымъ странамъ, кончилъ жизнь свою торжественнымъ самосожженіемъ въ Олимпіи (чего свидѣтелемъ-очевидцемъ былъ самъ Лукіанъ). Объ этомъ Перегринѣ Протеѣ Лукіанъ разсказываетъ между прочимъ слѣдующее. «Въ это время случилось, что онъ сталъ учиться чудесной мудрости христіанъ, такъ какъ въ Палестинѣ онъ нашелъ случай познакомиться съ ихъ *священниками* и книжниками. Онъ такъ хорошо успѣвалъ, что его учители въ короткое время оказались дѣтьми въ сравненіи съ нимъ... Скоро онъ самъ даже сталъ *пророкомъ*, *литургомъ*, *начальникомъ собранія* — однимъ словомъ сталъ всѣмъ во всемъ у нихъ. Онъ изъяснялъ и коментировалъ ихъ *книги* и самъ писалъ много книгъ; коротко онъ достигъ того, что они стали считать его за Бога [1]), издавать отъ его лица законы и сдѣлали его своимъ *предстоятелемъ*. Впрочемъ люди эти почитали нѣкоего великаго человѣка [2]), который распятъ въ Па-

[1]) Выраженіе: ὡς θεὸν αὐτὸν ἡγοῦντο, Wieland вполнѣ вѣрно переводитъ: «они считали его за божественнаго мужа». Августи хочетъ видѣть въ немъ больше. «Лукіанъ представляетъ Перегрина, говоритъ онъ, какъ втораго основателя христіанской религіи и въ такомъ случаѣ естественно онъ могъ придать ему предикатъ θεός, который онъ находилъ у христіанъ и который можно сравнивать съ Christo ut Deo carmen dicere у Плинія». Но это очевидная натяжка. Гораздо естественнѣе думать, что Лукіанъ, не умѣя отличить христіанскаго почитанія святыхъ отъ языческаго чествованія героевъ какъ боговъ, почитаніе Перегрина понялъ именно въ языческомъ смыслѣ.

[2]) Τὸν μέγαν ἐκεῖνον ἔτι σέβουσιν ἄνθρωπον, Геснеръ предполагаетъ, что вмѣсто μέγαν слѣдуетъ читать «Μάγον» (магъ, чародѣй) и это чтеніе Августи находитъ единственно вѣрнымъ, ссылаясь на замѣчаніе Виланда, что μέγαν, принимать ли его

лестинѣ за то, что онъ ввелъ въ міръ эти *новыя мистеріи*. Наконецъ случилось, что Протей во врэмя ихъ праздника былъ схваченъ и посаженъ въ темницу—обстоятельство, которое не мало содѣйствовало къ тому, чтобы внушить гордость всею его жизнію и возжечь въ немъ и эту любовь къ чудесному и это безпокойное стремленіе къ славѣ необыкновеннаго человѣка, которыя составляли его господствующія страсти. Ибо какъ скоро онъ закованъ былъ въ кандалы, христіане (которые видѣли въ этомъ несчастіе, нанесенное всѣмъ имъ) испробовали все возможное и невозможное, чтобы освободить его изъ темницы, но когда имъ это не удалось, они старались по крайней мѣрѣ оказывать ему самыя внимательныя попечанія и услуги во всемъ.

Съ самаго рапняго утра вокругъ темницы собираются уже толпы старыхъ женщинъ, вдовъ и юныхъ сиротъ; при томъ знатнѣйшія изъ нихъ подкупаютъ даже темничныхъ стражей и всю ночь проводятъ при немъ. А также совершаютъ при немъ *богатыя вечери* и *читаютъ свои священныя книги*. Словомъ, дорогой Перегринъ (какъ онъ тогда еще назывался) былъ для нихъ новымъ Сократомъ. Даже изъ разныхъ городовъ Азіи приходили нѣкоторые посланные тамошними христіанами подать ему руку помощи, быть его защитниками предъ судомъ и утѣшать его. Ибо эти люди во всѣхъ подобныхъ случаяхъ, касавшихся цѣлой ихъ общины, дѣйствовали съ непостижимою скоростію и энергіею и не щадили ни труда, ни денегъ. Поэтому и Перегрину по случаю его заключенія присылали они множество денегъ и онъ получалъ хорошіе дохо-

---

серьезно или иронически, не даетъ подходящаго смысла, и прибавляя съ своей стороны филологически-критическое замѣчаніе, что такъ какъ въ лучшемъ текстѣ стоитъ: τὸν μεγαν γοῦν ἔκεινον—ε. σ. α., то первоначальное чтеніе могло быть: τὸν μέγαν μάγον—ε. ε. σ. α. Впрочемъ такъ или иначе читать—сущность дѣла не измѣняется.

ды. Ибо эти бѣдные люди воображаютъ, что они безсмертны тѣломъ и душою и будутъ жить вѣчно: отсюда происходитъ то, что они презираютъ смерть и что многіе изъ нихъ даже добровольно идутъ на нее. Сверхъ того, ихъ первый законодатель [1]) внушилъ имъ, что они всѣ станутъ братьями между собою, какъ скоро они сдѣлаютъ великій шагъ—*отвергнутъ греческихъ боговъ* и *преклонятъ колѣна свои предъ распятымъ* софистомъ и будутъ жить по его законамъ. Все остальное они презираютъ и считаютъ за суету и ничтожество, не имѣя никакого твердаго основанія, почему они держатся этихъ мнѣній. Поэтому, какъ скоро попадаетъ къ нимъ какой нибудь хитрый обманщикъ, который знаетъ прямыя дорожки (лазейки), ему легко обманывать этихъ простыхъ людей и даже на счетъ ихъ сдѣлаться богатымъ человѣкомъ».

Изъ приведеннаго разсказа Лукіана открывается прежде всего что христіане различныхъ странъ, не смотря на раздѣлявшія ихъ разстоянія, составляли одно тѣсно сплоченное общество, довольно организованное уже въ церковномъ смыслѣ: отправленіе къ заключенному Перегрину пословъ изъ разныхъ городовъ Азіи вполнѣ согласно съ общимъ обычаемъ, который наглядно предстаетъ предъ нами въ посланіяхъ Игнатія.

Общество это имѣло своихъ *представителей* или *служителей*, которые называются у Лукіана *пророками* или *учителями* (προφήτης), *литургами* (θιασάρχης), *начальниками со-*

---

[1]) Подъ первымъ законодателемъ *le Fevre* и *Wieland* разумѣютъ апостола Павла. Въ пользу этого Wieland указываетъ на то, что въ разсказѣ будто различаются и противополагаются одно другому два лица—первый законодатель и распятый софистъ. Но это различіе и противоположность, какъ справедливо замѣчаетъ Августи, уничтожаются, если принимать слово софистъ не въ позднѣйшемъ его значеніи, а въ смыслѣ первоначальномъ, т. е. въ значеніи «мудреца, учителя истины» и пр.

бранія (συναγωγεὺς), *предстоятелями* (προστάτης). Названія: προφήτης, διασαρχης и συναγωγεύς не даютъ права заключать, будто Лукіанъ «смѣшиваетъ христіанъ и іудеевъ», какъ думаетъ *Виландъ*. Онъ могъ отличать ихъ, хотя и не имѣлъ яснаго и опредѣленнаго понятія о ихъ церковномъ устройствѣ. Названіе προφήτης употребляется и въ новомъ завѣтѣ христіанскими писателями, напр. въ посланіи къ Ефесянамъ IV, 2 и др. Слово διασαρχης—ни іудейское, ни христіанское, а языческое, и первоначально взято отъ служенія Вакху, а потомъ прилагалось ко всякому богослужебному братству. Что касается названія συναγωγεύς, то синагога (συναγωγή), конечно, учрежденіе іудейское, если брать ее какъ извѣстный намъ институтъ, но здѣсь слово это берется въ смыслѣ собранія вообще, въ какомъ употребляется оно и въ новозавѣтныхъ книгахъ въ примѣненіи къ христіанскимъ собраніямъ; притомъ, не слѣдуетъ забывать, что христіанская церковь нѣкоторыя установленія заимствовала у іудейской синагоги, и потому въ представленіи язычника легко могла явиться подъ тѣмъ же именемъ. Наконецъ и самое προστατης, о которомъ упоминаетъ Лукіанъ, столько же іудейская синагогальная должность, сколько и христіанская, какъ достаточно доказали Buxtorf, Vitringa и др. Кириллъ Іерусалимскій называетъ двухъ верховныхъ апостоловъ Петра и Павла προστατας τῆς ἐκκλησίας и этимъ ставитъ ихъ выше διακονους, πρεσβύτερους и ἐπίσκοπους—каковыя техническія названія вѣроятно не были извѣстны Лукіану [1]).

Богослуженіе христіанъ Лукіанъ называетъ «*новыми мистеріями*». Поводомъ къ такому названію служило, безъ сомнѣнія, то обстоятельство, что въ первые вѣка, какъ догматы, такъ и обряды при крещеніи, евхаристіи скрывали не только отъ невѣрныхъ, т. е. іудеевъ и язычниковъ, но и отъ оглашен-

[1]) Denkwürd. B. IV.

ныхъ. Это ясно видно изъ многихъ мѣстъ Оригена, Тертулліана, Лактанція, Кирилла Іерусалимскаго, Василія В. и др. Тертулліанъ считаетъ безотвѣтною ересью—оглашенныхъ тотъ часъ же и безъ достаточнаго приготовленія посвящать во всѣ тайны. Не мудрено поэтому, если язычнику Лукіану самымъ подходящимъ названіемъ для христіанскихъ богослужебныхъ дѣйствій представилось знакомое ему названіе «мистерій».

Когда Лукіанъ говоритъ о *братствѣ* христіанъ, *отрицаніи греческихъ боговъ* и *божественномъ почитаніи Распятаго*—этимъ самымъ онъ ясно обозначаетъ отличительныя характеристическія особенности христіанской жизни и христіанскаго культа. Братское общеніе и любовь дѣйствительно легли въ основу общественной жизни христіанъ, какъ апостольскаго времени, такъ и времени Плинія и Лукіана,—что видно изъ разсказа послѣдняго. Мѣсто почитанія греческихъ боговъ теперь заступило почитаніе Распятаго, которое выражалось преклоненіемъ колѣнъ, съ пѣніемъ гимновъ Ему, какъ Богу, какъ выражается Плиній. Не можемъ не замѣтить, что слѣды почитанія креста, какъ орудія искупительной смерти, можно находить уже въ посланіяхъ Варнавы и Игнатія, и хотя Лукіанъ говоритъ не положительно о преклоненіи колѣнъ предъ Распятымъ, какъ о существующемъ актѣ культа христіанъ,—поклоненіе кресту съ изображеннымъ на немъ распятымъ Христомъ едва ли не входило уже въ употребленіе при богослуженіи въ это время [1]).

Подъ «δεῖπνα ποικίλια» разумѣются агапы—таково мнѣніе всѣхъ толкователей, относительно котораго едва ли воз-

---

[1]) Варнава приводитъ прообразы креста изъ писаній ветхаго завѣта. Игнатій говоритъ: «мой духъ въ прахъ предъ крестомъ»... Тотъ и другой отецъ могли конечно имѣть въ виду собственно голгоѳскій крестъ; но можно предполагать, что образъ голгоѳскаго креста былъ предъ взорами христіанъ,

можно сомнѣніе. Ибо «δεῖπνον κυριακόν», какъ извѣстно, совершалась въ древней церкви въ формѣ агапъ, пока вкравшіяся при этомъ злоупотребленія вызвали ограниченіе и наконецъ совершенное ихъ уничтоженіе. Что касается эпитета «ποικίλια», которое *Solanus* считаетъ не пристойнымъ, то не слѣдуетъ забывать, что уже апостолы Петръ и Іуда жаловались на роскошь и невоздержность, допускавшуюся при агапахъ [1]), и апостолъ Павелъ упрекалъ коринѳскихъ христіанъ, что богатые между ними предаются роскоши при общественныхъ вечеряхъ, сами поѣдая то, что приносили, и забывая о бѣдныхъ [2]). Если такъ было при апостолахъ, когда агапы получали священный характеръ отъ евхаристіи, съ которою соединялись, то тѣмъ большею роскошью отличались они, нужно полагать, во время Лукіана, когда по всей вѣроятности послѣдовало уже отдѣленіе ихъ отъ евхаристіи и онѣ стали простымъ обѣдомъ. При томъ же агапы, упоминаемыя Лукіаномъ, совершались по особому случаю, именно въ честь Перегрина, при чемъ каждый приносилъ то, что лучше. Совокупность и разнообразіе приносимыхъ даровъ, по мнѣнію *Люфта* и *Геснера*, и выражаетъ эпитетъ ποικίλια. Поэтому *Solanus*, считающій непристойнымъ это названіе, упускаетъ изъ виду время, къ которому относится разсказъ, какъ справедливо замѣчаетъ *Виландъ*.

Наконецъ, Лукіанъ упоминаетъ о *священныхъ книгахъ* христіанъ (τῶν βιβλῶν и λόγοι ἱεροί) [3]) и о *чтеніи ихъ въ общественныхъ собраніяхъ*. Что Лукіанъ могъ узнать объ нихъ,

---

[1]) 2 Петр. 11, 13. 14, Іуд. ст. 12.

[2]) Кор.

[3]) Λόγοι ἱεροί, по объясненію Августи, означаетъ не только священныя писанія (ἱερὰ γράμματα), но и поученія, произносимыя предъ обществомъ для уясненія писаній, наставленія и ободренія христіанъ.

это естественно, потому что христіане, по свидѣтельству Іустина, Тертулліана, Оригена и др., отнюдь не скрывали ихъ, а при всякомъ удобномъ случаѣ обращали на нихъ вниманіе своихъ противниковъ и вызывали на опроверженіе ихъ. Относился ли къ священнымъ книгамъ непосредственно Лукіанъ — это вопросъ и притомъ для насъ безразличный. Важно то, что языческій писатель первой половины 2-го вѣка говоритъ о существованіи и общественно-богослужебномъ употребленіи ихъ, подтверждая высказанное нами выше предположеніе, основанное лишь на цитатахъ изъ писаній мужей апостольскихъ.

Не можемъ не привести здѣсь одного свидѣтельства изъ діалога «*Филопатръ*», хотя авторомъ произведенія этого считается *Лукіанъ Младшій*, жившій въ царствованіе Юліана [1]). Лукіанъ разсказываетъ, что вошедши однажды въ благочестивое собраніе христіанъ, слышалъ молитву, начинающуюся «Отцемъ» и оканчивающуюся пѣснію въ честь многихъ именъ. Разумѣется ли подъ этою молитвою молитва Господня, которая съ самыхъ апостольскихъ временъ, по всей вѣроятности, употреблялась при совершеніи евхаристіи и на которую намекаетъ Поликарпъ, или славословіе — положительно трудно опредѣлить. Если допустить послѣднее, то спрашивается, какое славословіе разумѣть нужно: малое ли, т. е. «слава Отцу и Сыну» и пр., или великое: «слава въ вышнихъ Богу», или же какой нибудь гимнъ въ родѣ того, какой находится у Климента Александрійскаго? Выраженіе πολυώνυμος ᾠδή можетъ относиться къ тому, другому и третьему. Впрочемъ, такъ какъ Лукіанъ говоритъ о молитвѣ, начинавшейся «Отцемъ», и оканчивавшейся «пѣснію многихъ именъ», то всего естественнѣе думать, что онъ слышалъ «Отче нашъ», съ заключительнымъ славословіемъ «яко Твое есть царство, сила и слава Отца и Сына и

[1]) Августи Denkwürd. B. IV. S 55.

Св. Духа». Если принять во вниманіе, что славословіе въ то время не составляло еще «возгласа» въ позднѣйшемъ смыслѣ, т. е. произносимаго однимъ священникомъ, а пѣто было и всею церковію съ послѣднимъ, то предположеніе это представляется наиболѣе вѣроятнымъ. Какъ бы то ни было, впрочемъ, достаточно и того, что мы имѣемъ уже другое свидѣтельство объ употребленіи при богослуженіи въ разсматриваемую эпоху молитвъ и пѣсней.

Цельсъ—современникъ и другъ Лукіана. Оригенъ, занимавшійся опроверженіемъ сочиненія Цельса, знаетъ двухъ Цельсовъ; одинъ жилъ при Неронѣ, другой при Адріанѣ и послѣ Адріана. Этотъ послѣдній и есть тотъ самый, котораго опровергалъ Оригенъ [1]).

Свѣдѣнія Цельса относительно церковно-богослужебнаго устройства христіанъ почти всѣ отрицательнаго свойства: тѣмъ не меньше они имѣютъ значеніе съ одной стороны потому, что сочиненіе Цельса писано по всей вѣроятности въ первой половинѣ 2-га вѣка, и мы должны дорожить каждымъ звукомъ изъ этого далекаго прошлаго, съ другой—въсвязи съ опроверженіемъ Оригена, который, вступая въ полемику съ писателемъ 2-го вѣка, естественно долженъ былъ смотрѣть на церковно-богослужебное устройство съ точки зрѣнія того именно времени, свѣдѣнія эти могутъ бросать лучь свѣта на темную въ этомъ отношеніи эпоху. Въ самомъ дѣлѣ, опровергая Цельса,

---

[1]) Contr. Cels. Lib. 1. Нѣкоторые ученые сомнѣваются, что Цельсъ, котораго опровергаетъ Оригенъ, современникъ и другъ Лукіана, основываясь на слѣд. соображеніи: другъ Лукіана былъ эникуреецъ, а противникъ Оригена—платоникъ. Но Августи довольно обстоятельно доказываетъ неосновательность этого соображенія. Denkwürdigk. B. IV. S. 63.

не могъ же Оригенъ противопоставлять ему то, что появилось лишь въ его время и чего не было во время Цельса; онъ долженъ былъ стоять на почвѣ живаго преданія, рядомъ съ Цельсомъ стать въ его эпоху и, какъ бы современникъ его, долженъ разсматривать Церковь въ томъ видѣ, въ какомъ представлялась она язычнику Цельзу. Въ силу этихъ соображеній, свѣдѣнія, высказанныя Оригеномъ, столько же должны относиться къ церковно-богослужебному устройству 2-го вѣка сколько и 3-го и отдѣлять ихъ отъ свѣдѣній Цельса было бы противно логикѣ.

Цельсъ упрекаетъ христіанъ за ихъ *тайныя, закономъ воспрещенныя собранія* [1]). Оригенъ говоритъ, что Цельсъ разумѣетъ агапы, которые христіане должны были совершать тайкомъ, потому что тираническій, исходящій отъ сатаны, злѣйшаго врага христіанъ, законъ воспрещалъ ихъ.

Цельсъ говоритъ, что христіане *не устрояютъ ни алтарей, ни иконъ, ни храмовъ*, потому что думаютъ, что у нихъ— невидимое и сокровенное общеніе съ божествомъ [2]). Что это нужно понимать не въ томъ смыслѣ, какъ дѣлалось это часто язычниками, т. е. что христіане унижаютъ богослужебныя учрежденія язычниковъ, но нужно относить собственно къ свойству христіанскаго богослуженія — это показываетъ отвѣтъ Оригена. И самъ Цельсъ доказываетъ, что глубокомысленные язычники издавна полагали различіе между богами и ихъ симво-

---

1) συνθήκας κρύβδην πρὸς ἀλλήλους — παρὰ τὰ νενομισμένα. lib. 1. Въ связи съ этимъ находится упрекъ въ «тайномъ ученіи» (κρύφιον τὸ δόγμα), противъ котораго Оригенъ говоритъ, что ученіе Христа извѣстнѣе, чѣмъ ученія философовъ, и что, сверхъ того, они имѣютъ примѣръ въ этомъ отношеніи въ основателяхъ философскихъ школъ, напр. пиѳагорейцахъ и др.

2) ἀφανοὺς καὶ ἀπορρήτου κοινωνίας οἴεται εἶναι συνθημα. lib. VIII.

лами и что отверженіе храмовъ, алтарей и т. п. встрѣчается и у варварскихъ народовъ, напр. Скиѳовъ, Нумидійцевъ, Персовъ и др. Цельсъ говоритъ объ отсутствіи общественно-богослужебныхъ учрежденій у самихъ христіанъ. Но изъ этого однако вовсе не слѣдуетъ, что христіане въ эпоху Цельса не имѣли опредѣленныхъ мѣстъ для своихъ богослужебныхъ собраній. Это показываетъ только, что христіане не имѣли храмовъ, алтарей и изображеній въ томъ видѣ, какъ имѣли ихъ язычники, показываетъ простоту христіанскаго культа въ сравненіи съ пышнымъ, торжественнымъ культомъ языческимъ.

Дальше, Цельсъ упрекаетъ христіанъ *въ неблагодарности къ Богу и добрымъ духамъ*, управляющимъ судьбами людей, и *въ томъ, что они не приносятъ никакой жертвы*, чтобы засвидѣтелествовать свою благодарность Богу. Оригенъ отрицаетъ прежде всего существованіе духовъ, управляющихъ судьбами людей и указываетъ на различіе между ангелами и демонами. Но къ истинному Богу, продолжаетъ онъ, мы отнюдь не неблагодарны, ибо мы имѣемъ символъ благодарственной жертвы къ Богу, каковъ есть хлѣбъ, называемый евхаристіею [1]). Евхаристія представляется здѣсь несомнѣнно какъ жертва, но очевидно какъ символическая жертва.

Цельсъ утверждаетъ, что *христіане поклоняются Ангеламъ и демонамъ* [2]). Оригенъ доказываетъ, что это недоразумѣніе; что ангелы (Ἄγγελοι) дѣйствительно считаются слугами и посланниками Божіими, которымъ однимъ и поклоняются христіане,—а демоновъ они не только не почитаютъ, но гну-

---

[1]) Ἔστι δὲ τὸ σύμβολον ἡμῖν τῆς πρὸς τὸν Θεὸν εὐχαριστιας ἄρτος εὐχαριστια καλούμενος. lib. VIII. Нельзя думать, чтобы Цельсъ не зналъ вовсе о евхаристіи; скорѣе онъ имѣлъ о ней, поверхностное понятіе, какъ думаетъ Люфтъ, т. е. видѣлъ въ ней не больше какъ простую пищу. Liturgik. B. 1.

[2]) Lib. V.

шаются ими. Упрекъ Цельса «въ заклинаніи съ помощію злыхъ духовъ» Оригенъ отвергаетъ и говоритъ, что христіане сами изгоняютъ злыхъ духовъ, но не чрезъ чародѣйство, а лишь силою имени Іисусова [1]).

Цельсъ порицаетъ христіанъ за то, что *они не поютъ возвышенныхъ гимновъ Аполлону и Минервѣ* и слѣд. равнодушны и неблагодарны къ благодѣяніямъ Солнца и божественному дару мудрости. Оригенъ отвѣчаетъ: «мы знаемъ это лучше. Ибо мы поемъ хвалебную пѣснь Единому, Сущему выше всего Богу и Его единородному Слову Божію». Больше чѣмъ вѣроятно, что Оригенъ, говоря это, имѣлъ въ виду великое славословіе «Слава въ вышнихъ Богу», которое и по мѣсту, занимаемому имъ въ утреннемъ богослуженіи (оно приходилось предъ восходомъ солнца) и по содержанію, какъ «пѣснь Единому, Который выше всего и Единородному Сыну Его», вполнѣ могло отвѣчать намѣренію Оригена противопоставить возвышеннымъ языческимъ гимнамъ несравнено болѣе возвышенный христіанскій гимнъ.

Цельсъ ставитъ въ укоръ христіанамъ, что *они не принимаютъ участія въ общественныхъ празднествахъ.* Оригенъ замѣчаетъ, что эти празднества далеко не такъ невинны, какъ

---

[1]) Почитаніе Ангеловъ и заклинаніе или изгнаніе бѣсовъ уже Цельсъ трактуетъ какъ извѣстные факты христіанской жизни его времени, хотя понимаетъ ихъ по своему. Оригенъ ни того, ни другаго не отрицаетъ, а только уясняетъ настоящій смыслъ ихъ. Входили ли они и въ христіанское богослуженіе или были частными явленіями—не видно. Но въ послѣдующей практикѣ, не далекой отъ этого времени почитаніе ангеловъ, равно какъ и исцѣленіе бѣсноватыхъ являются уже литургическими актами. Не думаемъ, чтобы это могло случиться, если бы предшествующая практика не представляла ничего подобнаго.

утверждаттъ противникъ, но что они основываются на вымыслѣ, суевѣріи, чувственности и т. п. Затѣмъ онъ показываетъ какіе праздники празднуются христіанами и какъ они проводятся. Христіане праздновали, по указанію Оригена, *день Господень*, т. е. *воскресный день; пятницу* предъ Пасхою, *Пасху* и *Пятидесятницу* 1). Что воскресный день праздновался уже во время Цельса, это не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію; но праздновались ли въ его время остальные дни—утверждать рѣшительно нельзя, хотя можно съ вѣроятностью предполагать.

Наконецъ Цельсъ видѣлъ у христіанскихъ священниковъ *варварскія книги*, какъ выражается онъ, *съ какими-то магическими словами*; книги эти онъ отличаетъ отъ священныхъ Писаній. Оригенъ не отвергаетъ, что у священниковъ есть особыя книги, отвергаетъ только мнѣніе Цельса о содержаніи этихъ книгъ 2). «Варварскія книги съ магическими словами», нужно полагать, ничто иное, какъ богослужебныя книги съ разными символическими изображеніями, смысла которыхъ Цельсъ не понималъ. Такъ думаютъ Бингамъ и Августи. Но эти книги были безъ сомнѣнія далеко не то, что нынѣшнія. Это вѣроятно сборники замѣчаній, дѣлавшіеся священниками, относительно порядка богослуженія и содержанія молитвъ,—каковые частные сборники и послужили матеріаломъ для сборниковъ болѣе общихъ, въ родѣ VIII книги Апостольскихъ Постановленій.

III.

Результатъ церковно-литургической дѣятельности эпохи мужей апостольскихъ представляютъ намъ писанія *Іустина* и *Иринея*.

Сравнительно подробное и точное описаніе христіанскаго богослуженія въ томъ видѣ, въ какомъ является оно въ концѣ эпохи мужей апостольскихъ, т. е. въ концѣ первой половины и во второй половинѣ 2-го вѣка, оставилъ апологетъ, философъ и мученикъ *Іустинъ* въ своихъ писаніяхъ. Іустинъ

1) Denkwürd. B. II S. 22—24. 2) Cont. Cels. lib. VII,

стоитъ среди втораго вѣка: Апологію свою писалъ онъ въ 140 году, умеръ въ 163. Въ Апологіи писанной императору Антонину, онъ представляетъ сколько возможно точное описаніе и изъясненіе общественнаго богослуженія христіанъ своего времени, какъ съ догматической, такъ и съ обрядовой стороны. Свидѣтельство Іустина тѣмъ важнѣе, что онъ, какъ апологетъ, писалъ, такъ сказать отъ лица церкви и, какъ представитель церкви излагаетъ не свой личный взглядъ, не частные обычаи отдѣльныхъ церквей, но описываетъ христіанское богослуженіе въ томъ видѣ и смыслѣ, какъ понималось и совершалось оно всѣми христіанами, всею церковію, какъ справедливо думаетъ *Люфтъ*, вопреки одностороннему мнѣнію другихъ ученыхъ [1]). Съ другой стороны, Іустинъ имѣлъ въ виду показать язычникамъ и въ особенности Антонину благочестивому существенное различіе христіанскихъ таинствъ крещенія и евхаристіи отъ іудейскихъ и языческихъ люстрацій и священныхъ вечерей. Съ этой апологетической точки зрѣнія, по весьма вѣрному замѣчанію *Августи*, и нужно разсматривать извѣстіе Іустина, и если многіе пункты христіанскаго богослуженія обходитъ онъ молчаніемъ или упоминаетъ лишь вскользь, это объясняется тѣмъ, что онъ писалъ не для христіанъ, которымъ церковныя установленія его времени хорошо извѣстны и не для потомства какъ историкъ. Поэтому было бы противно началамъ здравой критики изъ за этого отрицать существованіе въ его время тѣхъ обрядовъ, о которыхъ Іустинъ не находитъ нужнымъ упоминать, но существо-

---

[1]) *Schöne* напр. утверждаетъ, что Іустинъ описываетъ лишь богослуженіе ефесскаго общества, гдѣ онъ обращенъ въ христіанство. Но спрашивается, какое значеніе могло имѣть его заявленіе, если бы онъ противъ обвиненій, взводимыхъ на христіанство и христіанское богослуженіе вообще, въ оправданіе представилъ римскому императору изображеніе обычаевъ, бывшихъ въ Ефесѣ? И развѣ Іустинъ зналъ только богослуженіе ефесскихъ христіанъ?

ваніе которыхъ заставляютъ предполагать другія извѣстія. Іустину для его цѣли достаточно было представить общее описаніе главныхъ актовъ богослуженія и ихъ порядка, не вдаваясь въ подробное изложеніе содержаія ихъ; такое описаніе и представляютъ дѣйствительно его писанія, какъ думаетъ Гарнакъ. Во всякомъ случаѣ, впрочемъ, Іустинъ представляетъ болѣе подробный и опредѣленный образъ современнаго ему христіанскаго богослуженія, чѣмъ какой даютъ другія извѣстія изъ этой эпохи.

Въ первой Апологіи Іустинъ два раза трактуетъ объ общественномъ богослуженіи христіанъ: *въ первомъ случаѣ онъ описываетъ крещеніе новообращенныхъ и непосредственно слѣдовавшее за тѣмъ богослуженіе*, въ которомъ неофиты въ первый разъ должны были принять участіе (гл. 71—66); *въ другомъ изображаетъ собственно воскресное общественное богослуженіе* (67).

Первое описаніе представляетъ такъ сказать офиціальное введеніе новообращеннаго въ христіанское общество, торжественное посвященіе его въ тайны религіи чрезъ крещеніе, сообщавшее ему право присутствовать при святѣйшемъ таинствѣ евхаристіи. «Теперь изложу, говоритъ Іустинъ, какимъ образомъ мы посвятили самихъ себя Богу, обновившись чрезъ Христа.... Кто *убѣдится* и *повѣритъ*, что ученіе и слова наши истинны и *обѣщается*, что можетъ *жить сообразно съ ними*, тѣхъ *учатъ*, чтобы они съ *молитвою* и *постомъ просили у Бога отпущенія прежнихъ грѣховъ* и *мы молимся* и *постимся* съ ними. Потомъ мы приводимъ ихъ туда, гдѣ есть *вода* и они *возраждаются тогда водою во имя Бога Отца* и Владыки всего и *Спасителя нашего Іисуса Христа* и *Духа Святаго*. Ибо Христосъ сказалъ: «если не родитесь снова, то не войдете въ царство небесное». И мы получили отъ апостоловъ слѣдующее основаніе для такого дѣйствія. Такъ какъ мы не знаемъ перваго своего рожденія и по

необходимости родились изъ влажнаго сѣмени чрезъ взаимное совокупленіе родителей и выросли въ худыхъ нравахъ и дурномъ образѣ жизни, то чтобы не остаться намъ чадами необходимости и невѣдѣнія, но быть чадами свободы и знанія, и чтобы получить намъ отпущеніе грѣховъ прежнихъ,—*въ водѣ именуется* на хотящемъ возродиться и раскаявшемся во грѣхахъ *имя Отца всего и Владыки Бога*. Это имя произносить тотъ, кто ведетъ пріемлющаго омовеніе къ *купели* (ἐπὶ τὸ λοῦτρον), потому что никто не можетъ сказать имя неизреченнаго Бога.... А *омовеніе* это называется *просвѣщеніемъ* (φωτισμος), потому что просвѣщаются умомъ тѣ, которые познаютъ это. И при имени Іисуса Христа, и при имени Духа Святаго, Который предвозвѣстилъ все относящееся къ Іисусу, омывается просвѣщаемый. Послѣ того, какъ омоется такимъ образомъ увѣровавшій и давшій свое согласіе, мы ведемъ его къ такъ называемымъ братьямъ въ *общее собраніе* для того, чтобы совсѣмъ усердіемъ совершить *общія молитвы* какъ о *себѣ*, такъ и *просвѣщенныхъ* и о *всѣхъ другихъ* повсюду находящихся, дабы удостоиться намъ, познавши истину, явиться и по дѣламъ добрыми гражданами и исполнителями заповѣдей, для полученія вѣчнаго спасенія. По окончаніи молитвъ мы привѣтствуемъ другъ-друга *лобзаніемъ*. Потомъ къ *предстоятелю* братій приносятся *хлѣбъ* и *чаша воды* и *вина* (ἄρτος, καὶ ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος): онъ, взявши это, *возсылаетъ именемъ Сына и Духа Св.* (διὰ τ῀ ὀνοματος τ῀ υἱ῀ καὶ τ῀ πνεύματος) *хвалу и славу Отцу всего* и *подробно* (ἐπὶ πολὺ) *совершаетъ благодареніе* (εὐχαριστίαν) за то, что онъ удостоилъ насъ этого. Послѣ того какъ онъ совершитъ *молитвы* и *благодареніе*, весь присутствующій *народъ* отвѣчаетъ: *аминь*.... Послѣ благодаренія предстоятеля и возглашенія всего народа такъ-называемые у насъ *діаконы* даютъ каждому изъ присутствующихъ *пріобщаться* хлѣба, надъ которымъ совер-

шено благодареніе, и вина и воды и относятъ къ тѣмъ, которые отсутствуютъ.... Пища эта называется у насъ *евхаристіею* и никому другому не позволяется вкушать отъ нея, какъ только тому, кто вѣруетъ въ истину ученія нашего и омылся омовеніемъ въ оставленіе грѣховъ и возрожденіе, и живетъ такъ, какъ предалъ Христосъ. Ибо мы принимаемъ это *не какъ обыкновенный хлѣбъ* (κοινὸν ἄρτον) *или обыкновенное питье* (κοινὸν πόμα): но какъ Христосъ Спаситель нашъ Словомъ Божіимъ воплотился и имѣлъ плоть и кровь для спасенія нашего, такимъ же образомъ пища эта, надъ которою совершено *благодареніе чрезъ молитву слова*, и отъ которой чрезъ уподобленіе получаетъ питаніе наша кровь и плоть, есть, какъ мы научены, плоть и кровь того воплотившагося Іисуса 1). Ибо апостолы въ написанныхъ ими сказаніяхъ, которыя называются евангеліями, предали, что имъ было такъ заповѣдано: Іисусъ взялъ хлѣбъ и благодарилъ и сказалъ: сіе творите въ мое воспоминаніе сіе есть тѣло Мое; подобнымъ образомъ онъ взялъ чашу и благодарилъ и сказалъ: сія есть кровь Моя и подалъ имъ однимъ. Съ того времени мы всегда дѣлаемъ между собою воспоминаніе объ этомъ. И достаточные изъ насъ помогаютъ всѣмъ бѣднымъ и мы всегда живемъ за одно другъ съ другомъ. За всѣ получаемыя нами благодѣянія мы прославляемъ Создателя всего, чрезъ Сына Его Іисуса Христа и чрезъ Духа Святаго.

Въ приведенномъ мѣстѣ Іустинъ, по согласному мнѣнію ученыхъ—*Августи, Земиша, Отто, Люфта* и *Гарнака*, изложилъ образъ совершенія евхаристіи или литургіи въ ея непосредственной связи съ крещеніемъ новообращенныхъ, а дальше, въ гл. 67, представляетъ богослуженіе въ томъ видѣ, какъ

---

1) .... οὕτως καὶ τὴν, διʼ εὐχῆς λογου παρ᾽ αυτου ευχαριστηθεισαν τροφην ἐξ ἧς αἱμα καὶ σαρκες κατὰ μεταβολην τρεφονται ημων εκεινου του σαρκοποιηθεντος Ιησου καὶ σαρκα καὶ αιμα εδιδαχθημεν ειναι.

совершалось оно въ *обычныхъ собраніяхъ* христіанъ по воскреснымъ днямъ.

Въ такъ-называемый *день солнца* (τῃ τοῦ ἡλίου λεγομένῃ ἡμέρᾳ) бываетъ у насъ *собраніе въ одно мѣсто всѣхъ* живущихъ по городамъ и селамъ и читаются, *сколько позволяетъ время* (μέχρις ἐγχωρεῖ) *воспоминанія Апостоловъ* (ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων) или *писанія пророковъ* (συγγράμματα τῶν προφητῶν). Потомъ, когда *чтецъ* (ἀναγινώσκων) перестанетъ, *предстоятель* (προεστως) посредствомъ *слова* дѣлаетъ *наставленіе* и *увѣщаніе* подражать тѣмъ прекраснымъ вещамъ. Затѣмъ всѣ вообще *встаемъ* и *возсылаемъ молитвы* (εὐχὰς πέμπομεν). Когда же окончимъ молитву, тогда, какъ я выше сказалъ, приносятся хлѣбъ и вино и вода, и предстоятель также *возсылаетъ молитвы* и *благодареніе, сколько онъ можетъ* (ὁ προεστως εὐχὰς ὁμοίως καὶ εὐχαριστίας ὅση δύναμις αὐτῷ, ἀναπέμπει). *Народъ* выражаетъ свое согласіе словомъ: *аминь*, и бываетъ *раздаяніе* каждому и *пріобщеніе* даровъ, надъ коими совершено благодареніе (καὶ ἡ διάδοσις καὶ ἡ μετάληψις ἀπὸ τῶν εὐχαριστηθέντων ἑκάστῳ γίνεται); а къ небывшимъ они посылаются чрезъ *діаконовъ*. Достаточные же и желающіе, каждый по своему произволенію, даютъ что хотятъ, и собранное хранится у предстоятеля, а онъ имѣетъ попеченіе о сиротахъ и вдовахъ.... Въ день же солнца мы всѣ вообще дѣлаемъ собраніе потому, что это есть первый день, въ который Богъ, измѣнивши мракъ и вещество, сотворилъ міръ, и Іисусъ Христосъ, Спаситель нашъ, въ тотъ же день воскресъ изъ мертвыхъ».

Слѣдя внимательно за разсказомъ Іустина, анализируя каждое его выраженіе не трудно составить приблизительно вѣрное представленіе объ общественномъ богослуженіи его времени вообще и объ отдѣльныхъ актахъ, входившихъ въ его составъ.

Изъ его разсказа мы видимъ прежде всего, что *крещеніе* въ его время стояло въ непосредственной связи съ литургіею

или точнѣе съ совершеніемъ евхаристіи, слѣдовательно имѣло общественный характеръ и должно быть разсматриваемо какъ составной актъ общественнаго богослуженія.

Крещенію новообращенныхъ предшествовало предварительное приготовленіе или *оглашеніе*, судя по словамъ Іустина, довольно продолжительное, такъ какъ требовалось болѣе или менѣе основательное знакомство съ христіанскимъ ученіемъ. *Покаяніе* т. е. открытое признаніе прежнихъ грѣховъ, соединенное съ *молитвою* и *постомъ* какъ самаго новообращеннаго, такъ и цѣлаго общества, сопровождало актъ оглашенія.

Приготовленіе показываетъ само собою, что къ крещенію допускались *взрослые*, способные къ сознанію прежняго образа жизни и его грѣховности съ одной стороны, съ другой къ пониманію христіанскихъ истинъ и къ свободной рѣшимости вести жизнь сообразно съ ученіемъ Христовымъ. Но не слѣдуетъ забывать, что Іустинъ трактуетъ лишь о крещеніи новообращенныхъ изъ язычества или іудейства; въ средѣ же самыхъ христіанъ крещеніе могло быть совершаемо и надъ дѣтьми. Поэтому, ограничивать крещеніе этого времени кругомъ лицъ взрослыхъ и положительно говорить, какъ *Августи*, что оно совершалось только надъ послѣдними, не совсѣмъ вѣрно. Взглядъ Іустина на актъ рожденія, какъ наслѣдственную передачу первобытнаго повреженія, скорѣе располагаетъ допускать, что христіане и самымъ дѣтямъ преподавали крещеніе,— что конечно должно было зависѣть отъ воли родителей.

Когда Іустинъ говоритъ, что имѣющаго креститься ведутъ *„туда, гдѣ есть вода“* или *„къ купели“* (ἐπὶ τὸ λοῦτρον),— этимъ дается замѣтить, что въ его время какъ будто существовали уже опредѣленныя мѣста, спеціально назначенныя для крещенія, съ купелью. Было бы ошибкою конечно представлять эти мѣста — въ видѣ позднѣйшихъ баптистеріевъ, а

купель подобною нашей купели: это была, нужно полагать просто комната съ водоемомъ. Во всякомъ случаѣ мы не видимъ существенной разности въ этомъ отношеніи въ практикѣ Іустиноваго времени и современной. Потребность религіозная одинаково удовлетворяется, хотя способъ удовлетворенія и различенъ.

Самый *обрядъ крещенія* подробно не описанъ у Іустина, но названіе крещенія омовеніемъ указываетъ на *погруженіе*, какъ символъ благодатнаго очищенія или возрожденія: мысль апостола, что крещаемый погружаясь въ воду, какъ-бы умираетъ и потомъ снова рождается, выходя изъ воды, — эта мысль лежитъ въ основаніи практики крещенія и теперь. А такъ какъ первое рожденіе упраздняется и замѣняется новымъ, духовнымъ, согласно заповѣди Спасителя, то надъ крещеннымъ произносится, по примѣру апостольскаго времени, *имя Бога Отца и Сына и Св. Духа.* Произнесеніе *формулы* крещенія, предписанной Христомъ, которое мы только предполагали въ апостольской практикѣ, здѣсь является, очевидно, какъ принятый обычай послѣдней, съ указаніемъ даже основанія употребленія этой формулы, идущимъ отъ апостоловъ. *Августи* ставитъ приведенныя слова Іустина въ непосредственную связь съ ев. Матѳ. XXVIII, 19, и удивляется, что Винеръ въ своемъ сочиненіи, въ которомъ старался доказать употребленіе каноническихъ евангелій въ Іустиново время, упускаетъ вовсе изъ виду это мѣсто, а равно не соглашается съ сослуживцемъ и другомъ своимъ Гизелеромъ, что древняя церковь держалась въ этомъ случаѣ только преданія [1]). Желаніе Августи видѣть непосредственную связь словъ

[1]) Denkwurdigk. B. IV S. 160.

Іустина съ словами евангелія—понятно. Съ его точки зрѣнія между практикою апостольскою и послѣапостольскою нѣтъ ничего общаго, послѣдняя образовалось независимо отъ первой, хотя съ отношеніемъ къ священнымъ книгамъ. Между тѣмъ изъ словъ Іустина ясно, что употребленіе опредѣленной формулы при крещеніи есть достояніе апостольской практики, унаслѣдованное лишь практикою послѣдующею, а не вновь измышленное, хотя бы и на основаніи Писанія. Связь между словами Іустина и словами ев. Матѳея безпорно есть но не непосредственная, а посредствуемая практикою апостольскою, живо сохранявшеюся въ Іустиново время. Поэтому, какъ *Винеръ*, опустившій безъ вниманія это мѣсто, такъ и *Гизелеръ*, видящій въ немъ лишь указаніе на преданіе — совершенно правы. Іустинъ пользуется въ данномъ случаѣ не Евангеліемъ, а литургическою формулою. Формулу эту, по его словамъ, произносилъ только тотъ, кто совершалъ крещеніе, т. е. лицо священное, *епископъ* или *пресвитеръ* [1]).

Послѣ крещенія новопринятый членъ христіанскаго общества получалъ доступъ къ главному евхаристическому богослуженію, которое непосредственно за этимъ слѣдовало. Такое соединеніе крещенія новообращенныхъ было ли дѣломъ случая или же назначались для этого *опредѣленныя времена*, къ которымъ пріурочивалось торжественное принятіе новыхъ членовъ въ церковь Христову въ Іустиново время — невидно. *День солнца*, называемый Іустиномъ, быть можетъ и былъ днемъ торжественнаго крещенія новообращенныхъ, къ кото-

---

[1]) Думаемъ такъ потому, что уже въ болѣе раннюю пору совершеніе крещенія, какъ видѣли мы, усвоено епископу и пресвитерамъ.

рому въ послѣдствіи времени, а можетъ быть тогда уже присоединились три великихъ праздника [1]).

Какъ часто совершали христіане времени Іустина богослуженіе вообще—Іустинъ не говоритъ. Но судя по взгляду на христіанскую жизнь, высказанному Іустиномъ въ 67 главѣ и отражающему безъ сомнѣнія обще-церковный взглядъ, нужно полагать, что оно совершалось, если не каждый день, то очень часто. Вся жизнь христіанъ, по его словамъ, есть Богу посвященная, богослужебная жизнь, такъ какъ они все, что вкушаютъ, вкушаютъ съ похвалою и благодарностію Творцу чрезъ Его Сына Іисуса Христа и чрезъ Св. Духа, а также помогаютъ изъ того нуждающимся. Богослуженіе должно служить и служило высшимъ выраженіемъ, средоточіемъ и вершиною этой жизни. Поэтому христіане каждаго города и каждаго селенія по всей вѣроятности ежедневно собирались и совершали служеніе Богу. Но въ день солнца,—по свидѣтельству Іустина, происходило *торжественное главное собраніе въ одно мѣсто* всѣхъ христіанъ изъ разныхъ городовъ и селеній. Заимствованное изъ языческаго грекоримскаго календаря названіе ἡμέρα ἡλίου или dies solis означаетъ, безъ сомнѣнія, тотъ же самый день, о которомъ, какъ днѣ праздничномъ, говоритъ Варнава, Игнатій и Плиній подъ неопредѣленнымъ названіемъ «status dies», и который въ новозавѣтныхъ свящ. книгахъ называется κυριακὴ ἡμέρα т. е. *день воскресный*. Какъ основаніе празднованія этого дня Іустинъ указываетъ представленіе о первомъ и второмъ твореніи, въ противовѣсъ языческому значенію, какое соединялось съ dies solis. Боготворенію и поклоненію солнца противопоставлялась мысль, что въ этотъ день сотворенъ

---

[1]) Праздники эти Тертулліанъ уже трактуетъ какъ извѣстные дни крещенія, какъ увидимъ, а Тертулліаново время не далеко отъ времени Іустина.

міръ съ его свѣтилами и въ этотъ же день созданъ новый міръ воскресеніемъ Христа—солнца правды, которому поклоняются христіане.

Въ *воскресномъ богослуженіи*, описываемомъ Іустиномъ, можно различать *двѣ главныя части: общую, приготовительную* и спеціальную *собственно евхаристическую*. Первая имѣетъ средоточіемъ слово, вторая — таинство; ту и другую сопровождаетъ молитва.

Первая часть представляется въ такомъ видѣ. Главный, существенный актъ этой части составляли *чтенія* изъ «Воспоминаній Апостоловъ» и «писаній пророковъ (ἀπομνημονεύματα τῶν Ἀποστόλων и συγγράμματα τῶν προφητῶν). Этимъ ли актомъ прямо начиналось богослуженіе или ему предшествовало пѣніе псалмовъ, какъ думаетъ Гарнакъ — рѣшить трудно [1]). Зато мы имѣемъ первое опредѣленное извѣстіе объ общественныхъ, литургическихъ чтеніяхъ св. Писанія, которыя

---

[1]) Hitzsch замѣчаетъ на этотъ счетъ: «Если Іустинъ не упоминаетъ о литургическомъ пѣніи, то быть можетъ въ его округѣ оно было предоставлено агапамъ, или съ той поры, какъ прекратилось αὐτοσχεδιάζειν, еще не достаточно образовалось, чтобы правильнымъ образомъ могло совершаться. Можно представить еще другой случай; именно, что Іустинъ не упоминаетъ о псалмодическомъ богослуженіи потому, что оно принадлежало къ утреннему молитвенному времени, которое уже существовало вѣроятно»... Относительно этого предположенія нужно сказать, что оно лишено всякаго основанія и совершенно излишне. Пѣніе употреблялось какъ при агапахъ, такъ и при утреннемъ богослуженіи и при томъ при послѣднемъ получило уже широкое развитіе и примѣненіе, какъ видѣли мы, но это нисколько не мѣшало употребленію его и при литургіи. Если же Іустинъ не упоминаетъ о немъ, то потому, что употребленіе его и безъ того было извѣстно язычникамъ и не возбуждало никакихъ пререканій со стороны послѣднихъ.

исполнялъ *чтецъ* (ὁ ἀναγινωσκων) [1]), отличный отъ проповѣдующаго предстоятеля. Слова Іустина ясно показываютъ, что свящ. книги новаго завѣта въ его время обращались въ рукахъ христіанъ въ сборникѣ и употреблялись при общественномъ богослуженіи на ряду съ писаніями ветхозавѣтными. Απομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων нужно понимать въ широкомъ смыслѣ и разумѣть подъ ними какъ каноническія Евангелія такъ и всѣ другія, входившія въ составъ первоначальнаго церковнаго канона писанія новаго завѣта, равно какъ συγγραμματα των προφητων означаютъ не пророческія только, но всѣ писанія ветхаго завѣта, какъ понимаютъ эти выраженія *Августи* [2]), *Земишъ* [3]), *Тиршъ* и *Гарнакъ* [4]). Но было бы несправедливо изъ словъ Іустина «ἀναγινώσκεται μέχρις ἐνχωρεῖ»

---

[1]) Замѣчательно, что это названіе употребляется уже въ Апокалипсисѣ: «блаженъ читающій (ὁ αναγινωσκων) и слушающіе (ακουωντες) слова пророчества сего». Это заставляетъ признать за несомнѣнное, что обычай, о которомъ опредѣленно сообщаетъ Іустинъ началомъ своимъ восходитъ къ практикѣ апостольской. Ученые, поэтому, не безъ основанія въ апокалипсическомъ ἀναγινώσκων видятъ общественнаго чтеца (хотя не въ позднѣйшемъ каноническомъ смыслѣ) какъ видѣли мы. См. Тр. К. Д. А. Октябрь 1874 г.

[2]) Denkwurd. B. IV. S 163.

[3]) Kritik der neutestamentlichen Schriften Erlangen 1845. *Mone*, вопреки ему, о чтеніи посланій говоритъ, что оно составляло отличіе греческой литургіи (т. е. литургіи христіанъ изъ язычниковъ) отъ іудео-христіанской. Latein. u. griech. Messen. Frankf. 1850. По отношенію къ апостольскому времени это пожалуй вѣрно, но по отношенію къ послѣдующему времени, послѣ того какъ первоначальный канонъ новозавѣтныхъ писаній былъ признанъ и введенъ въ общее употребленіе, это утвержденіе не имѣетъ основанія, такъ какъ собраніе канона основывается на общественномъ чтеніи писаній.

[4]) Der christl. Gemeindegottesd. S. 243.

заключать, что тогда уже существовали установившіяся такъ называемыя перикопы, какъ дѣлаютъ нѣкоторые ученые 1). Выраженіе μέχρις ἐγχωρεῖ скорѣе даетъ основаніе для противоположнаго вывода, т. е., что опредѣленныхъ чтеній, подобныхъ нашимъ, еще не было, что большая или меньшая продолжительность чтенія опредѣлялась временемъ и другими условіями, какъ справедливо замѣчаетъ *Гарнакъ* 2). По его мнѣнію выраженіе это нужно понимать такъ: мы читаемъ столько и столь долго, сколько и какъ долго можно по мѣрѣ времени и при данныхъ условіяхъ. Читались ли священныя книги, какъ ветхаго такъ и новаго завѣта по порядку, или выбирались извѣстныя мѣста примѣнительно къ потребностямъ вѣры и жизни, а также предлагались ли въ одно собраніе чтенія изъ обоихъ завѣтовъ одно послѣ другаго, или же только изъ одного—рѣшительно сказать нельзя.

Къ чтеніямъ примыкала *проповѣдь*, которую произносилъ *предстоятель* общества (προεστώς) т. е. *епископъ* или *пресвитеръ*. Съ этимъ актомъ, легко видѣть, произошли значительныя перемѣны со смерти апостоловъ, когда чудесные дары слова изсякли и лжеученія угрожали существованію юной церкви. Дидаскалія, которой уже апостолъ Павелъ старался усвоить первенство, теперь стала единственною формою церковнаго слова. Переходу отъ свободнаго обмѣна рѣчи ранняго времени къ настоящей церковно-литургической проповѣди содѣйствовали, по мнѣнію Гарнака, слѣдующія обстоя-

---

1) *Augusti* Denkwürd. B. II. S 83. Anmerk. *Daniel*, Cod. liturg. T. IV. 1. Lips 1853 p. Б. Противъ нихъ *Böhmer*, Christl. kirchl. Alterthums Wissensch. B, II. S 180 и *Harnak*, S 244.

2) Въ томъ же смыслѣ стоитъ ὡς ἐνχωρεῖ въ разговорѣ съ Трифономъ гл. 118.

тельства. Прежде всего, она получила опредѣленное мѣсто въ установившемся теперь порядкѣ богослуженія въ связи съ евхаристіею; затѣмъ она почти исключительно усвояется теперь епископамъ и пресвитерамъ [1]), какъ одна изъ функцій ихъ должности; наконецъ она не есть больше только устная передача ученія, но непосредственно связана съ писаннымъ и читаннымъ словомъ Евангелія, апостоловъ и пророковъ. Эти три обстоятельства обусловливали какъ внутренній характеръ такъ и внѣшнюю форму проповѣди. Благодаря первому обстоятельству, проповѣдь, какъ составная часть замкнутаго и только христіанамъ доступнаго богослуженія, перестаетъ быть миссіонерскою проповѣдью и, какъ литургическій актъ, получаетъ есотерическій характеръ, который сохраняетъ до послѣдовавшаго скоро формальнаго раздѣленія литургіи на двѣ части—общедоступную, гомилетическую, къ которой допускались оглашенные, и таинственную, собственно евхаристическую, доступную лишь вѣрнымъ. Со вторымъ обстоятельствомъ непосредственно связано то, что она получила форму болѣе стройную, систематическую и произношеніе болѣе торжественное, словомъ получила форму ораторской рѣчи. Въ силу послѣдняго обстоятельства, содержаніемъ своимъ проповѣдь примыкала къ опредѣленному тексту—чѣмъ обусловливался экзегетическій характеръ [2]). Всѣ эти черты, съ которыми должна была явиться теперь проповѣдь, указаны Іустиномъ. Она бы-

---

[1]) Это произошло, нужно полагать, при мужахъ апостольскихъ, когда всѣ религіозныя дѣйствія сводились къ главнымъ дѣятелямъ—епископу и пресвитерамъ, безъ которыхъ никто не могъ дѣлать ничего касающагося церкви. Игн. къ Смирн. Гл. VIII. Впослѣдствіи проповѣдь уже канонически усвоена только епископу и пресвитерамъ. Пр. Ап. пр. 58.

[2]) Der christl. Gemeindegottesd. S 244—5.

ла рѣчью предстоятеля общества, произносимою тотчасъ по-окончаніи чтеній изъ священныхъ книгъ и состоявшею въ наставленіи и увѣщаніи исполнять то, что прочитано, осуществлять въ жизни. Проповѣдь слушали *сидя*.

За проповѣдію слѣдовала *общая*, всею церковію или обществомъ совершаемая *молитва*, во время которой всѣ *стояли*. «Потомъ, говоритъ Іустинъ, всѣ вообще *встаемъ* и *возсылаемъ молитвы*» (εὐχὰς πέμπομεν). Относительно *мѣста* и *значенія* этой молитвы ученые различно думаютъ: одни относятъ ее къ первой части, какъ *Бэмеръ* [1]), другіе—ко второй, напр.: *Августи* [2]) и *Даніель* 3). Но текстъ Іустина не оправдываетъ ни того, ни другаго мнѣнія, а скорѣе приводитъ къ среднему мнѣнію, высказанному *Гарнакомъ*. Такъ какъ молитва эта произносилась между чтеніемъ священныхъ книгъ и проповѣдію и между самымъ таинствомъ евхаристіи,—то она составляетъ посредствующее звѣно, заключая собою первую часть и приготовляя къ послѣдней важнѣйшей части литургіи [4]).

Общее содержаніе этой молитвы указываетъ Іустинъ въ первомъ описаніи богослуженія, когда говоритъ, что новокрещеннаго отводятъ «къ братьямъ въ общее собраніе, чтобы со всѣмъ усердіемъ совершить общія молитвы *какъ о себѣ, такъ и о просвѣщенныхъ и о всѣхъ другихъ, повсюду находящихся, дабы удостоиться намъ, познавши истину, явиться и по дѣламъ добрыми гражданами и исполнителями заповѣдей для полученія вѣчнаго спасенія*». Въ томъ и другомъ описа-

---

[1]) Christl=kirchl. Alterth.=Wissensch. B. 11.
[2]) Denkw. B. V.
3) Cod. liturg. IV.
[4]) S. 248.

ніи имѣются въ виду однѣ и тѣ же молитвы, такъ какъ тамъ и здѣсь за ними непосредственно слѣдуетъ братское лобзаніе и приношеніе даровъ. Такимъ образомъ содержаніе этой молитвы составляло прошеніе о ниспосланіи силы и благодати къ осуществленію и сохраненію познанной истины въ жизни, къ исполненію слышнаго Слова Божія, какъ всѣмъ христіанамъ, такъ въ особенности новопросвѣщеннымъ, и ходатайство за всѣхъ вѣрующихъ. Если сопоставить это общее содержаніе молитвы съ родственными свидѣтельствами Игнатія и Поликарпа, указанными выше, а также съ болѣе частными замѣчаніями относительно молитвы самаго Іустина, то не трудно видѣть, что молитвенное ходатайство простиралось и за предѣлы христіанскаго общества, на всѣхъ людей вообще [1]). на враговъ [2]) и на власти [3]).

Относительно *способа исполненія* молитвы Іустинъ не даетъ опредѣленныхъ свѣдѣній, хотя дѣлаетъ нѣкоторыя замѣчанія, на основаніи которыхъ можно составить приблизительное представленіе объ этомъ предметѣ. Сопоставляя замѣчаніе его относительно произношенія этой молитвы съ замѣчаніемъ о произношеніи молитвы при совершеніи самой евхаристіи, нельзя не обратить вниманія прежде всего на смѣну лицъ, произносившихъ молитву, тѣмъ больше, что въ томъ и другомъ случаѣ употребляются, ненамѣренно конечно, почти буквально сходныя выраженія. О первой молитвѣ онъ говоритъ: κοινὰς εὐχὰς ποιησόμενοι, и: ανισταμεθα κοινῇ παντες καὶ εὐχὰς πέμπο-

---

[1]) Ср. Разг. съ Триф. гл, 133:... παντων ἡμῶν εὐχομένων ὑπὲρ ἡμῶν καὶ ὑπὲρ παντων ἁπλῶς ανθρώπων; гл. 35: διο καὶ ὑπὲρ ἡμῶν καὶ ὑπὲρ τῶν ἄλλων ἁπαντων ἀνθρώπων... εὐχόμεθα...

[2]) Апол. 1 гл. 14... καὶ ὑπέρ τῶν ἐχθρῶν εὐχόμενοι..

[3]) Апол. 1 гл. 17... βασιλείς καὶ ἄρχοντας ἀνθρωπων ὁμολογοῦντες καὶ εὐχόμενοι ктл.

μεν; о другой, т. е. произносимой при самомъ священнодѣйствіи евхаристіи, выражается: και οὗτος (ὁ προεστὼς) αἶνον καὶ δόξαν ἀναπέμπει, καὶ εὐχαριστίαν ποιεῖται, и: καῖ ὁ προεστὼς εὐχὰς ὁμοίως καὶ εὐχαριστίας ἀναπέμπει. Въ томъ и другомъ случаѣ, какъ видимъ, дѣйствующія «лица» въ дѣлѣ молитвы различаются: тамъ собравшійся народъ, здѣсь предстоятель. Тамъ дѣйствуетъ само общество, само возноситъ съобща молитвы; здѣсь, напротивъ, молится предстоятель, впрочемъ во имя общества и какъ его органъ, ибо оно признаетъ его молитву своею собственною, усвояя ее себѣ чрезъ подтвержденіе: «аминь», и давая этимъ знать себя, какъ первоначальный и дѣйствительный субъектъ и этой молитвы. Но спрашивается какъ дѣйствовало общество въ первомъ случаѣ? Всѣ ли вмѣстѣ произносили молитвы, или же и здѣсь представителемъ общества являлось одно лицо, которое произносило молитву, а общество изъявляло лишь свое согласіе какою нибудь формулою? Принимая въ соображеніе съ одной стороны, что молитвы, произносимыя обществомъ, по содержанію своему, насколько позволяютъ воспроизвести его поцитованныя мѣста, имѣютъ сходство съ нашими эктеніями, произносимыми діакономъ въ концѣ литургіи оглашенныхъ, съ другой, что уже мужами апостольскими діаконы трактуются не какъ служители яствъ и питій, а какъ служители церкви, мы едва ли ошибемся, если допустимъ, что діаконъ провозглашалъ то, о чемъ вѣрующіе должны были молиться, а общество молилось выражая свое согласіе словами: Господи помилуй, или подай Господи, или какою нибудь другою подобною формулою [1]). Если же Іустинъ говоритъ, что всѣ возносили молитвы, не упоминая о діаконѣ,—это объясняется

---

[1]) Намекъ на это можно видѣть въ нѣкоторыхъ выраженіяхъ Іустина: εὐχόμεθα, ἵνα ἐλεηθῆτε ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ. Разг. въ Триф. гл. 96. Ср. выраженіе: σωθῆτε въ гл. 35.

тѣмъ, что діаконы, хотя и составляли церковную должность, въ его время не такъ рѣзко еще отдѣлялись отъ остальныхъ членовъ, какъ въ позднѣйшее время. Это были такіе же члены общества, дѣйствовавшіе въ средѣ общества и служившіе лишь выразителями его воли, а потому его голосъ и голосъ общества въ представленіи Іустина сливается въ одну общую молитву. Предстоятель называется у Іустина лишь потому, что въ главной части литургіи онъ является главнымъ дѣйствующимъ лицомъ, которому усвоено право священнодѣйствія преимущественно предъ другими. Въ силу этихъ соображеній можно признать, согласно съ мнѣніемъ Гарнака, что въ практикѣ Іустинова времени въ сущности и зародышѣ дано уже различіе между *ектеніею* (προσφωνησις) діакона и *возгласомъ* (επικλησις) епископа или пресвитера въ литургическихъ молитвахъ. Въ этой литургической практикѣ, которая столько же естественна, сколько и древня, христіанское богослуженіе, гарантированное отъ личнаго произвола, является въ тоже время общественнымъ духовнымъ дѣйствіемъ самодѣятельно молящагося общества. Древняя церковь съумѣла найти для него такую форму, которая бы давала мѣсто безмолвной, свободной молитвѣ отдѣльныхъ членовъ общества и въ то же время могла сохранить общность дѣйствія, предотвращая распаденіе ея на множество частныхъ, единичныхъ и разнородныхъ молитвъ, такъ что молитва могла быть въ одно и тоже время свободною, личною молитвою отдѣльныхъ членовъ и общею всѣмъ имъ. Такимъ образомъ исполненіе этой молитвы можно представить приблизительно въ такомъ видѣ. Всѣ члены общества вставши вѣроятно по знаку какому нибудь или призывному возгласу діакона «востаните», начинали молиться; діаконъ называлъ предметы, о которыхъ должны были молиться,—на что общество отвѣчало какою—нибудь формулою. Такой способъ произношенія церковныхъ молитвъ представляется до такой степени естественнымъ,

что его слѣдовало бы предположить, если бы православная литургическая практика не представляла живаго свидѣтеля въ этомъ отношеніи.

Конечно, *образцовъ* молитвы въ позднѣйшемъ смыслѣ еще не было во время Іустина, но мы не погрѣшимъ, если скажемъ, что наша эктенія о просвѣщенныхъ и сугубая эктенія есть нечто иное, какъ эта самая древнецерковная молитва, переходившая изъ вѣка въ вѣкъ и наконецъ точно выраженная и формулированная навсегда.

Вторая главнѣйшая часть, *евхаристическая*, по исвѣстію Іустина, состояла изъ *молитвы* надъ дарами и *раздаянія* ихъ для *пріобщенія* (encharistia [1]) и communio). Тому и другому предшествовало *братское лобзаніе* и *приношеніе*, какъ приготовительные акты.

Начальный, такъ сказать, вступительный актъ евхаристической части богослуженія составляло *братское лобзаніе*, какъ знакъ примиренія и любви и взаимнаго признанія братскаго общенія въ Господѣ [2]). Ибо только крещеные вѣрую-

---

[1]) Εὐχαριστία прежде всего означаетъ благодарственную молитву вообще, какъ часто употребляется оно въ новомъ завѣтѣ; дальше оно обозначаетъ частнѣе освятительную молитву, какъ у Іустина въ 66 гл. Апол.; наконецъ весь актъ евхаристіи; такъ что выраженія εὐχαριστεῖν, εὐλογεῖν и ἁγιάζειν въ сущности означаютъ одно и то же, какъ можно видѣть изъ сравненія словоупотребленія свящ. книгъ новаго завѣта съ церковнымъ словоупотребленіемъ.

[2]) Обычай этотъ имѣетъ въ основаніи вѣроятно Матѳ. V, 23. 24. На это указываетъ Ириней (adv haer. IV, 18) и это же выражаетъ возгласъ діакона въ Апост. Постан.: «никто на кого» и пр., который быть можетъ и теперь уже употреблялся. Возгласы: «возлюбимъ другъ друга» и «Господь посреде насъ»—выражаютъ тотъ же смыслъ, который соединяла и древняя церковь съ братскимъ лобзаніемъ.

щіе, которые согласны съ обществомъ въ ученіи и доказали свою вѣру въ жизни, имѣли право участвовать въ евхаристіи [1]). Напротивъ, некрещенные, и даже крещенные христіане, но уклонившіеся къ ложному ученію или ведущіе недостойную жизнь не допускались къ принятію евхаристіи.

Послѣ братскаго лобзанія происходило *приношеніе даровъ къ предстоятелю* для предстоящаго священнодѣйствія. Это приношеніе (προσφορα) имѣло чисто внѣшній приготовительный характеръ: хлѣбъ, вино и вода, приносятся предстоятелю братій,—говорится у Іустина [2]). Іустинъ не говоритъ, откуда

---

[1]) Іустинъ ясно говоритъ, что «никому другому не позволяется участвовать въ евхаристіи, какъ только тому, кто вѣруетъ въ истину ученія нашего и омылся омовеніемъ въ оставленіе грѣховъ и возрожденіе и живетъ такъ, какъ предалъ Христосъ». Римскіе литургики, имѣющіе догматическій интересъ возводить какъ можно дальше «тайную дисциплину» и вмѣстѣ съ ними Даніель (Cod. liturg. IV, 1) хотятъ находить въ этихъ словахъ доказательство существованія раздѣленія литургіи на двѣ части—литургію оглашенныхъ и литургію вѣрныхъ уже во врѳмя Іустина и потому считаютъ ложнымъ противное мнѣніе Höfling-a и Rothe. Но гарнакъ принимаетъ сторону послѣднихъ и отрицаетъ мнѣніе первыхъ, на основаніи слѣдующихъ соображеній. 1) Описаніе Іустина въ 65 гл., по мнѣнію Гарнака, представляетъ первое введеніе новокрещенныхъ въ богослужебное собраніе; 2) о томъ, что въ евхаристіи могутъ участвовать только крещенные, Іустинъ говоритъ только въ 66 гл. въ которой онъ объясняетъ сущность евхаристіи слѣдовательно его слова относятся не къ обрядовой сторонѣ, а къ существу литургіи; 3) Іустинъ не говоритъ о раздѣленіи въ 66 гл., гдѣ изображаетъ онъ весь ходъ богослуженія; 4) Іустинъ открыто и нестѣсняясь говоритъ о существѣ и совершеніи евхаристіи и показываетъ самымъ дѣломъ, что онъ ничего не знаетъ о тайномъ культѣ.

[2]) Pfaff замѣчаетъ: illa enim, quae hic memoratur, προσφορα laicorum est episcopo non Deo facta.... inpositionem in altari significat. Dissert. de oblat. vet. euchar.

брались эти дары, и кѣмъ они приносились. Впрочемъ онъ не разъ говоритъ, что достаточные братья приносили, кто сколько могъ и сколько хотѣлъ для собственнаго употребленія и для раздачи потомъ бѣднымъ. Чтобы опредѣлить время, когда именно дѣлались эти приношенія, нужно различать приношенія для евхаристіи спеціально и пожертвованія въ пользу бѣдныхъ. Приношенія для евхаристіи дѣлались по всей вѣроятности предъ богослуженіемъ; изъ нихъ обыкновенно выбирались нужные для евхаристіи дары, которые въ опредѣленное время представлялись предстоятелю *діаконами* [1]), остальное раздавалось бѣднымъ послѣ богослуженія.

Когда приносились дары, начиналось самое совершеніе евхаристіи, въ которомъ *главнымъ дѣйствующимъ лицомъ* является *предстоятель* общества. Замѣчательно, что Іустинъ употребляетъ не ἱερεὺς или ἀρχιερεύς а просто προεστὼς τῶν ἀδελφῶν, давая тѣмъ знать, что онъ и въ этомъ священнѣйшемъ актѣ дѣйствуетъ не внѣ общества вѣрующихъ и не независимо отъ него, но во имя этого общества, какъ живой его органъ; ибо послѣднее является содѣйствующимъ, запечатлѣвая его молитву своимъ утверждающимъ «аминь». Іустинъ повидимому, придавалъ этому выраженію особенное значеніе, такъ какъ употребляетъ его нѣсколько разъ. Притомъ Іустинъ, разсматриваетъ христіанъ въ отношеніи къ этому акту богослуженія, какъ многочленное единство, какъ такое общество, которое въ своемъ отношеніи къ Богу, посредствуемомъ чрезъ

[1]) Что выборъ, приготовленіе и представленіе даровъ предстоятелю лежали на обязанности діаконовъ—думаемъ такъ отчасти потому, что имъ уже Игнатіемъ приписывается служебная дѣятельность, а главнымъ образомъ потому, что на нихъ, ккк говоритъ самъ Іустинъ, лежала обязанность раздаянія даровъ, съ которымъ приготовленіе находится въ прямой параллели; наконецъ позднѣйшій обычай оправдываетъ наше предположеніе.

Христа, составляетъ εἷς ἄνθρωπος [1]). Изъ этого не слѣдуетъ конечно, что бы Іустинъ не признавалъ священства, но въ его представленіи христіанское священство является далеко не тѣмъ, чѣмъ было левитское, лишь внѣшнимъ образомъ и механически относившееся къ обществу, а священствомъ, которое, благодаря Христу, единственному Первосвященнику и Ходатаю, одинаково присуще всѣмъ вѣрующимъ. «Мы, которые чрезъ имя Іисуса (Котораго Захарія называетъ священникомъ), какъ одинъ человѣкъ, увѣровали въ Творца всего, Бога.... составляемъ истинный первосвященническій родъ Божій, какъ и Самъ Богъ свидѣтельствуетъ, говоря, что на всякомъ мѣстѣ среди народовъ приносятся ему жертвы пріятныя и чистыя. Но Богъ не принимаетъ жертвъ ни отъ кого, кромѣ священниковъ своихъ. И такъ Богъ напередъ свидѣтельствовалъ, что ему пріятны всѣ жертвы во имя Его, которыя повелѣлъ совершать Іисусъ Христосъ, т. е. которыя на всякомъ мѣстѣ земли приносятся христіанами въ евхаристіи хлѣба и чаши». Такимъ образомъ право совершать жертву чистую, святую и угодную Богу принадлежитъ всѣмъ христіанамъ вообще; совершитель же этой жертвы лишь представитель общаго священства: такой именно смыслъ соединялъ Іустинъ съ названіемъ προεστως.

Самое евхаристическое дѣйствіе состояло *изъ двухъ актовъ*, тѣсно между собою связанныхъ: *молитвы* или евхаристическаго *приношенія* (εὐχαι καὶ αὐχαριστίαι) и *пріобщенія* даровъ (διάδοσις καὶ μετάληψις).

Общее *направленіе* евхаристической молитвы Іустинъ выражаетъ въ слѣд. словахъ: «Взявши хлѣбъ и чашу, говоритъ Іустинъ, предстоятель возсылаетъ именемъ Сына и Духа св. хвалу и славу Отцу всего, и подробно (ἐπὶ πολὺ) совершаетъ

---

[1]) Разгов. съ Триф. гл. 116, 117 и 118.

благодареніе за то, что Онъ удостоилъ насъ этого». Обращеніе молитвы къ Богу Отцу, вполнѣ согласное съ духомъ апостольскихъ молитвъ, наглядным образомъ выражаетъ современный Іустину взглядъ на отношеніе христіанскаго общества къ Тріединому Богу вообще и въ частности въ евхаристическомъ актѣ. Общество вѣрующихъ, если всегда, то въ особенности въ этомъ святѣйшемъ актѣ представляется какъ εἷς ἄνθρωπος, коего глава Христосъ, Единственный Ходатай и Первосвященникъ, съ своею плотію и кровію выну возсѣдающій со Отцемъ; только съ нимъ и чрезъ Него, и притомъ силою посланнаго Имъ св. Духа, ходатайствующаго въ церкви воздыханіями неизглаголанными, возможенъ для христіанскаго общества доступъ къ Отцу, въ частности только по волѣ Христа, Его именемъ и благодатію Св. Духа можетъ оно совершать святѣйшую таинственную жертву. Потому-то оно именемъ Сына и именемъ Духа Св. и возсылаетъ свои молитвы Отцу.

Евхаристическая молитва, можно полагать, представляла собою довольно *сложный и богатый содержаніемъ актъ*, на что указываетъ множественная форма, употребляемая Іустиномъ, а еще больше замѣчаніе ἐπὶ πολύ (подробно). И это совершенно естественно. Сердце христіанскаго общества должно было широко раскрыться именно въ этомъ дѣйствіи, въ которомъ его Господь является ему съ полнотою своей благодати, съ высочайшимъ и святѣйшимъ изъ Его даровъ.— Дальше, присматриваясь внимательно къ выраженіямъ Іустина, касающимся этого акта, нетрудно замѣтить, что евхаристическая молитва распадалась *на двѣ части*. Въ гл. 67, правда, говорится только, что предстоятель возносилъ εὐχὰς ὁμοίως καὶ εὐχαριστίας; но уже словомъ ὁμοίως выражается параллелизмъ и соподчиненіе двухъ понятій, слѣдовательно указывается на относительную самостоятельность каждаго. А въ

гл. 65 представляется дѣло съ большею подробностію, и уже довольно ясно даютъ себя замѣтить двѣ части съ особымъ характеромъ. «Предстоятель, взявши дары, говорится, возсылаетъ хвалу и славу (αἶνον καὶ δόξαν) Отцу всего и подробно совершаетъ благодареніе (εὐχαριστίαν); и затѣмъ прибавляется, что народъ, послѣ того какъ предстоятель совершитъ молитвы (εὐχὰς) и благодареніе (εὐχαριστίαν), отвѣчаетъ: аминь. Іустинъ, такимъ образомъ, вездѣ остается вѣренъ своей терминологіи, и мы имѣемъ основаніе, какъ справедливо говоритъ Гарнакъ, заключать изъ этого, что евхаристическая молитва Іустинова времени представляла именно двухчленный составъ, и состояла изъ предварительной *хвалебной молитвы* (εὐχὴ, αἶνος καὶ δόξα), и послѣдующей собственно евхаристической *благодарственной* молитвы (εὐχαριστία).

Чтобы опредѣлить приблизительно *содержаніе* евхаристической молитвы вообще, мы должны соединить въ одно всѣ мѣста, касающіяся этой молитвы.

Въ первой же Апологіи Іустинъ, въ опроверженіе клеветы, что христіане безбожники, гововоритъ: «Кто же изъ здравомыслящихъ не сознается, что мы не безбожники, когда почитаемъ Создателя всего міра и согласно съ тѣмъ, какъ научены, говоримъ, что Онъ не требуетъ крови, возліяній и куреній, а славимъ Его, по мѣрѣ силъ, словомъ молитвы и благодаренія во всѣхъ приношеніяхъ нашихъ? Мы научены, что одинъ только образъ почтенія, достойный Его—тотъ, чтобы данное Имъ 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 нетлѣнія по нашей вѣрѣ въ Него [1]). Нѣтъ сомнѣнія, что Іустинъ имѣетъ здѣсь въ виду христіанскія вечери вообще и излагаетъ содержаніе не одной евхаристической молитвы, а молитвы вообще. Но евхаристія по происхожденію своему подпадала подъ категорію вечерей вообще и молитвы ея по содержанію не отличались существенно отъ общихъ молитвъ, такъ что Іустинъ въ приведенномъ мѣстѣ едва ли не главнымъ образомъ имѣлъ въ виду содержаніе первыхъ; это тѣмъ вѣроятнѣе, что почти все, что говоритъ онъ о христіанскомъ богослуженіи, сосредоточивается около евхаристіи. Это подтверждаютъ и тѣ мѣста, въ которыхъ рѣчь идетъ прямо и очевидно о евхаристіи, и въ которыхъ содержаніе молитвы дополняется. Въ разговорѣ съ Трифономъ Іустинъ говоритъ, что хлѣбъ евхаристіи заповѣдалъ Господь приносить *въ воспоминаніе страданія*, подъятаго Имъ за людей... а вмѣстѣ для того, *чтобы мы благодарили Бога, какъ за то, что Онъ сотворилъ для человѣка міръ и все, что въ немъ находится, такъ и за то, что Онъ освободилъ насъ отъ грѣха, въ которомъ мы были и совершенно разрушилъ начальство и власти чрезъ Того, Который сдѣлался страждущимъ по волѣ Его.* Въ другомъ мѣстѣ говоритъ онъ, что «только молитвы и благодаренія, приносимыя людьми достойными, суть жертвы совершенныя и пріятныя Богу. Такія именно и научены приносить христіане и притомъ *съ воспоминаніемъ* во время принятія сухой и жидкой пищи чрезъ которую они *воспоминаютъ о страданіи, понесенномъ за нихъ Сыномъ Божіимъ*".

---

[1]) Апол. 1. Подъ ὑμνους Іустинъ разумѣетъ пѣніе псалмовъ и пѣсней, собственно — христіанскихъ; словомъ πομπαι обозначаетъ внѣшнія литургическія дѣйствія, которыя получили, нужно полагать, сравнительно торжественный видъ.

Изъ приведенныхъ мѣстъ съ достаточною ясностію открывается, что содержаніе хвалебной и благодарственной молитвы составляетъ *воспоминаніе* (ἀνάμνησις) съ одной стороны *творенія міра* съ его вещественными благами, которыя представляемы были обыкновенными средствами питанія, съ другой *искупленія* съ его благодатными дарами, которые сосредоточивались въ таинственной пищѣ евхаристіи. Благодареніе за блага міротворенія и дары искупленія вмѣстѣ совершенно естественно и необходимо тамъ, гдѣ общество находится на высшей степени своей жизни-вѣры, и гдѣ природа и благодать чрезъ установленіе Господа снова являются возсоединенными, такъ какъ благодать употребляетъ дары творенія для своей цѣли, освящая ихъ, а природа въ свою очередь служитъ благодати, какъ обновленное, искупленное отъ клятвы, освященное орудіе. Такая именно связь представленій, столь свойственная древнему христіанству, какъ видѣли мы, лежитъ въ основаніи празднованія воскреснаго дня. Такимъ образомъ главный богослужебный день недѣли и главный литургическій актъ, совершаемый въ этотъ день, самымъ изящнымъ образомъ гармонируютъ другъ съ другомъ. Поднятое чрезъ установленіе Господа на такую высоту искупленное общество объемлетъ благодарнымъ сердцемъ въ этомъ актѣ своего богослуженія всю область царства Бога и Отца—*царство природы* и *царство благодати*, возносясь вѣроятно созерцаніемъ и въ *царство славы* и, въ трепотномъ благоговѣніи, сливаясь съ хоромъ небесныхъ духовъ [1]).

---

[1]) Прямого свидѣтельства на этотъ счетъ у Іустина нѣтъ. Но косвенное указаніе на это, по мнѣнію *Гарнака* можно находить въ тэмъ мѣстѣ гл. 6 первой Апологіи, гдѣ говорится о почитаніи Ангеловъ. По толкованію *Земиша* и *Отто*, съ которыми соглашается и Гарнакъ, подъ почитаніемъ Ан-

Выраженіе: αἶνος καὶ δοξα въ связи съ выраженіемъ διὰ λόγου πομπὰς καὶ ὑμνους πέμπειν, даютъ основаніе думать, что съ этою молитвою соединялось ангельское славословіе. Въ послѣдующей практикѣ, какъ извѣстно, поется ангельская пѣснь: святъ, святъ.... Такъ какъ эта пѣснь встрѣчается въ небесномъ тайнодѣйствіи, изображенномъ Іоанномъ въ Апокалипсисѣ, то мы вправѣ предположить, что въ Іустиново время она входила въ содержаніе хвалебной молитвы, тѣмъ больше, что она вполнѣ соотвѣтствуетъ характеру этой молитвы, въ которой общество прославляло особенно творческую силу и славу Бога Отца [1]).

Въ связи съ этою общею хвалебною и благодарственною молитвою и изъ ея содержанія непосредственно развивался и созидался *самый главный* и *существенный моментъ*, который имѣлъ непостредственное отношеніе къ самому таинству евхаристіи. Іустинъ отличаетъ этотъ моментъ, обозначая его какъ εὐχαριστίαν ἐπὶ πολὺ ποιεῖν [2]) и ἄρτον καὶ ποτήριον τῆς εὐχαριστίας εἰς ἀνάμνησιν ποιεῖν [3]). Слѣдовательно кромѣ общей хва-

---

геловъ разумѣется не что иное, какъ часть христіанскаго богослуженія его времени. А если такъ, то никакое другое мѣсто литургіи не могло выразить такъ благоговѣйнаго отношенія христіанъ къ Ангеламъ какъ разсматриваемая молитва. Мнѣніе это не представляетъ ничего невѣроятнаго, если принять въ соображеніе, что какого нибудь особеннаго почитанія Ангеловъ, во время Іустина по всей вѣроятности еще не было S. 267.

[1]) Въ тайнодѣйствіи Іоанна старцы и Ангелы представляются дѣйствующими вмѣстѣ, и ангельская пѣснь занимаетъ то самое мѣсто по отношенію къ другимъ пѣснямъ, какое дано ей въ послѣдующихъ литургіяхъ. См. Тр. К. Д. А. Октябрь 1874 г.

[2]) Гл. 65 Апол.

[3]) Разгов. съ Триф. гл. 41.

лебной молитвы совершалось обширное и спеціальное благодареніе, соединенное съ ἀνάμνησις, которое, относилось ближайшимъ образомъ къ главнымъ событіямъ искупленія. Іустинъ называетъ два главнѣйшихъ событія: *вочеловѣченіе* и *страданіе* Сына Божія, какъ начало и конецъ искупительнаго дѣла, въ непосродственной связи съ евхаристіею. Онъ говоритъ, что у пророка Исаіи, гл. 33, 13—19 предсказывается «о хлѣбѣ, который І. Христосъ повелѣлъ приносить въ воспоминаніе того, что Онъ воплотился ради вѣрующихъ въ Него, за которыхъ и пострадалъ, и о чашѣ, которую повелѣлъ съ благодареніемъ приносить въ воспоминаніе крови Его». Вочеловѣченіе сопоставляется съ страданіемъ отчасти потому, что оно есть предположеніе смерти и воскресенія Христова, отчасти же и въ особенности потому, что вѣра церкви въ таинство евхаристіи стоитъ въ самой тѣсной связи съ вѣрою въ истинное и дѣйствительное воплощеніе Слова, а съ тѣмъ вмѣстѣ въ такое же истинное и дѣйствительное тѣлесное воскресеніе и прославленіе чрезъ нее вѣрующихъ. Въ сколь тѣсной связи стоятъ догматъ воплощенія и таинство евхаристіи—это показываетъ уже Игнатій [1]), а еще съ большею ясностію и опредѣленностію самъ Іустинъ. «Мы принимаемъ это (евхаристію) не такъ какъ обыкновенный хлѣбъ (κοινον αρτον) или обыкновенное питье (κοινον πομα): но какъ Христосъ Спаситель нашъ, Словомъ Божіимъ (διὰ λογου θεοῦ) воплотился и имѣлъ плоть и кровь для спасенія нашего, точно также пища эта, надъ которою совершено благодареніе чрезъ молитву слова (δι ευχῆς λογου), и отъ которой чрезъ уподобленіе получаетъ питаніе наша кровь и плоть, есть—какъ мы научены—плоть и кровь того воплотившагося Іисуса».

---

[1]) Посл. къ Смирн. VII.

Въ приведенномъ мѣстѣ Іустина, которое должно быть разсматриваемо какъ выраженіе вѣры всей древней церкви (какъ показываетъ замѣчаніе ἐδιδάθχημεν) въ дѣйствительное личное присутствіе Христа и дѣйствительное вкушеніе Его тѣла и крови въ хлѣбѣ и винѣ евхаристіи, для нашей литургической цѣли имѣетъ особенную важность параллель, которую проводитъ онъ между актомъ вонлощенія и актомъ евхаристіи. Сколько несомнѣнно для вѣрующихъ—хочетъ сказать онъ—то, что Іисусъ Христосъ поистинѣ сталъ плотію, столько же несомнѣнно и то, что евхаристическая пища есть дѣйствительное тѣло и кровь воплотившагося Христа, и какъ первое совершилось силою Слова Божія, такъ и послѣднее совершается творческою силою молитвы:

δια λογου θεου—δι ευχης λογου τοῦ παρ'αυτοῦ [1]).

Такимъ образомъ слову молитвы, притомъ происходящему отъ Христа, приписывается здѣсь такая-же творчески-дѣйствующая сила въ отношеніи къ хлѣбу и вину въ евхаристіи, какъ Слову Божію въ дѣлѣ вочеловѣченія.

Спрашивается, что разумѣть подъ εὐχῆς λόγος? Что здѣсь разумѣется не обыкновенная человѣческая молитва — это понятно само собою какъ изъ прибавки παρ' αὐτοῦ, такъ и изъ сопоставленія ея съ Словомъ Божіимъ. Въ силу этого многіе

---

[1]) Параллель эта, строго выдержанная во всемъ мѣстѣ, у Гарнака представлена въ слѣдующей формулѣ:

ὃν τροπον	ουτως και
δια λογου θεου	την δι ευχης τοῦ παρ' αυτου
σαρκοποιηθεις' Ιησους	ευχαριστηθεισαν τροφην, εκει-
Χριστος ὁ σωτηρ ημων	νου του σαρκοποιηθεντος Γ'ησου
και σαρκα και αιμα	και σαρκα καὶ αιμα εδιδαχθη-
εσχεν	μεν ειναι
υπερ σωτηριας ημων	εξ ης αιμα και σαρκες κατα με-
	ταβολην τρεφονται ἡμων.

толкователи, изъ новѣйшихъ *Рудельбахъ* и *Отто* разумѣютъ молитву Господню; съ особенною же увѣренностію настаиваетъ на этомъ мнѣніи, какъ единственно вѣрномъ, *Бунзенъ* [1]). Но приведенный текстъ Іустина не представляетъ никакого основанія для этого мнѣнія. Притомъ, противъ него возникаютъ немаловажныя недоумѣнія частію изъ существа самаго дѣла, частію изъ текста и контекста рѣчи Іустина. Когда рѣчь идетъ о евхаристіи, то вопросъ не о какой-нибудь отъ Христа происходящей молитвѣ, а такой, которая по Его намѣренію должна была бы производить вышеуказанное творческое дѣйствіе и которая потому имѣла бы непосредственное и спеціальное отношеніе къ священному акту. Но такою не могла быть молитва Господня, хотя въ ней и говорится: хлѣбъ нашъ насущный даждь намъ днесь, и хотя безспорно она съ раннихъ поръ употреблялась при совершеніи евхаристіи; другой молитвы, давной Христомъ, нѣтъ. Между тѣмъ слова Іустина: «την δι εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφὴν» указываютъ на особенную молитву, и ни въ какомъ случаѣ не могутъ быть отнесены къ молитвѣ Господней. Когда же Іустинъ говоритъ, что предстоятель εὐχαριστίαν ὑπὲρ τοῦ κατηξιῶσθαι τούτων παρ' αὐτοῦ ἐπὶ πολὺ ποιεῖται, прибавляя въ другомъ мѣстѣ: ὅση δύναμις αὐτῷ,—то очевидно указываетъ этимъ на свободную и обширную молитву. Дальше, по мысли Іустина, не молитва сама по себѣ, а λόγος εὐχῆς происходитъ отъ Господа и имѣетъ таинственное дѣйствіе; онъ не говоритъ δι εὐχης λόγου τῆς παρ' αὐτοῦ, но τοῦ παρ' αὐτοῦ. Хотя γόγος εὐχῆς можно принимать какъ одно понятіе и разумѣть просто молитву, но въ разсматриваемомъ мѣстѣ понятіе молитвы усиливается въ параллель съ λόγος θεοῦ, и родитель-

---

[1]) Hippolitus II.

ный, въ томъ и другомъ разѣ родительный субъекта: слово, относящееся къ этой молитвѣ, принято въ нее. Этимъ, какъ видимъ, указывается на извѣстное, къ евхаристическому дѣйствію относящееся, слово. Поэтому нельзя согласиться съ Неандеромъ, который подъ λόγος εὐχῆς разумѣетъ благодарственную молитву вообще, произносившуюся по примѣру и установленію Господа. Такое пониманіе не оправдывается ни текстомъ, ни установленіемъ евхаристіи, которое представляетъ больше, чѣмъ общую благодарственную молитву. Скорѣе можно разумѣть здѣсь съ Гарнакомъ и Гофлингомъ [1]) *установительныя слова* евхаристіи, которыя приняты были въ благодарственную молитву, на которыхъ послѣдняя утверждалась, какъ на основаніи, и только въ связи съ ними она становилась молитвою благословенія даровъ. Въ пользу этого говоритъ то, что самъ Іустинъ тотчасъ приводитъ слова установленія, [2]) какъ бы въ поясненіе того, что разумѣетъ онъ подъ εὐχης λόγος ὁ παρ᾽ αυτοῦ.

Такимъ образомъ благодарственная молитва, которая по Іустину составляла вторую и главнѣйшую часть евхаристической молитвы, по существенному содержанію, благодарственно вспоминала главныя событія искупленія и примыкала къ установленію и обѣтованію Господа, воспоминать которое самымъ дѣломъ Церковь не только уполномочена, но и обязана. Но само собою разумѣется, что установительныя слова не составляли рѣшительнаго и окончательнаго момента въ дѣлѣ освященія даровъ. а входили въ молитву въ качествѣ историческаго предположенія, какъ основаніе и ручательство за

---

[1]) Der christl. Gemeinde—Gottesd. S. 273.

[2]) *Гофлингъ* замѣчаетъ относительно цитуемыхъ Іустиномъ установительныхъ словъ, что онъ намѣренно поставилъ слова: сіе творите въ Мое воспоминаніе впереди словъ: сіе есть тѣло Мое, указывая тѣмъ, что воспоминаніе относится не къ вкушенію, а къ предшествующему акту.

успѣхъ молитвы Церкви: съ словами обѣтованія и установленія соединялось *прошеніе* Церкви *объ исполненіи обѣтованія* и *ниспосланіи Св. Духа на дары*, запечатлѣваемое *благословеніемъ*, какъ символомъ таинственнаго дѣйствія. Хотя этотъ послѣдній моментъ евхаристической молитвы (т. е. прошеніе о ниспосланіи Духа Св. и благословеніе) не упоминается въ Іустиповомъ извѣстіи, но принимая въ соображеніе, что молитва возсылалась между прочимъ и во имя Св. Духа, которому въ домостроительствѣ спасенія предоставлена исполнительная дѣятельность въ отношеніи къ обѣтованіямъ Господа, съ другой стороны, что благословеніе входило въ составъ вечери Господней, можно думать, что и эти моменты разумѣются у Іустина подъ широкимъ выраженіемъ: δὶ εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστεῖν. Какъ бы ни было впрочемъ, несомнѣнно во всякомъ случаѣ то, что Іустинъ говоритъ о *таинственномъ освященіи даровъ*. Ибо значеніе и дѣйствіе, какое онъ приписываетъ этой молитвѣ придаетъ ей вполнѣ достоинство освятительной молитвы. По его представленію хлѣбъ и вино чрезъ эту молитву не только выдѣляются для священнаго употребленія и назначаются для таинственнаго пріобщенія, но въ силу этой молитвы становятся дѣйствительною плотію и кровію воплотившагося Іисуса; значитъ до этой молитвы хлѣбъ и вино не больше, какъ простая обыкновенная пища (τροφη), между тѣмъ какъ τροφὴ δὶ εὐχῆς λόγου τοῦ παρ αὐτοῦ εὐχαριστηθεισα—тѣло и кровь Христа. Изъ этого само собою слѣдуетъ, что подъ δὶ εὐχῆς λόγου τοῦ παρ αὐτυ ευχαριστεῖν и ἄρτον καὶ ποτήριον τῆς εὐχαριστίας ποιεὶν нужно разумѣть не общее благодареніе, но особенный спеціальный моментъ, и, какъ подъ εὐλογεὶν и ’αγιάξειν у апостола, нужно разумѣть въ собственномъ смыслѣ *освятительную* или *совершительную* молитву [1]).

---

[1]) Такъ думаютъ Deyling, Ernesti, Rudelbach и Harnack. Послѣдній намекъ на эту молитву готовъ видѣть уже у Иг-

Относительно *формы* молитвы и *способа* ея произношенія у Іустина встрѣчаемъ лишь краткую замѣтку: о προεστως ευχας κ. τ. α. ὁση δυναμις αυτω αναπεμπει. Выраженіе ὁση δυναμις αυτω, по своей неопредѣленности, допускаетъ различные переводы и толкованія. Оно можетъ быть переводимо; «*сколько возможно громко*», или «*сколько возможно долго*», или наконецъ: «*сколько возможно горячо, усердно*». Въ послѣднемъ смыслѣ понимаетъ его *Бингамъ*, какъ защитникъ глубокой древности предписанныхъ образцовъ молитвъ, ссылаясь на одно мѣсто Григорія Назіанзина [1]); но такое позднее свидѣтельство ничего не доказываетъ относительно терминологіи Іустина и пониманіе Бингама можетъ быть принято не безъ ограниченія. *Августи*, допуская произношеніе молитвы свободное, независимое отъ образца, въ разсматриваемомъ выраженіи хочетъ видѣть указаніе на громкое произношеніе, произношеніе во всеуслышаніе, полнымъ и сильнымъ голосомъ, въ противоположность тихому произношенію. Но мы не знаемъ, чтобы какія нибудь молитвы при Іустинѣ произносились тихо; напротивъ изъ всего его разсказа можно заключать, что и предшествующія молитвы произносились въ

натія въ словахъ: ευχαριστιας και προσευχης απεχονται (Смирн. гл. VII). Подъ προσευχη, по его мнѣнію, въ данномъ контекстѣ нельзя разумѣть молитву вообще, но евхаристическую молитву, въ которой выражалась вѣра и ученіе церкви о существѣ евхаристіи, отвергаемыя еретиками докетами (S. 276). Но нужно замѣтить, что еретики не одной евхаристіи избѣгали, а и вообще молитвенныхъ или богослужебныхъ собраній и устрояли особыя собранія.

[1]) Origg. T. VI. *L.* XIII, c. v. § 5; Hoc enim non tantum ad inventionem verborum referri potest, sed ad ardorem quoque et intentionem animi precantis, quae non minus in praescriptis formulis, quam in immediate conceptis verbis locum habere potest. Такого мнѣнія Даніель Cod. liturg. p. 13.

услышаніе всего общества и слѣдовательно о противоположности какой нибудь здѣсь не можетъ быть и рѣчи. *Люфтъ* понимаетъ разсматриваемое выраженіе въ смыслѣ продолжительности, основываясь на контекстѣ. Принимая во вниманіе выраженіе относительно той же молитвы въ гл. 65: ευχαριστιαν επι πολυ ποιειται и выраженіе: οση δυναμις αινουντες въ гл. 13, [1]) а также богатое содержаніе этой молитвы, вкороткѣ изложенное Іустиномъ, и наконецъ множество молитвъ, которыми въ послѣдующей практикѣ обставленъ этотъ священнѣйшій актъ, Люфтъ заключаетъ свои соображенія: такъ какъ здѣсь читается много молитвъ и молятся изъ всей глубины духа, то оба момента могутъ быть выражены словами: «предстоятель молится, со всевозможною силою духа, отъ всей полноты и глубины сердца, столько сколько можетъ». Отрицая пониманіе даннаго выраженія въ смыслѣ громкаго произношенія, Люфтъ признаетъ, что молитва была во время Іустина дѣломъ свободы. Наконецъ, *Гарнакъ*, выходя изъ понятія о свободномъ произношеніи молитвы, думаетъ, что разсматриваемое выраженіе само по себѣ относится вовсе не къ формальной сторонѣ молитвы, оно могло быть употреблено и въ такомъ случаѣ, если бы молитва произносима была и не громко. Оно означаетъ, по его мнѣнію, субъективную способность молящагося, а съ тѣмъ вмѣстѣ свойство молитвы, зависящее отъ духовной силы субъекта, или лица молящагося. Предстоятель молился по мѣрѣ продуктивной силы духа, которая дана ему для молитвы—молился сколько могъ, по своимъ силамъ, pro viribus, pro facultate. Въ этомъ смыслѣ упо-

---

[1]) Іустинъ опровергаетъ здѣсь клевету, что христіане безбожники, и говоритъ, что они сколько могутъ различными и всевозможными способами призываютъ и прославляютъ Бога за всѣ Его благодѣянія.

требляетъ Іустинъ эту форму и въ другихъ мѣстахъ [1]). Несомнѣнно, что молитва соотвѣтствовала важности дѣйствія и исходила изъ глубины души и касалась всѣхъ благодѣяній Божіихъ, оказанныхъ человѣчеству; но не объ этомъ хочетъ сказать Іустинъ; такъ какъ это разумѣется само собою. Его уму, какъ и христіанамъ его времени и служителямъ ихъ, представлялось безмѣрно высокое достоинство, безпредѣльное величіе и неисчерпаемое богатство божественной благодати, сообщаемой въ евхаристическомъ дѣйствіи, которой не въ состояніи достойно прославить никакой человѣческій языкъ. Поэтому, предстоятель сколько бы и какъ горячо ни молился, все таки молитва его была посильною, но далеко не вполнѣ соотвѣтствовала святѣйшимъ и обильнѣйшимъ дарамъ Божіимъ: онъ молился сколько могъ, но не столько, сколько требовала высота и святость дѣла. Слѣдовательно, слова Іустина: *οση δυναμις αυτω»* выражаютъ полное благоговѣнія и смиренія отношеніе предстоятеля и христіанъ вообще къ этому акту, который въ позднѣйшихъ литургіяхъ является торжественнымъ литургическимъ обрядомъ. Понимаемые такъ слова Іустина напоминаютъ тотъ благоговѣйный страхъ, который перешелъ во всѣ образцы евхаристическихъ молитвъ и который въ освятительной молитвѣ Апостольскихъ постановленій выраженъ словами близкими къ словамъ Іустина: *ευχαριστουμεν σοι, θεε παντοκράτωρ, ουχ ὅσον ὀφείλομεν ἀλλ' ὅσον δυνάμεθα* [2]).

Мнѣнія *Люфта* и *Гарнака* относительно выраженія Іустина «*ὅση δύναμις αυτῷ*», взятыя вмѣстѣ, достаточно выясняютъ смыслъ его, хотя съ разныхъ сторонъ. Первый видитъ

---

[1]) Апол. 13 и 65 и Разгов. 70.

[2]) Мнѣніе Гарнака опирается на мнѣніи Грабе, Отто и Ернести; послѣдній отвергаетъ объясненіе Мураторія: per la sua parte, vel seconde che à lui appartiene,=pro sua parte, scilicet postquam populus stans preces fecerit. S. 276—8.

въ немъ указаніе на богатство содержанія евхаристической молитвы, другой—выраженіе субъективнаго взгляда и отношенія къ священному акту и молитвѣ, какъ предстоятеля, такъ и присутствующихъ христіанъ вообще. По нашему мнѣнію, только соединеніе этихъ односторонних мнѣній можетъ дать результатъ, который бы вполнѣ выражалъ многознаменательный смыслъ даннаго выраженія. Результатъ этотъ представляется намъ въ такомъ видѣ. Евхаристическая молитва въ литургической праккикѣ Іустина произносилась предстоятелемъ свободно; внутреннее и внѣшнее достоинство молитвы, сравнительная высота и глубина мысли и чувства, широта взгляда на все домостроительство человѣческаго спасенія, большая или меньшая подробность (ἐπὶ πολὺ) благодарственнаго исчисленія всѣхъ даровъ Божіихъ, сравнительная сила одушевленія, обусловливавшая сравнительную художественность построенія и произношенія,—все это зависѣло отъ личныхъ силъ и способностей молившагося предстоятеля; наконецъ не смотря на его способности, не смотря на его усилія вознести молитву вполнѣ достойную неисчислимыхъ благодѣяній Божіихъ, молитва эта была лишь посильною молитвою, которую ни самъ предстоятель, ни народъ не считалъ вполнѣ достойною благодарностью Богу за все то, что сдѣлалъ Онъ для грѣшнаго человѣчества. Таковъ по нашему разумѣнію смыслъ Іустинова выраженія: ὁ προεστὼς εὐχάς... ὅση δύναμις αὐτῷ ἀναπέμπει.

Признавая, что молитва евхаристическая въ Іустиново время *была дѣломъ свободы*, мы не хотимъ сказать этимъ, будто она была *произвольною* молитвою. Свобода простиралась лишь на *форму* молитвы, *содержаніе* же молитвы было опредѣлено, такъ что предстоятель молился не о томъ, о чемъ хотѣлъ, а о чемъ долженъ былъ, хотя молился столько и такъ какъ и сколько могъ [1]). Такъ какъ евхаристія, благодаря

[1]) Поэтому ошибаются какъ тѣ, которые допускаютъ

установленію Господа, при всѣхъ обстоятельствахъ и во всѣхъ мѣстахъ остается актомъ всегда себѣ равнымъ, то естественно, что евхаристическое богослужен.е скорѣе и легче, чѣмъ всѣ другіе литургическіе акты, получило болѣе прочную форму, опредѣленный и постоянный типъ, который хотя и допускалъ еще свободную производительность предстоятеля, въ сущности однако былъ одинъ и тотъ же во всѣхъ обществахъ. Это предположеніе оправдывается исторически послѣдующею литургическою практикою. Поэтому евхаристія должна быть разсматриваема, какъ историческое зерно, изъ котораго развивался и образовался цѣльный образъ христіанскаго богослуженія, совершающагося предъ нашими глазами.

Послѣ евхаристическаго благословенія, на которое народъ изъявлялъ свое согласіе словомъ: аминь, происходило *раздаяніе* даровъ (διάδοσις) и *пріобщеніе* (μετάληψις). «Послѣ благодаренія предстоятеля и возглашенія всего народа,—говоритъ Іустинъ—такъ называемые у насъ діаконы даютъ каждому изъ присутствующихъ пріобщаться хлѣба, надъ которымъ совершено благодареніе, и вина, и воды и относятъ къ тѣмъ, которые отсутствуютъ». Точно такъ же и въ другомъ мѣстѣ говоритъ объ этомъ актѣ непосредственно вслѣдъ за возглашеніемъ народа»: и бываетъ раздаяніе каждому и пріобщеніе даровъ, а къ небывшимъ они отсылаются чрезъ діаконовъ». Въ этомъ актѣ евхаристія, равно и все богослуженіе,

---

апостольское происхожденіе литургическихъ формулъ молитвы, такъ и тѣ, которые вносятъ въ древне-церковную литургическую прадтику неограниченную свободу или произволъ; тѣ и другіе должны задуматься надъ выраженіями Іустина, указывающими на свободу, но въ то же время излагающими содержаніе молитвы, сходное съ содержаніемъ настоящихъ молитвъ.

достигало своей вершины, своего настоящаго назначенія и цѣли, къ которой направлялось оно съ самаго начала.

Раздаяніе даровъ происходило чрезъ діаконовъ [1]). О самомъ *способѣ* раздаянія можно составить такое представленіе. На κλάσις τοῦ ἄρτου прямого указанія у Іустина нѣтъ, хотя его можно предполагать, принимая въ расчетъ свидѣтельство Игнатія о его употребленіи, и можетъ быть выраженіе μεταλαβεῖν ἀπὸ τοῦ ἄρτου указываетъ на него, какъ справедливо замѣчаетъ *Гарнакъ*. Напротивъ ясно говорится, что всѣмъ присутствующимъ преподавались какъ хлѣбъ, такъ и вино и вода; послѣднія преподавились ли отдѣльно одно отъ другаго, или же вмѣстѣ изъ одной чаши—не говорится, хотя вѣроятнѣе ппслѣднее и если Іустинъ раздѣляетъ вино и воду, то этимъ хочетъ сказать только, что употребленіе воды считалось существенно необходимымъ. Что касается хлѣба, то онъ раздаваемъ былъ въ руки, какъ можно заключить, согласно съ *Гарнакомъ* изъ различія διάδοσις и μετάληψις [2]). Гарнакъ думаетъ даже, что раздаяніе сопровождалось словами: σῶμα Χριστοῦ, и αἷμα Χριστοῦ, ποτήριον ζωῆς—на что́ принимающіе отвѣчали: ἀμήν, исповѣдуя этимъ свою вѣру въ таинственные дары. Формула эта дѣйствительно скоро упоминается въ послѣдующей литургической практикѣ, но Іустинъ не говоритъ о ней. Замѣчательно, что не только всѣ присутствующіе при богослуженіи пріобщались Св. даровъ, но и

---

[1]) Діаконы, по словамъ Іустина, даютъ каждому изъ присутствующихъ пріобщаться хлѣба, вина и воды, и относятъ на домъ отсутствующимъ.

[2]) Der christl. Gottesd. S. 281. Въ этихъ выраженіяхъ и *Августи* видитъ указаніе на χειρολῆψια въ противоположность позднѣйшему στομαλῆψια. Denkw. B. VIII. S. 247.

отсутствующимъ членамъ, если это зависѣло не отъ ихъ вины, посылались св. дары чрезъ діаконовъ [1]). Но несправедливо было бы заключать изъ этого обычая, будто церковь уже во времена Іустина освящала дары не для пріобщенія только, но и для другихъ цѣлей, напр, для храненія, для поклоненія имъ, какъ дѣлаютъ сторонники римскаго церковнаго ученія [2]). Апологія Іустина не представляетъ никакого намека на подобное употребленіе даровъ; свидѣтельство Іустина показываетъ только, что церковь разсматриваемаго времени и на отсутствующихъ членовъ своихъ смотрѣла, какъ на духовно-участвующихъ въ богослуженіи, а потому и имъ посылала остатки священныхъ даровъ, чтобы не лишить ихъ таинственнаго благодатнаго освященія, въ которомъ они особенно нуждались. Основаніе этого обычая заключается единственно въ идеѣ общества, которою древняя церковь проникалась и одушевлялась во всей своей жизнедѣятельности, и которая свое конкретное выраженіе, свою таинственную печать находило въ пріобщеніи евхаристіи. Древняя церковь не знала частнаго освященія даровъ безъ пріобщенія, равно какъ частнаго пріобщенія съ частнымъ освященіемъ. Ни тайная месса, ни позднѣйшій способъ пріобщенія больныхъ ей не были извѣстны. Общественный характеръ евхаристіи строго выдерживался: твердо держась установленія и правильнаго значенія евхаристіи Церковь совершала ее только среди общества, предъ глазами и вслухъ всѣхъ его членовъ и для пріобщенія ихъ; отсутствующимъ по болѣзни и другимъ независящимъ отъ нихъ причинамъ удѣляла отъ общей трапезы Господней [3]).

---

[1]) Въ литургіи Апостольскихъ Постановленій за отсутствующихъ полагается молитва послѣ освященія даровъ. Даже чужестранцамъ въ знакъ общенія и мира посылались освященные дары, какъ видно изъ письма Иринея къ Виктору Римскому (Евс, h. e. V., 24. § 5.

[2]) Напр. *Ренодотъ*.

[3]) Ср. Harnack. S. 282. и Neander, Kirch: Gesch. I, 2. S. 390.

За раздаяніемъ и пріобщеніемъ даровъ слѣдовали *добровольныя пожертвованія* въ пользу вдовъ и сиротъ, въ пользу нуждающихся по болѣзни или по другой причинѣ, въ пользу находящихся въ темницѣ, въ пользу странниковъ, вообще въ пользу находящихся въ нуждѣ. Обычай этотъ, приуроченный къ концу евхаристическаго богослуженія, имѣетъ знаменательный смыслъ: пріобщеніе благодатныхъ даровъ находитъ достойное заключеніе въ дѣлахъ любви, совершаемыхъ отъ полноты благодарнаго сердца. Происхожденіе этого обычая объясняется тѣмъ, что агапы, послѣ того какъ въ началѣ втораго вѣка отдѣлены отъ евхарастіи, совершались по окончаніи послѣдней; а такъ какъ Іустинъ объ агапахъ уже не упоминаетъ вовсе, то сборъ въ пользу бѣдныхъ, по всей вѣроятности, и занялъ ихъ мѣсто [1]). *Гарнакъ* сомнѣвается. чтобы сборъ этотъ составлялъ заключительный актъ богослуженія, вопреки *Неандеру*, хотя самъ находитъ это весьма естественнымъ, и скорѣе готовъ полагать его въ началѣ богослуженія на томъ единственно основаніи, что рѣчь Іустина объ этомъ обычаѣ не связана грамматически съ предъидущею рѣчью (напр. словами εἶτα или ἔπειτα), какъ это дѣлаетъ Іустинъ въ предшествующемъ разсказѣ, гдѣ держится послѣдовательности актовъ богослуженія [2]). Но онъ забываетъ, что сборъ пожертвованій

---

[1]) Совершались ли агапы во время Іустина въ обществахъ, которыя онъ имѣлъ въ виду—на этотъ счетъ нельзя рѣшительно сказать ни да, ни нѣтъ. Неандеръ сомнѣвается. чтобы онѣ совершались на томъ основаніи, что Істинъ не упоминаетъ объ нихъ, Гарнакъ считаетъ не совсѣмъ послѣдовательнымъ это сомнѣніе, находя намекъ на нихъ въ 13 и 67 гл. Но во всякомъ слѣчаѣ несомнѣнно, что они не стояли уже въ связи съ богослуженіемъ. Ихъ замѣнилъ именно сборъ для бѣдныхъ. Если же Августи (B. VIII S. 322) хочетъ видѣть въ этомъ сборѣ именно вечерю любви, то упускаетъ изъ виду прибавку, что собранное должно храниться у епископа.

[2]) S. 256—8.

не есть богослужебный актъ въ строгомъ смыслѣ и такимъ не считалъ его, конечно, и Іустинъ: онъ происходилъ по окончаніи богослуженія, но не входилъ въ его составъ, какъ обыкновенный житейскій актъ; потому-то Іустинъ и не ставитъ его въ непосредственную связь съ священными актами. Между раздаяніемъ даровъ и сборомъ пожертвованій преподавалось, нужно полагать, благословеніе народу, которое и заканчивало богослуженіе, хотя Іустинъ и не упоминаетъ объ немъ; сборъ же только примыкалъ къ богослуженію, какъ дополненіе къ святому дѣлу.

Иринеи принадлежитъ столько же восточной, сколько и западной церкви, союзъ которыхъ онъ старался сохранить и упрочить. Это даетъ его сочиненіямъ особенную цѣну. Они суть документы христіанскаго преданія, какъ жило оно въ апостольскихъ обществахъ Малой Азіи. Ибо въ лонѣ ихъ, быть можетъ, въ то самое время, какъ Іустинъ писалъ свою Апологію, онъ родился и выросъ и получилъ христіанское образованіе подъ руководствомъ дѣйствовавшихъ тамъ апостольскихъ учениковъ.

Относительно христіанскаго богослуженія у Иринея мало находимъ свѣдѣній; но немногія литургическія замѣчанія его имѣютъ большое значеніе для насъ отчасти потому, что представляютъ голосъ свидѣтеля, жившаго во второй половинѣ 2-го вѣка, слѣдовательно, даютъ понятіе о продолженіи богослуженія, описываемаго Іустиномъ, отчасти потому, что онѣ не только подтверждаютъ выводы, сдѣланные нами на основаніи изсвѣстій Іустина, но въ частностяхъ болѣе уясняютъ и восполняютъ ихъ.

Литургическія свѣдѣнія, встрѣчаемыя у Иринея, вращаются около главнаго акта богослуженія, *евхаристіи*. Подобно Іустину, Ириней разсматриваетъ евхаристическое богослуже-

ніе какъ высшее, общее и торжественное выраженіе полной сердечной преданности христіанъ къ Богу, съ какою послѣдніе сами наслаждаются всѣмъ, что имѣютъ и удѣляютъ нуждающимся братьямъ [1]).

Въ этомъ смыслѣ и евхаристія есть новозавѣтная жертва, которую церковь, принявши отъ апостоловъ, приноситъ Богу во всемъ мірѣ [2]). Но эту новозавѣтную жертву составляютъ не дары сами по себѣ, а лишь въ связи съ чувствомъ благодарности къ Богу, съ мыслію чистою, съ вѣрою нелицемѣрною, съ надеждою непоколебимою, съ любовію пламенною, и въ этомъ-то смыслѣ евхаристія есть единственная чистая жертва, которую приноситъ одна церковь [3]). Еще яснѣе характеръ евхаристіи, какъ жертвы, представляется, когда св, отецъ сопоставляетъ ее съ ветхозавѣтною жертвою. Ириней говоритъ, что Господь, согласно съ пророчествомъ Малахіи, установилъ новую жертву (νέαν προσφορὰν) въ новомъ завѣтѣ, но что она совершенно отлична отъ ветхозавѣтной іудейской: христіане дѣйствуютъ при ея приношеніи какъ πνευματικῶς λειτουργοῦντες τῆς σοφίας υἱοὶ, самое приношеніе хлѣба и вина совершая не по закону, а по духу; ихъ жертву составляютъ молитвы святыхъ (Апок. 5, 7.), жертва хваленія—плодъ устъ (Евр, XIII, 15), такъ что προσφορὰ τῆς εὐχαριστίας—не σαρκικη αλλα πνευματικὴ [4]).

Относительно совершенія евхаристіи и порядка дѣйствій, входившихъ въ составъ ея, у Иринея, при полномъ согласіи

---

[1]) Adv. haer. IV, 17 и 18.

[2]) Cap. 13, § 5: nova novi testamenti oblatio, quam ecclesia ab apostolis accipiens in universo mundo offert Deo.

[3]) Cap. 18. § 14.

[4]) Отрывокъ изд. Пфафомъ.

съ Іустиномъ, находимъ нѣкоторыя подробности, которыя у Іустина только предполагаются.

Приведемъ въ подлинномъ текстѣ главныя мѣста, въ которыхъ предстаетъ предъ нами какъ характеръ евхаристіи такъ и образъ ея совершенія. Въ IV книгѣ противъ ересей 18 § 4 Ириней пишетъ: oportet enim nos oblationom Deo facere et in omnibus gratos inveniri fabricatori Deo, in sententia pura, et fide sine hipocrisi, in spe firma, in dilectione ferventi: primitias earum, quae sunt ejus, creaturarum offerentes. Et hanc oblationem ecclesia sola puram offert fabricatori, offerens ei cum gratiarum actione ex creatura ejus. Въ поцитованномъ уже мѣстѣ отрывка говорится еще подробнѣе и яснѣе: προσφέρομεν γάρ τῷ Θεῷ τόν ἄρτον καὶ τὸ ποτήριον της εὐλογίας εὐχαριστοῦντες αὐτῷ, ὅτι τῇ γῇ ἐκέλευσε ἐκφυσαι τούς καρπούς τούτους εἰς τροφήν ἡμετέραν, καὶ ἐνταῦθα τὴν προσφορᾶν τελέσαντες ἐκκαλοῦμεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὅπως ἀποφήνῃ τὴν θυσίαν ταύτην καὶ τόν ἄρτον σῶμα τοῦ Χριστοῦ καὶ τὸ ποτήριον τὸ αἷμα τητ Χριστοῦ, ἵνα οἱ μεταλαβόντες τούτων τῶν ἀντιτυπων τῆς ἀφέσεως τῶν ἁμαρτιῶν καὶ τῆς ζωής αἰωνίου τύχωσιν. Οἱ οὖν τάυτας τάς προσφορὰς εν τῇ ἀναμνήσει, τοῦ κυρίου ἄγοντες οὐ τοῖς τῶν Ἰουδαίων δόγμασι προσέρχονται ἀλλὰ πνευματικῶς λειτουργοῦτες τῆς σοφιας υἱοὶ κληθήσονται

Анализируя приведенныя мѣста, мы можемъ составить такое представленіе объ образѣ совершенія евхаристіи во время Иринея.

Первый актъ евхаристіи составляетъ *приношеніе даровъ* со стороны членовъ общества. Этотъ актъ безъ сомнѣнія выражаетъ Ириней словами: oportet nos oblationem Deo facere.... primitias earum, quae sunt ejus, creaturarum offerentes. Подъ primitiae, согласно съ Гарнакомъ и Гёфлингомъ, нужно разумѣть хлѣбъ и вино, какъ представители всѣхъ даровъ творенія. Но принося эти дары, христіане дѣйствуютъ не какъ

рабы, подобно іудеямъ, но какъ свободные, какъ сыны мудрости [1]).

Поэтому приношеніе хлѣба и вина членами общества есть только внѣшнее символическое представленіе ихъ внутренней сердечной преданности, искренности и простоты [2]) вѣры, любви, упованія [3]), которыя находятъ свое ближайшее и непосредственное выраженіе въ евхаристической молитвѣ, съ которою церковь, въ лицѣ своихъ служителей, приноситъ хлѣбъ и вино Богу Отцу и Творцу чрезъ Іисуса Христа [4]).

Евхаристическая молитва, какъ и все священнодѣйствіе евхаристіи, по извѣстію Иринея, (какъ и Іустина) представляетъ *двѣ части*: это-*общая хвалебно-благодарственная* молитва и спеціальная *совершительная* или *освятительная* молитва. На эту двойственность указываютъ слова: offerimus enim ei, non quasi indigenti, sed *cratias agentes* dominationi ejus et *santcificantes* creaturam. Двойственность эта еще яснѣе даетъ себя замѣтить въ приведенномъ выше мѣстѣ втораго отрывка, гдѣ опредѣленно указывается содержаніе той и другой части, въ особенности содержаніе послѣдняго момента, о которомъ Іустинъ не упоминаетъ: προσφέρομεν τῷ θεῷ τὸν ἄρτον καὶ τὸ ποτηριον τῆς εὐλογίας εὐχαριστοῦτες αὐτῶ.... καὶ ενταῦθα τὴν προσφορὰν τελέσαντες ἐκκαλοῦμεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.....

---

[1]) Cap. 18. § 2: non genus oblationum reprobatum est... sed species immutata est tantum, quippe quum jam non a servis sed a liberis offeratur...., uti et per oblationes ostendatur indicium libertatis.—Οἱ ταύτας προσφορὰς.... αγοντες οὐ τοὶς τῶν Ἰονδάιων δογμασι προσερχονται ἀλλὰ πνευματικῶς λειτοφργοῦντες τῆς σοφίας υἱοὶ κληθήσονται (См выше).

[2]) Cum simplicitate ecclesia offert. Cap. 18 § 4.

[3]) In sententia pura et fide sine hipocrisi, in spe firma, in dilectione ferventi. (См, выше(.

[4]). Quoniam ergo nomen Filii proprium Patris est, et in. Deo omnipotente per Iesum Christum offert ecclesia. Cap, 17 § 6.

Выраженіе: τὴν προσφορὰν τελέσαντες по справедливости обращаетъ на себя вниманіе ученыхъ; оно служитъ и связующимъ и въ тоже время раздѣляющимъ приготовительную часть молитвы отъ самой главной совершительной. Причастіе аориста «τελέσαντες» выражаетъ дѣйствіе совершившееся (т. е. приготовленіе и принесеніе даровъ съ благодареніемъ Богу для освященія) но еще не оконченное (такъ какъ самое освященіе еще не совершено, а имѣетъ совершиться [1]). Евхаристистичкая молитва и весь актъ евхаристіи такимъ образомъ распадаются на двѣ части.

Первая часть евхаристическаго акта состоитъ *въ приношеніи хлѣба и вина*, которые еще не суть тѣло и кровь Христовы, но primitiae creaturarum, которыя отъ лица общества приносятся *предстоятелемъ* [2]) *Богу съ благодареніемъ* [3]). *Содержаніе* этой благодарственной молитвы относится преимущественно къ творческой и промыслительной дѣятельности, на что указываютъ слова: εὐχαριστοῦντες αὐτῷ ὅτι τῇ γῇ ἐκέλευσε ἐκφύσαι τοὺς καρποὺς τούτους εἰς τροφὴν ημετέραν.... А что это благодареніе не ограничивается только дарами творенія, но обнимаетъ и благодагные дары искупленія,—это разумѣется

---

[1]) *Гарнакъ* вопреки *Роте* выраженіе τελεσαντες понимаетъ въ смыслѣ настоящаго времени и хаходитъ болѣе близкимъ къ тексту переводъ: oblationem finientes или perficientes, а не finita oblatione или post finitum sacrificium, какъ переводитъ Роте.

[2]) Adv. haeres. IV, 17 и 18. Выраженіе «primitiae» указываетъ на выборъ лучшаго для евхаристіи.

[3]) Προσφερομεν τῷ θεῷ τὸν ἄρτον καὶ τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας εὐχαριστοῦντες αὐτῷ. Pfaff справедливо замѣчаетъ, что здѣсь Ириней разумѣетъ священническое приношеніе, а не приношеніе мірянъ, хотя Ириней, какъ и Іустинъ трактуетъ евхаристію, какъ приношеніе общества христіанъ, такъ какъ «omnes justi sacerdotalem habent ordinem». Adv. haer. IV, c. 8. § 3.

само собою и на это безъ сомнѣнія указываетъ послѣднее замѣчаніе, что это приношеніе дѣлается ἐν τῇ ἀναμνήσει τοῦ Κυρίου. Если припомнить, что Іустинъ связываетъ ἀνάμνησις съ вочеловѣченіемъ и смертію Христа, то несомнѣннымъ становится, что личность Христа и Его дѣло были предметомъ благодаренія [1]), хотя въ данномъ случаѣ Иринеѣ вѣроятно имѣетъ въ виду положительное повелѣніе Спасителя: сіе творите въ Мое воспоминаніе.

Но приношеніе и благодареніе сами по себѣ не были конечно цѣлію евхаристическаго акта. Они служили скорѣе приготовительнымъ средствомъ къ настоящей цѣли евхаристическаго богослуженія—къ принятію отъ Творца и подателя всякихъ благъ подъ видомъ хлѣба и вина тѣла и крови Христовой, безъ чего невозможно участіе въ плодахъ искупленія и въ истинной жизни, обитающей во Христѣ. Церковь приноситъ жертву благодаренія, равно какъ и дары, не съ тѣмъ, чтобы дать Богу что нибудь (Deo non quasi indigenti) но чтобы показать свою нужду и воспріемлемость, засвидѣтельствовать торжественно полноту и глубину чувствъ, съ которыми она готова принять новый и высшій даръ, какъ завершеніе неисчислимыхъ Его благодѣяній, о которыхъ она не можетъ не вспомнить съ благодарностію, принимая настоящій даръ, который Богъ обѣщалъ ей и готовъ дать, какъ всегда, если она съ благодарностію принимаетъ даръ низшій. Потому-то она, вспомнивъ благодарственно обѣтованіе и установленіе Христово, на основаніи его переходитъ къ *прошенію о его исполненіи*: это вторая половина евхаристической молитвы, *совершительная* или *освятительная*.

---

[1]) Не слѣдуетъ забывать также, что животные и старцы въ тайнодѣйствіи Іоанна въ своей пѣсни говорятъ, что Агнецъ достоинъ снять печати съ книги судебъ будущихъ потому именно, что Онъ былъ заклапъ и своею кровію искупилъ человѣчество, и содѣлалъ всѣхъ Царями и священниками.

Актъ освященія даровъ Ириней представляетъ намъ яснѣе, чѣмъ Іустинъ. Если мы соединимъ относящіяся къ этому акту выраженія — мы получимъ довольно полное и опредѣленное представленіе о немъ. Въ одномъ мѣстѣ сочиненія противъ ересей говорится: quando ergo et mixtus calix et factus panis (дѣйствительный, естественный хлѣбъ) *percipit verbum Dei* (ἐπιδέξεται τὸν λόγον τοῦ θεοῦ) et fit eucharistia sangvinis et corporis Christi etc., и потомъ: quae.... *percipientia Verbum Dei* (προσλαμβανομένα τὸν λόγον τοῦ θεοῦ) evcharistia fiunt, quod est corpus et sanguis Christi [1]). Въ другомъ мѣстѣ это дѣйствіе приписывается призыванію Бога: quemadmodum enim qui est a terra panis, *percipiens invocationem Dei* (προσλάμβανομενος τὴν ἔκκλησιν τοῦ θεοῦ) jam non communis panis est, sed eucharistia etc [2]). Въ вышеприведенномъ мѣстѣ призываніе относится къ Духу Святому: ἐκκαλοῦμεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὅπως ἀποφήνῃ τὴν θυσίαν ταύτην καὶ τὸν ἄρτον σῶμα τοῦ Χριστοῦ καὶ τό ποτήριον τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ κτλ.

Соображая въ приведенныхъ мѣстахъ повидимому противорѣчивыя выраженія Иринея, мы приходимъ къ заключенію, что въ составъ молитвеннаго освященія даровъ входило съ одной стороны λόγος θεοῦ или verbum Dei, съ другой ἔκκλησις τοῦ θεοῦ или του πνεῦματος ἁγίου. Примиреніе кажущагося разногласія не предсгавляетъ никакой трудности, если какъ справедливо замѣчаютъ *Тиршъ* и *Гарнакъ*, подъ λογος или verbum Dei будемъ разумѣть не вѣчное и личное Слово, а откровенное, преданное слово Божіе. Такимъ словомъ могло быть не иное что, какъ *слова установленія*, на которыя церковь ссылается, какъ на основаніе своего дѣйствія. Это само собою слѣдуетъ изъ существа дѣла: на это указываютъ слова: τὰσ προσφορὰς ἐν τῇ ἀναμνήσει τοῦ κυρίου, ближайшимъ образомъ

[1]) Adv. haer. V, 2. § 3.
[2]) Ibid. IV, 28. § 5.

относящіяся, конечно, къ самому установленію; наконецъ въ этомъ окончательно утверждаетъ насъ и самъ Иринеи, когда въ разсматриваемыхъ же мѣстахъ его писаній неоднократно и ясно ссылается на установленіе Господа [1]). Но актъ освященія не ограничивается установительными словами; иначе говоря: измѣненіе хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христову происходитъ не единственно и исключительно вслѣдствіе произнесенія этихъ словъ, какъ несправедливо понимаетъ Иринея Мэлеръ [2]). Съ словами установленія соединяется ἔκκλησις, которому приписываетъ Ириней такое же дѣйствіе, какъ и Слову Божію. Только оба эти момента объективный и субъективный — λόγος θεοῦ и ἔκκλησις церкви, взятые вмѣстѣ и нераздѣльно, составляютъ одинъ цѣльный, имѣющій рѣшительное значеніе, совершительный актъ, въ силу котораго дары получаютъ полное освященіе, становятся дѣйствительнымъ тѣломъ и кровію Христовою. Чтоже касается содержанія послѣдней части молитвы или ἔκκλησις, то оно состояло въ прошеніи, обращенномъ къ Богу Отцу, о ниспосланіи Св. Духа, на что и указываютъ безъ сомнѣнія два различныя выраженія: ἔκκλησις θεοῦ и ἐκκαλοῦμεν τὸ πνεῦμα ἅγιον, какъ понимаетъ ихъ и Гарнакъ [3]). Замѣчательно согласіе въ этомъ пунктѣ между Иринеемъ и Іустиномъ: что послѣдній выразилъ словами «λογος ευχῆς ο παρ αὐτοῦ» то первый раздѣльно представилъ въ словахъ «λόγος θεοῦ и ἔκκλησις τοῦ θεοῦ. По тому и другому главнѣйшую часть евхаристической молитвы составляли нераз-

---

[1]) IV, 17. § 5; 18. §. 1.; V, 2. §. 2. Въ IV, 18. §. 4 говорится объ іудеяхъ: non enim receperunt verbum per quod offertur Deo—разумѣется, по мнѣнію Гарнака, слово обѣтованія; а по мнѣнію Pfaffa omnipotens Dei virtus. Der christl. Gemeinde—gottesd. S. 293 Anm. 2. Первое кажется ближе къ правдѣ.

[2]) Patrol, S. 390.

[3]) S. 295.

дѣльно установительныя слова, какъ историческое основаніе и ручательство за истинность и дѣйствительность евхаристическаго таинственнаго дѣйствія, и прошеніе церкви о ниспосланіи Св. Духа, который бы совершилъ это дѣйствіе, т. е. сдѣлалъ хлѣбъ истиннымъ тѣломъ, вино истинною кровію Христа. Безъ первыхъ церковь не имѣла бы права совершать евхаристію въ смыслѣ таинства, и совершеніе ея было бы неправильно de jure [1]), безъ послѣдняго у ней не было бы силы къ ея совершенію и евхаристія была бы несостоятельною de facto и не имѣла бы значенія таинства [2]). Фактическимъ выраженіемъ исполненія и осуществленія слова Божія съ одной стороны и молитвы церкви съ другой,—выраженіемъ таинственнаго дѣйствія призываемаго отъ Отца чрезъ Іисуса Христа Духа Св. служило благословеніе предстоятеля — на что указываетъ выраженіе «ποτήριον της εὐλόγιας».

Спрашивается: въ чемъ же состоитъ сущность дѣйствія Духа Божія на евхаристическіе дары, по Иринею? Становятся ли они тѣломъ и кровію Христовою субстанціально, сами по себѣ, или же таковыми являются они для принимающихъ, и послѣ освященія имѣютъ ли они значеніе жертвы? Ставимъ эти вопросы не потому, чтобы они съ логическою необходимостію вытекали изъ существа дѣла, а потому, что они возбуждаются учеными по поводу нѣкоторыхъ выраженій Иринея и, за отсутствіемъ опредѣленныхъ и точныхъ данныхъ на этотъ счетъ, рѣшаются съ помощію соображеній, отзывающихся со-

---

1) Что слова обѣтованія имѣли силу закона въ отношеніи къ евхаристіи и что на нихъ утверждалось право церкви—совершать ее, — это доказываютъ постоянныя ссылки на нихъ отцевъ церкви въ оправданіе евхаристіи.

2) Не имѣя права совершать евхаристію, она не имѣла-бы права призывать Духа Св. для этого дѣйствія, а безъ Духа Св. который дѣйствуетъ неиначе, какъ на основаніи обѣтованій, для нея невозможно было бы освященіе.

фистикою. Не можемъ не замѣтить прежде всего, что поставлѣнные вопросы—порожденіе позднѣйшей схоластической мысли, и Иринеи, трактуя о евхаристіи, не задавался подобнаго рода вопросами, его воззрѣніе простое и непосредственное, а потому, чтобы правильно его понять, ученый читатель долженъ стать на его точку зрѣнія, смотрѣть на дѣло его глазами, а не подкладывать подъ его текстъ свои діалектическія тонкости. Несоблюденіе этого условія бываетъ причиною того, что ученые спорятъ не изъ за смысла даннаго мѣста писателя, а изъ за сторонніхъ мнѣній, личныхъ или конфессіональныхъ.

Ученый Мэлеръ допускаетъ пресуществленіе субстанцій (Varwandlung der Substanzen) хлѣба и вина и признаетъ, что послѣ пресуществленія уже не хлѣбъ и вино, а тѣло и кровь Самаго вочеловѣчившагося Сына Божія становятся высочайшимъ предметомъ жертвы [1]). *Гарнакъ* вопреки ему говоритъ, что объ этомъ нѣтъ ни слова у Иринея, что по Иринею хлѣбъ и вино, когда надъ ними произносится ἔκκλησις, не суть болѣе обыкновенный хлѣбъ и обыкновенное вино, но тѣло и кровь Христа, и притомъ для цѣли вкушенія, а не новой жертвы. Это послѣднее положеніе развиваетъ онъ слѣдующимъ образомъ. Съ εκκλησις приношеніе оканчивается, послѣ того, какъ въ немъ изъ благодаренія оно переходитъ, на основаніи обѣтованія, въ прошеніе, достигая въ послѣднемъ своей истинной вершины [2]). Ибо высшаго общество не въ состояніи принести

---

[1]) Patrol. S. 390.

[2]) Der christl. Gemeinde-Gottesd. S. 295. Гарнакъ правъ, конечно, когда говоритъ, что о пресуществленіи у Иринея нѣтъ рѣчи, такъ какъ слово «пресуществленіе» техническое выраженіе позднѣйшей богословской мысли; но нельзя сказать, что бы не правъ былъ и Мэлеръ, такъ какъ ученіе Иринея въ сущности такое же, какое выражается словомъ «пресуществленіе». Впрочемъ, пока Гарнакъ остается при простомъ толкованіи текста Иринея, смыслъ выходитъ одинъ и тотъ же, т. е. что послѣ произнесенія установительныхъ словъ и призы-

Богу, кромѣ покорнаго и воспріимчиваго въ вѣрѣ сердца, кромѣ той, столь мало познанной и столь много поносимой чистой евангельской вѣры, которая ничего не видитъ и не замѣчаетъ, но которая твердо стоитъ въ обѣтованіи Божіемъ, и безъ которой церковь въ сущности не можетъ совершать никакой евхаристіи; ибо какъ при освященіи, такъ и при вкушеніи евхаристическихъ даровъ, она (т. е. вѣра) въ особенности должна показать свое существо и свою силу. Почему, послѣ освященія общество не можетъ болѣе давать, жертвовать, а только принимать и думать, что оно достойно принимаетъ. Ибо Богъ, Которому Одному свойственно давать, хочетъ дать ему теперь высшій даръ свой.

Въ этомъ смыслѣ понимаетъ онъ и содержаніе ἔκκλησις: ἐκκαλοῦμεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὅπως ἀποφήνῃ τὴν θυσίαν ταύτην καὶ τὸν ἄρτον σῶμα τοῦ Χριστοῦ, καὶ τὸ ποτήριον τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ, ἵνα οἱ μεταλαβόντες τούτων τῶν ἀντιτύπων τῆς ἀφέσεως τῶν ἁμαρτιῶν καὶ τῆς ζωῆς αἰωνίου τύχωσιν [1]). Призываніе слѣдовательно — говоритъ Гарнакъ — относится какъ къ даромъ, такъ и къ принимающимъ ихъ, такъ что между освященіемъ и вкушеніемъ посредствуетъ не вторичное приношеніе ихъ, а только прошеніе объ освященіи принимающихъ къ благословенному вкушенію. Освященіе не имѣетъ другой цѣли, кромѣ вкушенія даровъ: ἵνα οἱ μεταλαβόντες ктл., о каковыхъ словахъ уже Пфафъ замѣтилъ, что они показываютъ: ἐπικλησίν sancti-

---

ванія Св. Духа хлѣбъ становится тѣломъ и вино кровію, но какъ скоро онъ становится на полемическую почву и начинаетъ объяснять сущность этого таинственнаго акта съ тѣмъ, чтобы отвергнуть мнѣніе о пресуществленіи, то ясно, что онъ становится на конфессіональную точку зрѣнія, на которой стоитъ и его противникъ.

[1]) Гарнакъ цитуетъ слова призыванія изъ литургіи Апостольскихъ Постановленій, которыя почти буквально повторяютъ Иринея. Кн. VIII, 12.

ficationem tum symbolorum externorum, tum accipientium respicere. То и другое заключаетъ въ себѣ и ἀποφαίνειν. Ибо литургически выраженный смыслъ этого слова которое въ литургіяхъ употребляется какъ синонимъ съ ἀναδειχνύειν, τελειοῦν ποιεῖν [1]), обнимаетъ какъ открыть, показывать, такъ и производить, совершать. Церковь призываетъ Св. Духа для того, чтобы Онъ хлѣбъ и вино показалъ вкушающимъ какъ тѣло и кровь Христа, впрочемъ не субъективно только, но такъ, что дары Онъ дѣлаетъ и дѣйствительно тѣмъ, что они должны значить, тѣломъ и кровію Христа: послѣднее однако дѣлаетъ Онъ не чрезъ пресуществленіе ихъ, о которомъ Ириней ничего не знаетъ, но чрезъ ἑνωσις δύο πραγμάτων, ἐπιγίου τε καὶ οὐρανίου, хлѣба и вина съ тѣломъ и кровію Христовою [2]). Слѣдовательно въ ἀποφαίνειν, какъ справедливо говоритъ Гёфлинъ, заключается понятіе воздѣйствія Св. Духа не только на субстанціи хлѣба и вина, но и на вѣру и на духъ пріемлющихъ. Сообразно съ этимъ и ἐκκλησις содержитъ рядомъ съ прошеніемъ объ освященіи даровъ чрезъ исполненіе сакраментальнаго обѣтованія о нихъ, прошеніе объ освященіи пріемлющихъ въ вѣрѣ, которой сакраментальная пища является какъ тѣло и кровь Христа, которая признаетъ ихъ тѣмъ, что они есть, и которая одна вкушаетъ ихъ для прощенія грѣховъ и въ жизнь вѣчную».

Таковъ взглядъ Гарнака на сущность евхаристическаго освященія, подкладываемый подъ текстъ Иринея. Взглядъ этотъ какъ показываютъ ссылки на подобныя мнѣнія другихъ, представляетъ намъ взглядъ цѣлой серіи протестантскихъ ученыхъ такъ называемаго примирительнаго направленія. Возставая

---

[1]) Гарнакъ цитуетъ Ренодота, liturg. orientt. collectio. Т. 1. Пфафа, Дрея.

2) Цитуетъ Тирша, считая его объясненіе этого мѣста единственно вѣрнымъ.

противъ римскаго, доведеннаго до крайностей, ученія о евхаристіи, какъ таинствѣ и какъ жертвѣ, но въ то же время не желая съ крайними протестантами низвести евхаристію на степень простаго символа, ученые эти устанавливаютъ взглядъ, который бы устранялъ крайности и несообразности противоположныхъ партій и въ тоже время не уничтожалъ существа евхаристіи, ея значенія и характера какъ жертвы и таинства. По этому взгляду евхаристія сохраняетъ значеніе и характеръ жертвы до освященія и во время освященія; а послѣ освященія она теряетъ это значеніе и дѣлается лишь предметомъ сакраментальнаго вкушенія. Значеніе евхаристіи какъ жертвы ограничивается приношеніемъ даровъ и благодареніемъ,—что у Иринея будто бы обозначается выраженіемъ: τὴν προσφορὰν τελέσαντες [1]), указывающимъ, по мнѣнію Гарнака, предѣлъ, за которымъ евхаристія перестаевъ быть жертвою, такъ какъ больше благодарнаго и вѣрующаго сердца христіане, какъ πνευματικῶς λειτουργοῦντες, ничего не могутъ принести: они должны принимать теперь даръ со стороны Бога, а не приносить Ему. Хлѣбъ и вино послѣ призыванія Духа Св. становятся тѣломъ и кровію Христа, но не сами по себѣ, не чрезъ измѣненіе ихъ субстанцій, словомъ не чрезъ пресуществленіе, а чрезъ единеніе съ тѣломъ и кровію, производимое посредствующимъ воздѣйствіемъ Духа Св. на субстанцію хлѣба и вина съ одной стороны и на вѣрующій духъ принимающихъ ихъ съ другой.

Легко видѣть, что это конфессіональный взглядъ, но не выраженіе взгляда Иринея на евхаристію. Смыслъ мѣста Иринея далекъ отъ этихъ схоластическихъ тонкостей и можетъ быть выраженъ проще и естественнѣе. «Совершивши приношеніе мы призываемъ Духа Св., чтобы Онъ явилъ (ἀποφήνῃ)

---

[1]) S. 289.

хлѣбъ тѣломъ Христовымъ и чашу кровію Христовою, чтобы принимающимъ отъ этихъ противообразовъ имѣть отпущеніе грѣховъ и жизнь вѣчную». Духъ Св. призывается такимъ образомъ, чтобы явить (т. е. сдѣлать) хлѣбъ—тѣломъ, чашу—кровію, — это и есть цѣль призыванія и сущность дѣйствія Духа Св., независимо отъ того, будутъ они приняты или нѣтъ. Но тѣло и кровь Христа остались бы безъ всякаго дѣйствія на вѣрующихъ, если бы они не были приняты, равно какъ были бы безплодны, если бы они не были тѣломъ и кровію прежде чѣмъ будутъ приняты; цѣль призыванія такимъ образомъ была бы достигнута, но цѣль евхаристіи осталась бы не достигнутою, и евхаристія, будучи объективно сама по себѣ таинствомъ и жертвою, не имѣла бы тѣхъ послѣдствій какія должна имѣть, т. е. личнаго единенія съ воплотившимся Христомъ и его искупительною жертвою и усвоенія заслугъ, ею пріобрѣтенныхъ. Этотъ то послѣдній моментъ и выражается у Иринея словами: ἵνα οἱ μεταλαβόντες τῶν ἀντιτύπων τῆς ἀφέσεως τῶν ἁμαρτιῶν καὶ τῆς ζωῆς αἰωνίου τυχωσιν. О посредствующемъ воздѣйствіи Св. Духа на субстанцію хлѣба и вина и на вѣру пріемлющихъ здѣсь нѣтъ и рѣчи; дѣйствіе Духа Св. испрашивается, чтобы онъ сотворилъ хлѣбъ тѣломъ, а вино кровію Христовою; другое же предложéніе въ рѣчи Иринея: ἵνα οἱ μεταλαβόντες κτλ. не есть соподчиненное съ первымъ по отношенію къ ἔκκλησις, а придаточное по отношенію къ первому; какъ показываетъ грамматическій строй рѣчи: ἐκκαλοῦμεν.... ὅπως ἀποφήνῃ.... ἵνα οἱ μεταλαβόντες κτλ. [1]). Послѣдніе прини-

[1]) Если бы Духъ Св. призывался для воздѣйствія не только на дары, но и на духъ пріемлющихъ, какъ полагаетъ Гарнакъ, то ὅπως должно было бы относиться къ обоимъ предложеніямъ и ἵνα былобы излишне; между тѣмъ это ἵνα, на которое Гарнакъ не обращаетъ вниманія, измѣняетъ смыслъ мѣста.

мают̀ъ уже тѣло и кровь; хлѣбъ и вино становятся тѣломъ и кровію раньше принятія, въ слѣдствіе дѣйствія Духа, а не во время процесса вкушенія, когда тѣло и кровь только переходятъ въ плоть и кровь человѣка, чрезъ что принявшій получаетъ прощеніе грѣховъ и жизнь вѣчную [1]).

Если же принятіе тѣла и крови въ евхаристіи сообщаетъ прощеніе грѣховъ, то само собою разумѣется, что она есть жертва, такъ какъ жертва только очищаетъ грѣхи, хотя жертва новая, не σαρκικὴ, но πνευματικὴ, какъ называетъ ее Иринеи. Въ какомъ же смыслѣ она есть жертва? Безъ сомнѣнія, не сама по себѣ, такъ какъ однажды совершонная жертва на Голгоѳѣ исключаетъ всякую другую жертву. Евхаристія, дѣлая принимающихъ ее личными причастниками вочеловѣчившагося Сына Божія, тѣмъ самымъ дѣлаетъ ихъ участниками въ жертвѣ голгоѳской, и въ силу этой внутренней связи съ послѣднею она сначала до конца есть жертва, доставляющая прощеніе грѣховъ — жертва, которую церковь приносить или лучше представляетъ, какъ усвоенное ей достояніе, Отцу отъ лица Сына чрезъ Св. Духа.

Невольно остановившись на объясненіи догматической стороны евхаристіи, мы уклонились отъ нашей главной цѣли— литургической или формальной стороны. Въ разсматриваемомъ мѣстѣ изъ фрагмента Иринеева сочиненія, мы имѣемъ первое свидѣтельство объ εκκλησις или επικλησις τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου, который издавна составляетъ одинъ изъ спорныхъ пунктовъ для римской и греческой церкви. Мы достаточно, думаемъ, показали, какое значеніе имѣлъ εκκλησις для Иринея и для

---

[1]) Блага эти получаются вслѣдствіе принятія прежде всего, а самое принятіе сообщаетъ эти блага въ силу того, что принимаекся дѣйствительное тѣло и дѣйствительная кровь Спасителя, въ которыя измѣнились дѣйствіемъ призваннаго Духа Св. хлѣбъ и вино.

церкви его времени, и какъ мало взглядъ Иринея можетъ благопріятствовать римскому и протестанскому взгляду на этотъ актъ. Правда, въ упоминаніи объ ἔκκλησις думаютъ находить основаніе къ отрицанію подлинности Иринеева фрагмента, такъ какъ ἔκκλησις кромѣ послѣдняго впервые встрѣчается только въ Постановленіяхъ Апостольскихъ и у Кирилла Іерусалимскаго. Но при этомъ упускаютъ изъ виду мѣсто въ сочиненіи противъ ересей 1, 13. 2, изъ котораго независимо отъ фрагмента ясно открывается, что въ разсматриваемое время λογος τῆς ἐπικλήσεως уже было въ употребленіи при освященіи евхаристическихъ даровъ, что ему приписывается таинственное дѣйствіе при евхаристіи, и что даже еретики перенесли его изъ церковной практики въ свою 1).

Сравнивая результатъ свѣдѣній, сообщаемыхъ Иринеемъ, съ результатомъ, полученнымъ изъ свѣдѣній Іустина, находимъ, что какъ учитель, такъ и отецъ церкви совершенно согласны въ своихъ выраженіяхъ относительно евхаристическаго акта съ тою разницею, что Иринеи поясняетъ и дополняетъ то, о чемъ Іустинъ высказывается непредѣленно и болѣе намеками. По извѣстію того и другаго евхаристическое дѣйствіе, προσφορα, состоитъ изъ двухъ внутренно связанныхъ актовъ: изъ общей хвалы или прославленія Бога за дары творенія, символическимъ представленіемъ которыхъ являются приносимые для евхаристіи дары, и евхаристіи въ собственномъ смыслѣ, состоящей въ подробномъ благодареніи за дары искупленія и въ частности за установленіе евхаристіи (при чемъ произносились установительныя слова—λόγος θεοῦ) и въ возсылаемомъ на основаніи этого установленія прошеніи (ἔκ-

---

1) Иринеи два раза употребляетъ επίκλησις въ описаніи еретическаго образа освященія гностика Марка Adv. haer. 1, 13. § 2: ἐπὶ πλέον ἐκτείνον τὸν λόγον τῆς επικλήσεως (sermonem invocationis).

κλησις, ἐπίκλησις) къ Богу Отцу о ниспосланіи Св. Духа на дары, чтобы Онъ освятилъ ихъ на служеніе обѣщанной искупительной благодати и содѣлалъ тѣломъ и кровію Христовою, такъ чтобы пріемлющіе ихъ получили прощеніе грѣховъ и жизнь вѣчную: это послѣдняя цѣль евхаристіи.

Въ какомъ отношеніи находятся другъ къ другу оба указанные акта, это очевидно само собою: въ продолжительной евхаристической молитвѣ общество, путемъ благодарнаго воспоминанія дѣлъ Божіихъ, постепенно переходитъ изъ области творенія къ области искупленія, равно какъ въ этой послѣдней благодарное христіанское чувство возносится къ самому воплощенію и нисходитъ къ смерти и къ предсмертному завѣщанію Спасителя, разрѣшаясь наконецъ въ прошеніи объ исполненіи этого завѣщанія чрезъ Духа Св. для общественнаго и личнаго усвоенія безцѣннаго наслѣдства. Но для Иринея такое отношеніе обоихъ актовъ имѣетъ болѣе глубокій смыслъ. Онъ видитъ въ нихъ не только выраженіе чувствъ общества въ отношеніи къ Богу, но сознательное выраженіе того союза, въ какой Богъ становится какъ къ дарамъ творенія— хлѣбу и вину, такъ и къ вѣрующимъ чрезъ евхаристію. «Мы приносимъ Ему то, что есть Его твореніе, согласно исповѣдуя общеніе и единеніе плоти и духа. Ибо какъ земной хлѣбъ послѣ призыванія Бога уже не есть обыкновенный хлѣбъ, но евхаристія, имѣющая двоякую природу, земную и небесную: такъ и тѣла наши по принятіи евхаристіи уже не суть тлѣнныя тѣла, но имѣющія надежду безсмертія». Воззрѣніе Иринея, понимаемое въ контекстѣ, таково. Мы приносимъ Богу то, что есть Его произведеніе, Его собственность, такъ какъ, вопреки еретикамъ, мы вѣруемъ и учимъ, что существуетъ общеніе, даже единеніе между тѣлеснымъ и духовнымъ, земнымъ и небеснымъ, человѣческимъ и божественнымъ. Ибо не только въ силу творенія существуетъ общій союзъ между Бо-

гомъ и всѣмъ сотвореннымъ, но ради нашего спасенія вѣчное Слово вошло въ союзъ съ тварію, принявъ нашу плоть. На этомъ двоякомъ союзѣ основывается евхаристическое приношеніе, и само доказывая въ свою очередь внутреннее общеніе и единеніе вѣрующихъ со Христомъ, а чрезъ Него съ Богомъ Отцемъ. Общеніе предполагается и предвозвѣщается въ прославленіи, единеніе исповѣдуется и испрашиваотся въ слѣдующей за тѣмъ благодарственной молитвѣ, и, послѣ того, какъ дары силою Духа Св. становятся тѣломъ и кровію Христовою и принимаются вѣрующими, оно достигается и осуществляется самымъ дѣйствительнымъ образомъ, такъ какъ вѣрующіе вступаютъ чрезъ это въ тѣснѣйшее единеніе со Христомъ, соединяясь съ Нимъ не только душею, но и тѣломъ дѣлаясь причастниками Его нетлѣнія и безсмертія.

При совершеніи евхаристіи такимъ образомъ общество обнимаетъ взоромъ своимъ великія дѣла Божіи. Дѣла творенія и искупленія, исполнившіяся и только обѣщанныя, совершившіяся и совершающіяся въ насъ и для насъ—всѣ они находятъ средоточіе въ евхаристіи. Торжественное исповѣданіе вѣры въ совершившіяся дѣла Божіи служитъ для общества ручательствомъ за исполненіе того, что обѣщано: общеніе Бога съ тварію, исторически доказанное безчисленнымъ множествомъ благодѣяній, приготовлявшихъ къ великому таинству искупленія; воплощеніе Слова Божія, Его страданія, смерть и воскресеніе—это историческія посылки, изъ которыхъ съ логическою необходимостію слѣдуетъ, что и обѣтованіе Господне относительно евхаристіи должно совершиться по молитвѣ церкви, такъ какъ евхаристія есть продолженіе дѣятельности того же воплотившагося Слова Божія, усвоеніе обществу и отдѣльнымъ членамъ того союза неба и земли, Бога и человѣка, какой возстановилъ и въ совершенствѣ представилъ Богочеловѣкъ въ своемъ лицѣ.

Сверхъ того все христіанское міровоззрѣніе въ той формѣ, какъ присуще оно было вѣрующему сознанію древней церкви отражается въ евхаристическомъ актѣ, какъ въ фокусѣ. Хотя всѣ молитвы и дѣйствія церкви направлены къ самоназиданію, тѣмъ не меньше она фактически исключаетъ здѣсь изъ своей среды всякаго рода дуалистическое или пантеистическое міровоззрѣніе. Она исповѣдуетъ не совершенное раздвоеніе и отчужденность небеснаго и земнаго, равно какъ и не совершенное сліяніе ихъ, но сохраняющее самостоятельность того и другаго общеніе, составляющее необходимое условіе единенія, которое свое послѣднее выраженіе, фактическое осуществленіе и завершеніе на землѣ, находитъ въ евхаристіи.

Это міровоззрѣніе проводится въ евхаристическихъ молитвахъ безъ рефлексіи, путемъ непосредственнаго созерцанія дѣлъ Божіихъ. Въ своей хвалебной молитвѣ начиная общеніемъ Бога съ тварію, открывшимся въ твореніи, Церковь приносить Ему хлѣбъ и вино, въ качествѣ представителей всего сотвореннаго. Затѣмъ она переходитъ къ благодаренію за открывшееся во Христѣ личное единеніе Бога съ человѣкомъ, и, съ вѣрою въ Его установленіе, испрашиваетъ наконецъ наитія Св. Духа, Который бы содѣлалъ хлѣбъ и вино тѣломъ и кровію Христовою, чтобы чрезъ принятіе ихъ вѣрующіе входя въ таинственное духовно-тѣлесное единеніе со Христомъ, могли надѣяться на будущее совершенное, славное и вѣчное единеніе, а съ тѣмъ вмѣстѣ на нетлѣніе и безсмертіе. Такимъ образомъ евхаристія ѐсть фактическое исповѣданіе творенія и искупленія всего міра во Христѣ, освященія и совершенія вѣрующихъ въ таинственномъ соединеніи съ Нимъ, Главою и Господомъ. Потому-то Иринеи называетъ евхаристію вечерію вѣры, любви и упованія христіанъ.

На основаніи данныхъ, какіе представляютъ намъ писанія Іустина и Иринея относительно существа, характера и устройства современнаго имъ богослуженія, мы можемъ составить себѣ такое *общее представленіе* о немъ.

Христіанское богослуженіе ко второй половинѣ втораго вѣка, благодаря литургической дѣятельности эпохи мужей апостольскихъ, достигло *значительнаго развитія*, какъ относительно содержанія, такъ и относительно формы. Но оно ни въ одномъ пунктѣ не уклонилось отъ апостольскихъ началъ, въ цѣломъ и въ частяхъ вполнѣ и неповрежденно сохранило строго христіанскій характеръ. Это нужно сказать прежде всего о его бытіи вообще. Не изолированно, не внѣ остальной христіанскай жизни совершается оно, какъ нѣчто чуждое ей; но среди жизни общества продолжаетъ оно свое существованіе, движется, растетъ вмѣстѣ съ обществомъ и его жизнію. Ибо вся жизнь христіанъ разсматривается и переживается какъ дѣятельное служеніе Богу, средоточіе и вершину коего составляетъ богослуженіе общественно-церковное, въ которомъ христіанская жизнь выражается совершеннѣйшимъ образомъ, и которое въ свою очередь воздѣйствуетъ на нее, поддерживая, возбуждая, возвышая и освящая ее. Даже евхаристія неизъята изъ этой связи съ жизнію, такъ какъ она и теперь, какъ и въ апостольское время, считается вечерею, хотя вечерію священною [1]).

Поэтому богослуженіе этого времени одинаково далеко какъ отъ фальшивой, номистической внѣшности, такъ и отъ мнимой духовности. Оно зиждется съ одной стороны на свободной психической потребности, съ другой на исторіи домостроительства человѣческаго спасенія. Посему оно столько же

---

[1]) Cibus promiscuus Плинія и κοινὸς ἄρτος Іустина наглядно характеризуютъ эту вечерю.

внутреннее, сколько *внѣшнее*: истинно-внутреннее богослуженіе въ духѣ и истинѣ и положительно-внѣшнее богослуженіе въ послушаніи вѣры въ учрежденія и предписанія Божіи. Такимъ является оно—разсматривать ли его со стороны его существа, или со стороны дѣйствующаго въ немъ субъекта или со стороны формы.

Правда, по существу своему оно вполнѣ есть *жертва*: приношеніе Богу отъ полноты сердца пѣсней, молитвъ, исповѣданія, хвалы и благодаренія, завершаемое приношеніемъ хлѣба и вина (primitiae creaturarum) и принятіемъ освященныхъ даровъ. Но эта жертва (sacrificium, προσφορὰ) не есть чисто внѣшняя и не имѣетъ значенія ни заслуги, ни очистительнаго средства сама по себѣ, а всегда съ одной стороны есть выраженіе внутренняго, духовнаго самопожертвованія чрезъ Христа искупленнаго сердца въ вѣрѣ, любви и упованіи, съ другой — есть средство, съ помощію котораго Самъ Богъ входитъ въ общеніе съ обществомъ, Самъ Искупитель тѣлесно и духовно сообщаетъ себя обществу, усвояетъ совершонную Имъ искупительную жертву и вмѣняетъ ему свои заслуги въ евхаристіи, и только чрезъ это евхаристія является жертвою Богу со стороны общества. Богослуженіе такимъ образомъ сохраняетъ двойственную природу, оставаясь съ одной стороны богоустановленнымъ органомъ усвоенія искупительной благодати, съ другой — духовною свободною жертвою обновленнаго и искупленнаго общества, и чрезъ это является чистымъ выраженіемъ истинной апостольски-христіанской жизни.

Внутренняя духовная свобода и общественность богослуженія открывается *въ общности* и *взаимности дѣйствія* христіанъ въ его области. Общество дѣйствуетъ въ богослуженіи какъ одинъ человѣкъ во Христѣ, впрочемъ не какъ безразличная масса, но чрезъ различныя званія и должности

разчлененное и упорядоченное цѣлое. Благодаря Христу, Единому Ходатаю и Первосвященнику, оно составляетъ священническій родъ Божій, не имѣющій нужды ни въ какомъ другомъ посредствующемъ священствѣ. Но оно имѣетъ представителей священства Христова, это предстоятели, служители слова и строители таинъ Христовыхъ. Эти служители—члены по преимуществу активные въ области религіи и богослуженія, но ни въ одномъ актѣ не дѣйствующіе одни, такъ какъ они дѣйствуютъ отъ лица общества и для общества, и послѣднее не только духовно, но и внѣшнимъ образомъ участвуетъ въ каждомъ актѣ, не исключая даже самаго святѣйшаго акта евхаристіи.

Наконецъ, внутренняя духовная свобода и общественность богослуженія открывается въ *свободѣ*, *простотѣ* и *ясности формы*. Эта форма не закономъ предписанная, или буквально опредѣленная; она есть дѣло свободы общества и его отдѣльныхъ членовъ, произведеніе общественнаго и индивидуальнаго духа; но при всемъ томъ она не есть произвольная, а обусловливаемая духовнымъ закономъ христіанства, порожденная духовною природою христіанскаго богослуженія и утвержденная историческою традиціею. Не смотря на относительную прочность, какой достигла теперь форма, богослуженіе носитъ печать апостольской простоты и ясности; всюду отъ начала до конца, слово, внятно и громко произносимое, является главнымъ средствомъ представленія; символъ стоитъ на заднемъ планѣ и ограничивается простыми естественными выраженіями какъ напр. стояніе при молитвѣ. Впрочемъ у Іустина и Иринея уже встрѣчаются намеки на символизацію богослужебныхъ формъ и дѣйствій, начало которой восходитъ даже выше ихъ времени, какъ показываютъ ссылки на апокалипсисъ.

Современная Іустину и Иринею *литургія* представляетъ широкій составъ и опредѣленный порядокъ въ своихъ состав-

ныхъ частяхъ. Она представляетъ двѣ части: *гомилетическую* и собственно *евхаристическую*. Въ составъ *первой* входили: а) *пѣніе*, б) *чтеніе Писанія*,, в) стоявшая въ непосредственной связи съ нимъ *проповѣдь* и г) *общая молитва*, составлявшая переходъ къ главной части. *Послѣднюю* составляли: 1) *приготовительные акты*: а) братское цѣлованіе; б) выборъ хлѣба и вина изъ общихъ приношеній и представленіе предстоятелю для священнодѣйствія: 2) *самое священнодѣйствіе* или *приношеніе евхаристическое*, состоящее въ возношеніи Богу Отцу чрезъ Іисуса Христа а) общей хвалебной молитвы за дары творенія и б) собственно благодарственной молитвы (ευχαριστία) за благодатные дары искупленія, в) съ воспоминаніемъ установленія евхаристіи (αναμνησις) и г) прошеніемъ о ниспосланіи Св. Духа (εκκλησις или επικλησις) для освященія даровъ и наконецъ д) благословенія какъ символическаго выраженія самаго акта таинственнаго освященія; 3) *заключительные акты*: а) раздаяніе и вкушеніе даровъ, б) благодарственная молитва и в) наконецъ благословеніе народа.

Первая часть, въ которой все вращается около чтенія Св. Писанія и проповѣди, имѣла такимъ образомъ всеобщій миссіонерскій характеръ: общество не только получало наставленіе и утѣшеніе въ чтеніи Слова Божія и проповѣди предстоятеля, но молилось за власти, за враговъ, за весь міръ, и этимъ самимъ, по крайней мѣрѣ отчасти, исполняло свое миссіонерское призваніе и посредствомъ богослуженія. Приготовленное такимъ образомъ и священное чрезъ Слово Божіе и свою молитву общество приступало къ *къ совершенію евхаристіи*—къ дѣйствію, чрезъ которое особеннымъ и исключительнымъ образомъ сообщается и усвояется божественная благодать. Въ то время какъ въ Словѣ Божіемъ Христосъ только

открывается и возвѣщается всему міру, какъ Спаситель міра, а чрезъ молитву общество очищается къ принятію Его,—въ самомъ актѣ евхаристіи Самъ Христосъ таинственно присутствуетъ и дѣйствуетъ, равно какъ общество вступаетъ въ живое дѣятельное отношеніе къ Нему, исполняя Его волю. Тамъ оно слушаетъ, поучается, молится, здѣсь дѣйствуетъ. Возвышенности идей вполнѣ соотвѣтствуетъ образъ дѣйствій: лобзаніемъ любви оно сливается во едино и, какъ одинъ человѣкъ, всецѣло приноситъ себя въ жертву, съ приношеніемъ лучшихъ даровъ, освящаетъ и принимаетъ ихъ. Въ лицѣ предстоятеля дѣйствуютъ всѣ члены общества, какъ бы достойные священники (Іустинъ), какъ свободныя чада Божіи (Ириней). Недостойные члены не допускаются къ трапезѣ Господней.

Евхаристическое дѣйствіе съ одной стороны есть *символическое*, такъ какъ хлѣбъ и вино прежде всего символы внутренняго приношенія и самопреданности Богу, символы единства и общенія вѣрующихъ, и наконецъ символы примирительной смерти Христа, Имъ Самимъ избранные. Но съ другой стороны ни одинъ моментъ дѣйствія не есть лишь простой символъ, но каждый имѣетъ *существенное реальное значеніе* Ибо въ приношеніяхъ этихъ общество не только символизируетъ свое общеніе и любовь съ братьями, но оно дѣйствительно входитъ въ это общеніе, осуществляетъ эту любовь на дѣлѣ, принимая одинъ хлѣбъ, одну чашу. Дальше, чрезъ свои приношенія общество не только чувственнымъ образомъ представляетъ свою всецѣлую преданность, но оно осуществляетъ ее въ нихъ въ высшей степени, такъ какъ по вѣрѣ въ слово и обѣтованіе Божіе оно предлагаетъ ихъ для таинственнаго служенія, и, вкушая ихъ не какъ обыкновенные дары, тѣмъ самымъ показываетъ самую глубокую преданность Богу. Затѣмъ общество не только символически представ-

ляетъ общеніе всѣхъ вѣрующихъ со Христомъ въ этомъ актѣ, но въ немъ и чрезъ него оно самымъ дѣйствительнымъ образомъ осуществляетъ единственно истинное и совершенное общеніе съ Нимъ, укрѣпляетъ и сохраняетъ его; ибо всѣ члены его, пріобщаясь хлѣба и чаши, чрезъ это становятся живыми членами одного тѣла, коего глава Христосъ. Равнымъ образомъ І. Христосъ не внѣшнимъ образомъ только выражаетъ свою примирительную жертву въ хлѣбѣ и чашѣ, но дѣйствительно даетъ принимающимъ ихъ Свое тѣло, распятое на крестѣ и Свою кровь, пролитую за грѣхи міра.

Въ евхаристическомъ актѣ такимъ образомъ въ цѣломъ и каждомъ пунктѣ его является символъ и дѣло, обозначающее и обозначаемое. Внутреннее существо богослуженія представляется здѣсь внѣшнимъ образомъ, становится чувственнымъ, а все внѣшнее всецѣло служитъ внутреннему, становится носителемъ и органомъ его, полнымъ духа и жизни. Потому-то Ириней совершенно справедливо въ своей полемикѣ противъ гностицизма опирается на евхаристію: ибо это таинственное дѣйствіе есть фактическое свидѣтельство церкви противъ всякаго гностическаго дуализма и пантеизма. Она не только учитъ, но осуществляетъ, совершаетъ и переживаетъ самымъ дѣломъ общеніе, даже единеніе земнаго и небеснаго, какъ выражается Ириней. Процессъ постепеннаго возвышенія отъ внѣшняго къ внутреннему, объединенія и соприкосновенія того и другаго даетъ себя замѣтить въ самомъ дѣйствіи. Отъ внѣшняго приношенія общественныхъ даровъ, которое однако не должно быть чисто внѣшнимъ, общество возвышается къ хвалѣ и потомъ благодарности, въ томъ и другомъ выражая общеніе; дальше, на основаніи этого исповѣданія общенія, проситъ Духа Св. содѣлать хлѣбъ тѣломъ, вино кровію Христовою, чрезъ принятіе которыхъ наконецъ

совершается единеніе вѣрующихъ со Христомъ, составляющее послѣднюю цѣль евхаристіи. Но это постепенно возрастающее приношеніе, какъ въ основаніи, такъ и во всемъ послѣдовательномъ развитіи, не есть субъективный актъ общества. Оно вращается въ области положительнаго откровенія; развивается въ исторіи великихъ дѣлъ, учрежденій, обѣтованій Божіихъ: творенія и сохраненія міра, вочеловѣченія Слова и искупленія чрезъ Него; созданія, сохраненія и окончательнаго завершенія Его тѣла—церкви.

Отсюда по взгляду древней церкви, насколько онъ вывазился уже у Игнатія, а еще больше у Іустина и Иринея, евхаристія есть такой актъ богослуженія, въ которомъ сосредоточивается и объективно выражается все ея вѣросознаніе. Въ него влагаетъ она и въ немъ воплощаетъ всецѣло и сознательно всю свою вѣру,—положительно, самымъ дѣломъ исповѣдуя ее. Этимъ и объясняется то, что евхаристія раскрывалась и возрастала, по содержанію и формѣ вмѣстѣ съ вѣрою въ Бога Творца, въ вочеловѣченіе и дѣло искупленія І. Христа, въ Его церковь, и что чѣмъ яснѣе и сознательнѣе становилась эта вѣра, тѣмъ глубже понималась евхаристія и тѣмъ шире разрасталась ея форма. Въ особенности въ евхаристіи получала свое конкретное выраженіе, свою печать вѣра въ дѣйствительно-историческое событіе воплощенія Сына Божія и искупленія міра, которое Онъ совершилъ чрезъ свою единую и вѣчную примирительную жертву, и вѣра въ продолженіе реально-сакраментальнаго присутствія и дѣятельности прославленнаго Христа въ обществѣ вѣрующихъ, которое Онъ, какъ тѣло, исполняетъ и одушевляетъ, оживотворяетъ и питаетъ своимъ тѣломъ и Кровію, сохраняетъ и ведетъ къ совершенству.

Итакъ въ богослуженіи разсмотрѣнной эпохи, при внутрен-

немъ духовномъ родствѣ его съ апостольскимъ богослуженіемъ, мы замѣчаемъ уже богатое развитіе сравнительно съ послѣднимъ, болѣе ясное и опредѣленное сознаніе о сущности и цѣли христіанскаго богослуженія, высказывающееся положительно и отрицательно, особенно въ противоположность ветхозавѣтному іудейскому культу; замѣчаемъ опредѣленный естественный порядокъ и послѣдовательность актовъ главнѣйшаго вида богослуженія—литургіи, порядокъ твердый и постоянный, опирающійся на апостольскую практику, освящаемый и обезпечиваемый общецерковнымъ согласіемъ.

IV.

Третій вѣкъ имѣлъ роковое значеніе въ исторіи Христіанской Церкви вообще и въ частности въ исторіи богослуженія. Міроисторическое движеніе, порожденное христіанствомъ и постепенно возраставшее въ теченіи двухъ первыхъ вѣковъ, теперь достигаетъ высшей степени напряженія: всѣ историческія силы, дѣйствовавшія лишь нерѣшительно и каждая въ отдѣльности, теперь приходятъ въ столкновеніе, въ какое-то лихорадочное броженіе и стремятся въ своемъ круговоротѣ поглотить чистую, святую христіанскую истину. Быстрое и широкое распространеніе христіанства во всѣхъ концахъ міра заставило не на шутку задуматься язычество, до сихъ поръ какъ будто съ пренебреженіемъ относившееся къ сектѣ христіанъ. Оно ясно увидѣло въ христіанствѣ врага болѣе сильнаго и опаснаго, чѣмъ какъ казалось прежде, и должно было объявить ему борьбу на жизнь и на смерть. Но не силою одною хотѣло оно бороться съ христіанствомъ. Чувствуя невольно внутреннее превосходство христіанства, оно старалось поддѣлываться подъ его начала, принимать видъ истины. Не

менѣе враждебное, хотя безсильное, іудейство продолжало жить и дѣйствовать въ средѣ христіанства, примѣшиваясь невамѣтно къ его началамъ и искажая ихъ. Не впогнѣ отрѣшившіеся отъ прежнихъ религіозныхъ понятій христіане прилагали ихъ къ христіанскимъ истинамъ и изъ смѣшенія тѣхъ и другихъ вырождались чуждыя Евангелію фальшивыя теоріи христіанства, переходившія въ жизнь, въ практику. Среди этого хаоса враждебныхъ стихій только Духъ Св., обитавшій въ церкви, могъ дать ей силы устоять противъ ихъ напора, указывалъ ей правый путь, сохраняя въ ея нѣдрахъ христіанскую истину во всей ея чистотѣ и созидая изъ разнородныхъ элементовъ, на основаніи выработанныхъ уже началъ, широкую, обнимающую всѣ главнѣйшія проявленія ея, твердую и правильную, соотвѣтственную ея существу форму.

Изъ третьяго вѣка сравнительно болѣе полныя свѣдѣнія относительно христіанскаго богослуженія представляютъ творенія двухъ сѣверо-африканскихъ церковныхъ писателей: *Тертуліана* и *Кипріана*. Они отчасти подтверждаютъ и дополняютъ полученныя нами изъ извѣстій втораго вѣка результаты, отчасти сообщаютъ новыя свѣдѣнія, пополняя и поясняя одинъ другаго. Тертулліанъ не только древнѣйшій представитель латинскаго запада, въ которомъ олицетворяется, такъ сказать, рѣшительная борьба тамошней церкви съ монтанизмомъ, но въ тоже время представитель или лучше выразитель поворота въ исторіи христіанскаго богослуженія, послужившаго переходною ступенью къ болѣе прочной организаціи его въ слѣдующій періодъ. Въ сочиненіяхъ его находимъ описаніе христіанскаго богослуженія съ одной стороны вполнѣ родственное о согласное съ Іустиновымъ описаніемъ; но съ другой представляющее уже новые, хотя еще едва пробивающіеся ростки, послужившіе началомъ новыхъ видообразованій,

Въ сочиненіяхъ Кипріана ростки эти являются уже въ болѣе развитомъ и зрѣломъ видѣ и сообщаютъ богослуженію именно тотъ характеръ и ту форму, которыя достигли послѣдовательнаго и всесторонняго образованія и усовершенствованія въ слѣдующій періодъ. У другихъ писателей и въ другихъ письменныхъ памятникахъ этого вѣка встрѣчаемъ лишь краткія литургическія замѣчанія, впрочемъ характеризующія тоже самое направленіе, какое даетъ себя замѣтить въ писаніяхъ Тертулліана и Кипріана

Это новое направленіе въ области церковно-богослужебной дѣятельности обусловливалось обстоятельствами времени. Время, на которое падаетъ церковно-официальная дѣятельность Тертулліана и Кипріана было временемъ почти постоянной и жестокой борьбы внѣшней и внутренней. Послѣ затишья, какимъ пользовалась Церковь въ два послѣднія десятилѣтія втораго вѣка, настала буря. Шесть гоненій, одно другаго продолжительнѣе и жесточе, слѣдовали одно за другимъ. По всей Имперіи, въ Малой Азіи, Римѣ, Галліи христіане терпѣли жестокія преслѣдованія и мученики въ такомъ множествѣ, какъ никогда еще, запечатлѣли христіанскую вѣру жесточайшими мученіями, заточеніемъ и смертію. Въ такое время, когда каждый христіанинъ находился въ опасности смерти, особенно нужно было укрѣплять себя молитвою и вовдержаніемъ, чтобы не пасть въ минуту борьбы. Мученичество и аскетизмъ такимъ образомъ взаимно обусловливали другъ друга. Мученичество и аскетизмъ, имѣвшіе полное историческое оправданіе и глубоко проникшіе въ тогдашнюю церковную жизнь, не могли остаться безъ болѣе или менѣе значительнаго вліянія на богослуженіе. Въ относительно мирное время, именно въ правленіе Коммода, хотя иногда жестокаго, и въ началѣ правленія Септимія Севера, когда церковь имѣла возможность со-

средоточить вниманіе на себѣ самой, обратить свою дѣятельность на устроеніе и упорядоченіе своей внутренней жизни, она безспорно воспользовалась собранными опытами и употребила ихъ въ дѣло. Понятно, что богослуженіе было однимъ изъ главныхъ предметовъ (если не самымъ главнымъ) заботъ Церкви, такъ какъ оно служило могущественнымъ средствомъ къ поддержанію духа вѣры и къ утѣшенію христіанъ среди борьбы. Принесши столь большую жертву во время гоненій въ мученикахъ съ одной стороны, съ другой понесши не малую потерю въ отпадшихъ [1]), Церковь естественно обратила свой взоръ и свои заботы прежде всего на приращеніе общества, на принятіе и предварительное приготовленіе новыхъ членовъ,—словомъ на оглашенныхъ. Подобно нѣжной матери часть изъ нихъ она старалась тѣснѣе соединить съ собою, допустивъ ихъ къ участію въ богослуженіи, въ слѣдствіе чего послѣднее должно было потерпѣть измѣненіе въ своемъ общемъ распорядкѣ.

Съ другой стороны внутренняя борьба съ ересями—гностицизмомъ и особенно монтанизмомъ обусловливала новое направленіе церковно-литургической дѣятельности, вызывала болѣе точное опредѣленіе и болѣе строгое формальное образованіе частныхъ литургическихъ актовъ и сообщала богослуженію иной характеръ. Не довольствуясь теоретическимъ развитіемъ своихъ доктринъ, еретики старались воплощать ихъ въ литургической практикѣ. Развивая и уясняя христіанскія истины вопреки этимъ доктринамъ, Церковь съ своей стороны также выражала свое ученіе въ соотвѣтственныхъ литургическихъ дѣйствіяхъ и формахъ, и такимъ образомъ по той

---

1) Кипр. о падшихъ стр. 325—228.

мѣрѣ, какъ созрѣвало и раскрывалось церковное вѣроученіе, расло и разширялось церковное богослуженіе, организуясь болѣе и болѣе въ цѣломъ и частяхъ.

Ко всему этому присоединялась, наконецъ, потребность болѣе стройнаго, систематическаго и торжественнаго богослуженія, которое бы замѣняло пышный и сложный культъ языческій, продолжавшій не только жить въ памяти христіанъ, но и непосредственно дѣйствовать на нихъ и привлекать слабыя сердца. Взаимодѣйствіе культовъ въ эту пору, благодаря разнымъ еретическимъ сектамъ, обнаруживается съ особенною силою, такъ что учители Церкви, чтобы ослабить вліяніе языческаго культа на массы народа, все, что находили въ немъ аналогическаго съ христіанскими обрядами, трактовали какъ поддѣлку или подражаніе отчасти учрежденіямъ еврейскаго культа, отчасти христіанскимъ обрядамъ. «Если бы кто спросилъ—говоритъ Тертулліанъ—кто возбуждаетъ и внушаетъ ереси, я бы отвѣчалъ: діаволъ, который ставитъ долгомъ себѣ скрывать отъ людей истину и всячески старается въ мистеріяхъ ложныхъ боговъ подражать святымъ обрядамъ христіанской религіи. Онъ также погружаетъ обожателей своихъ въ воду и заставляетъ ихъ вѣрить, что въ купели сей получатъ они отпущеніе грѣховъ своихъ. Онъ ставитъ знакъ на челѣ воиновъ Миѳры, когда они посвящаются; приноситъ въ жертву хлѣбъ; представляетъ видъ воскресенія; предлагаетъ вмѣстѣ и вѣнецъ и мѣчъ; запрещаетъ жрецамъ въ другой разъ жениться, имѣетъ даже своихъ дѣвственницъ. Впрочемъ, разсмотрѣвъ введенныя Нумою суевѣрія, должности жрецовъ, ихъ украшенія, преимущества, обряды, сосуды и вообще все, относящееся къ жертвоприношеніямъ, очищеніямъ и обѣтамъ, мы не можемъ усомниться, чтобы діаволъ нехотѣлъ перенять тутъ обрядовъ Моисеева закона; Видно также, что тотъ, кто

примѣнилъ къ идолослуженію все то, что употребляется нами при совершеніи нашихъ таинствъ, не могъ не воспользоваться свящ. нашими книгами для учрежденія святотатственнаго и враждебнаго намъ своего ученія: для сего изказилъ онъ въ нихъ и смыслъ и слова и образы» [1]). Въ виду этого требовалось такое внутреннее и внѣшнее развитіе и образованіе богослуженія, которое бы отвѣчало религіознымъ потребностямъ, воспитаннымъ дохристіанскими религіями, но въ тоже время наглядно представляло существенную разницу между чисто внѣшнимъ матеріальнымъ культомъ языческимъ и христіанскимъ служеніемъ Богу въ духѣ и истинѣ. Для такого-то развитія и образованія христіанскаго богослуженія отцы и учители Церкви требовали отъ языческихъ императоровъ свободы: «предоставьте, говоритъ Тертулліанъ, однимъ молиться Истинному Богу, а другимъ Юпитеру, однимъ приносить въ жертву себя самихъ, а другимъ козла».

Направленіе, какое приняла въ третьемъ вѣкѣ церковно-литургическая жизнь и *общій характеръ*, какой получило богослуженіе съ достаточною ясностію открывается изъ полемики Тертулліана противъ еретиковъ, насколько она касается церковной практики. Тертулліанъ представляетъ, между прочимъ, хотя общее и далеко не полное, но тѣмъ не меньше характерное описаніе литургической практики еретиковъ, которая своей противоположностію съ православною практикою, какъ нельзя рельефнѣе характеризуетъ послѣднюю. «Не могу я пропустить, говоритъ Тертулліанъ, чтобы не описать здѣсь поведенія еретиковъ, какъ оно легкомыслено, земляно,

---

[1]) Апол. 24. Мнѣніе Тертулліана можетъ быть принято не безъ ограниченія и притомъ только въ отношеніи къ греко-римскому культу.

человѣкоподобно, пошло, не имѣетъ ни важности, ни авторитета, ни благочинія (дисциплины). Неизвѣстно, кто у нихъ *оглашенный*, кто *вѣрный:* они *вмѣстѣ собираются* (въ церковь), *вмѣстѣ слушаютъ*, *вмѣстѣ молятся*, даже съ язычниками, если случатся. Для нихъ ничего не значитъ давать святая псомъ и пометать бисеръ (хотя и ложный) предъ свиньями. Испроверженіе *благочинія* они называютъ простотою, а нашу привязанность къ благочинію считаютъ притворствомъ. Они *подаютъ миръ* всякому безъ разбора... Оглашенные считаются совершенными прежде, нежели научены. А жены ихъ чего себѣ не позволяютъ? Онѣ осмѣливаются учить, имѣть состязанія, заклинать, обѣщать исцѣленіе, а можетъ быть и крестить. Ихъ *посвященія* не осмотрительны, легкомысленны и непостоянны. Они возвышаютъ то новообращенныхъ, то людей преданныхъ міру, то нашихъ даже отступниковъ, чтобы привязать ихъ къ себѣ честолюбіемъ, если не истиною. Такъ сегодня одинъ *епископъ*, а завтра другой; сегодня *діаконъ*, а завтра *чтецъ*; сегодня *пресвитеръ*, и завтра *мірянинъ*. У нихъ міряне даже производятъ въ священническія должности»... [1]).

Это описаніе «поведенія еретиковъ»—маркіонитовъ съ достаточною ясностію, хотя отрицательнымъ образомъ, показываетъ, что христіанское богослуженіе къ третьему вѣку достигло болѣе прочной организаціи и въ формальномъ отношеніи потерпѣло значительное, хотя не существенное преобразованіе, сравнительно съ состояніемъ его во второмъ вѣкѣ, а еще больше въ вѣкъ мужей апостольскихъ и въ апостольское время. Мѣсто первоначальной простоты и относительной свободы первоначальнаго христіанскаго богослуженія заступаетъ

---

[1]) Прещен. прот. еретик. гл. 41.

теперь болѣе обязательная и оффиціальная торжественность и болѣе строгій порядокъ или дисциплина. Сверхъ того, кромѣ прежняго раздѣленія богослуженія на два вида — утреннее, общедоступное, и замкнутое евхаристическое, послѣднее также распадается на двѣ части, такъ какъ къ первой гомилетически-дидактической части допускаются и некрещенные, впрочемъ только наставленные а испытанные уже [1]), а доступъ къ самому священнодѣйствію евхаристіи еще строже воспрещается не только для всякаго некрещеннаго, но и падшаго христіанина. Такимъ образомъ христіанское общество въ области богослуженія раздѣлялось на внѣшнихъ и внутреннихъ, непосвященныхъ и посвященныхъ. Измѣненіе это вызвано было обстоятельствами. Побужденіемъ къ этому было сколько опасеніе преслѣдованій и профанаціи святыни, столько необходимость допустить къ богослуженію часть оглашенныхъ для болѣе удобнаго воспитанія ихъ въ духѣ христіанства и болѣе тѣснаго соединенія ихъ съ церковію. Но очень можетъ быть, что къ этому содѣйствовали языческія мистеріи, особенно распространившіяся во второмъ вѣкѣ. Что они имѣли свою долю вліянія на христіанское богослуженіе, это даетъ замѣтить самъ Тертулліанъ, когда называетъ христіанское богослуженіе «misteria christiana, arcanae congregationes и ставитъ его въ параллель съ языческими мистеріями. Опровергая клеветы, взводимыя на христіанское богослуже-

---

[1]) Въ практикѣ еретиковъ порицается не самое допущеніе сторонних, а безпорядочное и безразличное допущеніе. Выраженія: pariter adeunt, pariter audiunt, pariter orant, по предположенію Бингама и Гарнака, указываютъ на то, что при православномъ богослуженіи оглашенные и вѣрные раздѣлялись и по мѣсту, и что первымъ отводилось особое мѣсто. Harnack. S. 327. Bingham. B. V. p. 5.

ніе, Тертулліанъ пишетъ: «Если, какъ вы говорите, мы всегда поступаемъ скрытно: то такимъ образомъ обнаружилось то, что мы дѣлаемъ? Неужели чрезъ самихъ преступниковъ? Этого быть не можетъ. Тайна заповѣдывается во всѣхъ мистеріяхъ. Она не нарушима въ мистеріяхъ Элевзинскихъ и Самофракійскихъ: тѣмъ больше, если бы мы были виновны, тайна была бы строжайше сохраняема въ нашихъ обществахъ, потому что открытіе ея влечетъ за собою мщеніе людей, пока безмолствуетъ небо. Если же христіане сами себѣ не измѣняютъ: то вѣроятно измѣняютъ имъ посторонніе люди. Но откуда эти послѣдніе могли почерпнуть свѣдѣнія о нашихъ таинствахъ, въ то время какъ посвященіе въ эти таинства даже и благочестивыхъ людей сопряжено съ удаленіемъ непросвѣщенныхъ» [1]). Однакожъ общецерковное или православное богослуженіе не имѣло характера мистерій. Только нѣкоторыя еретическія секты старались приблизиться къ мистеріальному языческому культу, въ чемъ упрекаетъ Тертулліанъ валентиніанъ. «Валентиніане, гororитъ онъ, учредили у себя собственныя элевзинскія таинства и увѣряютъ легковѣрныхъ благочестивыхъ людей, что они священны по причинѣ глубокаго безмолвія« [2]).

Мы встрѣчаемся здѣсь въ первый разъ съ оппозиціею противъ церковнаго образованія богослуженія, которая не разъ снова повторялась въ позднѣйшей исторіи церкви, и которая всегда по видимому дѣйствуетъ во имя апостольскихъ началъ, которыя въ сущности сама отрицаетъ. Выходя изъ одного начала свободы, оппозиція эта во время Тертулліана, какъ вид-

---

[1]) Апол. гл. VII. Ср. къ женѣ кн. II, и ad nation. lib. I. cap. VII.

[2]) Прот. Валент. гл. VII.

но, принимала двоякое направленіе: одни (маркіониты) считали его слишкомъ формальнымъ, стѣснявшимъ свободу личности и потому хотѣли возвратить его къ мнимо-апостольской безформенной простотѣ, лишивъ его благочинія и порядка, а съ тѣмъ вмѣстѣ священной важности и достоинства, предоставивъ полный просторъ личному произволу, другимъ (валентиніанамъ), напротивъ, оно представлялось слишкомъ простымъ, неудовлетворявшимъ мечтательнымъ душамъ, и они старались облечь его въ мистическую или точнѣе символически-фантастическую форму. Православное богослуженіе должно было миновать эти крайности, избрать средній путь, и Тертулліанъ (пока онъ не увлекся монтанизмомъ) является вѣрнымъ истолкователемъ и защитникомъ его отъ порчи. Тертулліанъ ясно и отчетливо сознавалъ различіе между вѣрою и суевѣріемъ, между разумнымъ долгомъ и увлеченіемъ, какъ показываетъ его трактатъ о молитвѣ Господней, въ которомъ касается онъ различныхъ обычаевъ, соблюдавшихся при молитвѣ, и особенно полемика его противъ маркіонитовъ и валентиніанъ. Онъ хорошо также сознавалъ различіе между первоначальнымъ апостольскимъ и современнымъ ему церковнымъ образомъ совершенія евхаристіи. Онъ не боится даже утверждать, что апостолъ Павелъ совершалъ евхаристію на кораблѣ открыто въ присутствіи всего экипажа [1]) Онъ повидимому не придаетъ особеннаго значенія дисциплинарнымъ разностямъ, такъ какъ дисциплина вообще есть дѣло традиціи. Онъ пишетъ, между прочимъ, что «евхаристія можетъ

---

[1]) О молит. Господ. гл. VII и VIII. Приводя мѣсто 1 Тим. 11, 8, говоритъ: «Не надобно думать,..... чтобы Павелъ упускалъ приносить святую жертву евхаристіи на кораблѣ въ присутствіи можетъ быть всего экипажа.

быть принимаема и во время обѣда и во всякое другое время, даже въ утреннемъ собраніи и не изъ чьихъ рукъ, какъ изъ рукъ предсѣдательствующихъ, и за тѣмъ прибавляетъ, что предписанія такой или иной дисциплины нѣтъ въ Священномъ Писаніи и что въ этомъ отношеніи слѣдуетъ руководствоваться преданіемъ, обычаемъ и вѣрою».

Такимъ образомъ Тертулліанъ ясно сознавалъ, въ чемъ современная ему литургическая практика разнилась отъ первоначально-христіанской; въ частности онъ хорошо зналъ тѣ пункты, изъ за которыхъ еретики нападали на православную церковь. Онъ и не скрывалъ этого различія, но и не ссылался въ оправданіе этихъ разностей на мнимо-апостольское происхожденіе. Напротивъ, онъ прямо говоритъ, что подробныхъ положительныхъ предписаній относительно дисциплины нѣтъ въ Свящ. Писаніи. Для оправданія дисциплинарныхъ разностей онъ становится на почву исторіи, преданія и обычая, и защищаетъ противъ еретиковъ право и свободу церкви въ образованіи формъ богослуженія. Этотъ пріемъ защиты тѣмъ правильнѣе и надежнѣе, что Тертулліанъ не признаетъ за традиціею автономіи, но требуетъ, чтобы она была согласна съ истиною; слѣдовательно, истина признается высшимъ, руководящимъ принципомъ въ отношеніи къ богослуженію. «Истинѣ никто не можетъ предписывать, говоритъ онъ,—ни продолжительность временъ, ни заслуги лицъ, ни привиллегіи странъ..... Господь нашъ І. Христосъ называлъ себя истиною, а не обыкновеніемъ. Если Христосъ всегда и прежде всего, то и истина древня и вѣчна. Что противно истинѣ, то—ересь, хотябы это было древнее обыкновеніе [1]).

---

[1]) De virgg. vel. во введеніи.

Но въ такомъ случаѣ естественно возникалъ вопросъ: осталась ли вѣрна истинѣ церковь въ дальнѣйшемъ образованіи своего богослуженія, или же уклонилась отъ нея? А этотъ вопросъ въ свою очередь вызывалъ другой, болѣе общій: гдѣ высшій критерій, или ручательство за непрерывное продолженіе и вѣрное сохраненіе истины въ церкви, по которому бы безошибочно можно было опредѣлить, что въ жизни и богослуженіи Церкви соотвѣтствуетъ христіанской истинѣ и и что нѣтъ? Въ рѣшеніи этихъ вопросовъ Тертулліанъ расходится съ современною ему Церковію и склоняется на сторону монтанизма. Развивая ложное положеніе монтанизма: paracletus novae disciplinae institutor, Тертулліанъ говоритъ, что Параклитъ имѣетъ многое открыть, что Господь оставилъ для него.... и узнавши изъ первоначальнаго правила вѣры (de principali regula) откроетъ касательно дисциплины много новаго, до селѣ не открытаго, тяжелаго, теперь несоблюдаемаго. Монтанизмъ признаетъ истину principalis regulae fidei. Относительно ученія, по теоріи монтанизма, уже все открыто; оно вполнѣ закончено и завершено. Напротивъ, въ отношеніи церковной жизни, богослуженія, дисциплины и церковнаго устройства вообще монтанизмъ требуетъ новыхъ и постоянныхъ откровеній духа и утверждаетъ, что обладаетъ этими откровеніями. А такъ какъ онъ возводитъ дисциплину къ новому, совершенно самостоятельному и равноправному авторитету, авторитету Параклита, — онъ исторгаетъ ее изъ органической связи, въ какой начала ея стояли съ regula fidei, и ставитъ ее рядомъ съ послѣднимъ, какъ нѣчто отъ него независимое. Отсюда происходитъ то, что у него теряется различіе между первичнымъ и второстепеннымъ, между основнымъ и производнымъ. Извѣстно положеніе Тертулліана: unus deus, una fi-

des, una et disciplina [1])... Отсюда же происходитъ дальше и то, что для монтанизма дисциплинарные практическіе вопросы сами по себѣ получали значеніе наравнѣ съ вопросами церковнаго исповѣданія. Подъ вліяніемъ монтанизма естественно и современная церковь, до сихъ поръ сравнительно мало обращавшая вниманія на дисциплину, должна была трактовать ее съ сточки зрѣнія своего противника. Правда дѣятелемъ въ области богослуженія и дисциплины она и прежде признавала Духа Святаго, и въ этомъ пунктѣ монтанизмъ замѣчательнымъ образомъ совпадалъ съ православіемъ. Тамъ и здѣсь дѣло шло объ истинномъ критеріѣ и ручательствѣ за непрерывное продолженіе и вѣрное сохраненіе истины въ церкви. Критеріемъ тотъ и другая признавали Духа Святаго. Но въ дальнѣйшемъ разтитіи этого пункта православіе и монтанизмъ существенно разошлись между собою. Въ то время какъ монтанизмъ полагалъ дѣятельность Духа Св. въ чрезвычайныхъ откровеніяхъ членовъ Церкви, какъ дѣйствіяхъ Параклита, православная Церковь связывала его дѣятельность съ обыкновенными церковными должностями. Тотъ и другая требовали постояннаго участія и дѣятельности Ся. Духа въ церковной жизни и утверждали, что обладаютъ этимъ — одинъ въ пророкахъ, другая въ должностныхъ лицахъ; тотъ и другая признавали его дѣятельность въ двухъ параллельныхъ токахъ. Но право и истина на сторонѣ церкви, потому что она защищала при этомъ принципъ непрерывнаго церковнаго преемства и дѣятельность Духа Св. связывала не съ случайными субъективными дарами и откровеніями, а съ общимъ сознаніемъ цѣлой Церкви, представителями котораго являются должностныя лица Церкви; дальше она защищала принципъ ненарушимаго достоинства и совершенной чистоты богоучрежденныхъ

[1]) De exhort. cast. cap. III.

благодатныхъ средствъ. Право и истина дали силу Церкви одержать побѣду надъ монтанизмомъ, роль котораго какъ будто въ томъ и состояла, чтобы вызвать Церковь къ болѣе ясному рефлексу самосознанія, къ болѣе точному опредѣленію присущаго ей принципа истины въ области жизни вообще и богослуженія въ частности, къ упроченію благочинія и порядка въ послѣднемъ и къ обезпеченію непрерывности, чистоты и святости его таинствъ.

Въ силу общаго историческаго закона постепеннаго развитія и въ особенности въ слѣдствіе искаженія христіанскихъ началъ еретиками—маркіонитами и монтанистами, въ противовѣсъ тѣмъ и другимъ, теперь получило болѣе точное опредѣленіе понятіе *христіанскаго священства* — именно, какъ спеціальнаго органа дѣятельности Св. Духа, обитающаго въ церкви и созидающаго ея жизнь. Опредѣленіе это въ свою очередь имѣло естественнымъ слѣдствіемъ болѣе рѣзкое выдѣленіе *церковнаго клира* изъ остальнаго общества и болѣе опредѣленную организацію перваго, или вѣрнѣе—опредѣленіе понятія священства послужило къ теоретическому обоснованію раздѣленія между клиромъ и обществомъ, фактически уже существовавшаго. Правда, идея общаго христіанскаго священства была жива и теперь въ церковномъ сознаніи. Тертулліанъ съ особенною ясностію и рѣшительностью представляетъ священническій характеръ всѣхъ христіанъ въ сочиненіяхъ, писанныхъ въ духѣ монтанизма. «Іисусъ Христосъ—говоритъ онъ—содѣлалъ насъ (чрезъ крещеніе) священниками Богу—Отцу своему» [1]). «Откуда епископъ и клиръ? Не изъ среды

---

[1]) De monog. cap. VII: nos autem Iesus sacerdotes deo patri suo fecit.

ли всѣхъ?» [1]) Идея общаго священства увлекла Тертулліана даже до запрещенія и мірянамъ того, что запрещено священникамъ: «Какое безуміе полагать, что мірянамъ дозволено то, что запрещено священникамъ; развѣ мы, миряне, не священники?» [2]). Таже самая идея общаго священства проходитъ и въ сочиненіяхъ, писанныхъ имъ до совращенія въ монтанизмъ. Мы истинные поклонники и истинные священники» говоритъ онъ въ трактатѣ о молитвѣ Господней [3]). Въ этомъ отношеніи Тертулліанъ представляетъ полное согласіе съ Іустиномъ и Ириеемъ. Но Тертулліанъ уже отличаетъ субъективное священство отъ общественнаго церковнаго [4]) и выраженіе sacerdos, по вѣрному замѣчанію Гарнака, у него почти постоянно употребляется въ отношеніи къ должностнымъ церковно-богослужебнымъ лицамъ, и чаще и рѣзче высказывается противоположность мірянъ и священниковъ, клира и народа. «Власть церкви, говоритъ онъ, постановила границы между *священниками* и *мірянами* [5]). Притомъ, *епископа* въ отличіе отъ *пресвитеровъ* и *діаконовъ* онъ называетъ *первосвященниковъ* и приписываетъ ему первенство власти и чести [6]). Права первенства, правда, de facto присвоены епископу еще раньше, именно въ эпоху мужей апос-

---

[1]) Ibid. cap. XII: unde enim episcopi et clerus? nonne de omnibus?

[2]) De exhort. castit. cap. VII: nonne et laici sacerdotes sumus.

[3]) De orat. cap: XXVIII nos sumus veri aboratores et veri sacepdotes. Ср. de bapt. cap. XVII.

[4]) Сказавши, что и міряне могутъ крестить въ случаѣ нужды, Тертулліанъ продолжаетъ: «ты священникъ для себя и для нѣкоторыхъ, хотя и не для всѣхъ.

[5]) О цѣлом. гл. VII.

[6]) О крещ. гл. XVII.

тольскихъ и по всей вѣроятности не безъ уполномочія Апостоловъ, и тогда уже христіанскія церковныя должности ставили въ параллель съ вѣтхозавѣтными, такъ что епископъ, хотя не прямо, сопоставлялся съ первосвященникомъ; но это было лишь чисто внѣшнее сравненіе съ цѣлію убѣжденія къ соблюденію порядка въ церкви. Теперь же епископъ прямо называется первосвященникомъ (summus sacerdos) и, можетъ быть, теперь то именно, по требованію обстоятельствъ, на христіанское священство стали уже переносить отчасти ветхозавѣтное церемоніально-законное воззрѣніе, переносить формы ветхозавѣтной іерархіи на новозавѣтную, чтобы дать церковному клиру болѣе прочное устройство и тѣмъ обезпечить спокойствіе и авторитетъ церкви. Тертулліанъ говоритъ, что предпочтеніе лицъ клира, особенно епископа остальнымъ членамъ и подчиненіе ему послѣднихъ необходимо, дабы сохранить уваженіе къ церкви въ ея начальникѣ и соблюсти миръ [1]). Различіе между *клиромъ* и *народомъ*, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, составляетъ авторитетъ Церкви и честь, соборомъ клира освящаемая [2]). Порядокъ этотъ, нужно полагать, довольно прочно утвердился, потому что Тертулліанъ запрещаетъ мірянамъ произвольно и безъ нужды присвоять права, принадлежащія клирикамъ, равно какъ лицамъ низшихъ степеней клира присвоять права, принадлежащія епископу, даже тамъ, гдѣ это дозволяется въ исключительныхъ случаяхъ, такъ какъ излишняя ревность есть мать раздора [3]).

---

[1]) О крещ. гл. XVII.

[2]) Differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiae auctoritas et honor per ordinis consessum sanctificatus. Adeo ubi ecclesiastici ordinis non est consessus, et offers et tinguis et sacerdos es tibi solus. Sed ubi tres, ecclesia est, licet laici. De exhort. castit. cap. VII.

[3]) О крещ. гл. XVII.

Кипріанъ идетъ по слѣдамъ своего учителя и предшественника. Признавая и защищая права общества, онъ рѣзко и опредѣленно проводитъ предначертанную грань между клиромъ и мірянами. Клиръ и народъ повсюду являются у него другъ подлѣ друга, какъ два различныхъ класса. Дальше въ самомъ клирѣ онъ нетолько указываетъ ту самую градацію, какая создана предшествующею практикою, но старается подложить подъ эту градацію догматическую теорію. Онъ нетолько сравниваетъ часто христіанскій *церковный клиръ* съ *ветхозавѣтнымъ священствомъ*, по левитскія опредѣленія относительно послѣдняго прилагаетъ къ первому [1]), — и что особенно важно—противоположность *клириковъ* и *мірянъ* возводитъ уже къ болѣе общей противоположности *духовной* и *мірской* жизни [2]). Дальше, *епископы* для него единственные преемники и наслѣдники апостольства и ввѣренной ему власти вязать и рѣшить [3]). И это исключительное достоинство и преемство епископовъ онъ обосновываетъ теорію особеннаго, съ возложеніемъ должности или посвященіемъ связаннаго, воздѣйствія Христа и духа Св. [4]). Въ силу этого воззрѣнія на священство онъ утверждаетъ, что тамъ не могутъ быть истинны и дѣйствительны крещеніе, евхаристія и отпущеніе грѣховъ, гдѣ нѣтъ этого Духа, связаннаго съ священническою должностію [5]). Это не личная мысль Кипріана, но постепенно созрѣвшій плодъ того понятія о священствѣ, начало котораго положено уже въ апостольское время и которое практикова-

---

[1]) Epist. 78.
[2]) Epist. 66.
[3]) Epist. 75 и 27.
[4]) Epist. 63.
[5]) Epist. 73.

лось въ эпоху мужей апостольскихъ. Такимъ образомъ *епископы*, *пресвитеры* и *діаконы* отличаются теперь не *внѣшними* только *правами*, но *степенью благодатнаго освященія* и дѣйствія Духа Св., связаннаго съ ихъ должностями, словомъ, составляютъ не *должности* только церковныя, но различныя *степени священства* въ строгомъ и специфическомъ смыслѣ, и этимъ обусловливаются ихъ взаимныя іерархическія отношенія, ихъ права и обязанности и вообще положеніе ихъ въ обществѣ. Они не равные съ другими членами общества, а выступаютъ изъ его среды, какъ особенные носители благодати и духовной жизни вообще, которымъ мірская жизнь должна быть чужда [1]).

Сверхъ названныхъ трехъ главныхъ должностей церковныхъ, благодаря развитію богослуженія и возрастанію богослужебныхъ потребностей вообще, и въ частности возвышенію епископата, церковный персоналъ увеличился теперь новыми должностями: явились *иподіаконы*, *аколуѳы*, *заклинатели* (exorcista), *чтецы*, (какъ церковная должность въ строгомъ смыслѣ) и *привратники* (ostiarius, παραμοναριος) и въ нѣкоторыхъ восточныхъ церквахъ *пѣвцы* (ψαλται). Легко видѣть, что теперь уже христіанскій церковный клиръ могъ соперничать съ длинной іерархіею греко-римскаго культа и если послѣдняя не имѣла прямаго и непосредственнаго вліянія на первый, то все-же вліяла на него не прямо, отрицательнымъ образомъ, вызывая его расширеніе и возвышеніе, и тѣмъ самымъ съуживала разстояніе между христіанскимъ богослуженіемъ и

---

[1]) Въ сочиненіи о падшихъ Кипріанъ, строго обличаетъ священнослужителей за пристрастіе къ мірскимъ благамъ, и занятіе мірскими дѣлами считаетъ для нихъ неприличнымъ, несовмѣстнымъ съ ихъ призваніемъ.

грекоримскимъ культомъ и подготовляла къ болѣе положительному, хотя чисто внѣшнему воздѣйствію послѣдняго на первый, сказавшемуся въ послѣдующей практикѣ.

Сопоставленіе епископа съ іудейскимъ первосвященникомъ и безмолвное противопоставленіе римскому первосвященнику, кажется, уже теперь сказалось внѣшнимъ образомъ въ самыхъ *одеждахъ*, употреблявшихся при богослуженіи. Что при богослуженіи употреблялись теперь особыя одежды, это можно признать несомнѣннымъ. Бороній находитъ въ посланіяхъ римскаго еп. Стефана запрещеніе пресвитеромъ и клиру употреблять церковныя одежды въ домашней жизни. Діаконъ Понтій, описывая мученія Киприана, говоритъ между прочимъ, что мученикъ, готовясь къ смерти, сложилъ съ себя верхнюю одежду и повергся на колѣни, вторую отдалъ сопровождавшимъ его діаконамъ, въ третьей преклонилъ голову подъ сѣкиру. Верхнюю одежду Понтій называетъ *вирромъ* (lacerna birri), вторую *далматикомъ*, третью *льняною*. Объясненіе этихъ названій можно найти у Св. Аѳанасія. Льняною онъ называетъ стихарь, именемъ вирра фелонь, а далматикъ соотвѣтствуетъ саккосу 1). Остается неизслѣдованнымъ—въ священныхъ ли или въ обыкновенныхъ одеждахъ Кипріанъ веденъ былъ на мученическую смерть; но сходство названій одеждъ у Понтія и Аѳанасія въ связи съ обстоятельствами времени, когда священно-служителей извлекали изъ храмовъ, даетъ основаніе предполагать, что и Кипріанъ взятъ былъ въ священныхъ одеждахъ, въ которыхъ совершалъ богослуженіе, тѣмъ

---

1) Ист. Иннок. Отд. I. стр. 104—105. По объясненію языческихъ писателей далматикомъ называлась одежда, употреблявшаяся императорами при торжественныхъ процессіяхъ. Lamprid. in vita Commodi.

больше, что онъ снялъ ихъ передъ смертію и отдалъ діаконамъ. О Григоріѣ Чудотворцѣ извѣстно, что онъ совершалъ богослуженіе съ покрытою головою, т. е. въ вѣнцѣ, по примѣру іудейскаго первосвященника.

Съ болѣе строгимъ опредѣленіемъ понятія священства, съ болѣе рѣзкимъ выдѣленіемъ церковнаго клира и болѣе строгимъ разграниченіемъ обязанностей священнослужителей церкви, естественно и самое *мѣсто*, назначенное для совершенія богослуженія должно было получить нѣсколько иное значеніе въ глазахъ христіанскаго общества и церкви, чѣмъ какое имѣло прежде. По той мѣрѣ, какъ понятіе церкви все больше и больше съуживалось и сосредоточивалось въ лицѣ ея представителей, а съ тѣмъ вмѣстѣ и ея богослуженіе все рѣзче и рѣзче выдѣлялось изъ сферы обыкновенной мірской жизни и, какъ выраженіе духовной жизни, становилось въ нѣкоторую противоположность съ нею, мѣсто христіанскихъ собраній, имѣвшее прежде лишь значеніе сборнаго пункта, является средоточіемъ церковно-богослужебной жизни общества, и въ этомъ смыслѣ становится въ противоположность съ остальными общественными зданіями, особенно языческими. «Вникните, говоритъ Тертулліанъ посѣщающимъ языческій театръ, что мы дѣлаемъ, переходя изъ церкви Божіей въ храмъ діавола, изъ священнаго мѣста въ мѣсто злочестивое, изъ сіянія небесъ, такъ сказать, въ тину земную» [1]). По воззрѣнію отцевъ этого вѣка въ храмѣ присутствуютъ не одни вѣрующіе, но и силы небесныя, которыя молятся вмѣстѣ съ вѣрующими и славословятъ Бога. Такимъ образомъ храмъ въ церковномъ сознаніи является какъ-бы новымъ небомъ, пол-

---

[1]) О зрѣлищ. гл. 25.

нымъ сіянія славы Божіей, въ которомъ вѣрующіе входятъ въ живое общеніе съ небожителями и со Христомъ Единымъ Первосвященникомъ, и Богомъ Отцемъ. Отсюда названія: домъ Божій, domus columbae и проч. Если прогрессивное развитіе богослуженія привело къ такому высокому понятію о мѣстѣ христіанскихъ собраній, то живое воспоминаніе о покинутыхъ храмахъ, о которыхъ невольно таилось сожалѣніе въ приникшихъ душахъ, и величественный видъ которыхъ магически дѣйствовалъ на неокрѣпшія сердца христіанъ, естественно вызывало соотвѣтственное возвышеніе ихъ въ эстетическомъ отношеніи. Противопоставить этимъ памятникамъ погибавшаго язычества что нибудь болѣе или менѣе равносильное, что бы представило христіанамъ больше или меньше удовлетворявшую замѣну—было теперь заботою церкви. И мы знаемъ, что въ третьемъ вѣкѣ богослужебныя зданія христіанскія, которыхъ въ относительно мирное время построенно уже довольно много, представляли въ извѣстной мѣрѣ художественный видъ, обладали относительно богатою утварью, и не даромъ назывались уже храмами,—именемъ, до тѣхъ поръ не употреблявшимся. Въ самомъ дѣлѣ храмы этого времени (разумѣется не всѣ) представляютъ уже въ цѣломъ и частяхъ стройное органическое цѣлое, отвѣчающее выработанному понятію и новымъ потребностямъ богослуженія. Мы встрѣчаемъ уже при храмѣ *открытый портикъ*, соотвѣтствующій двору языковъ въ іерусалимскомъ храмѣ; здѣсь, по свидѣтельству Тертулліана, должны были стоять лица, которыя не допускались еще къ покаянію. *Притворъ* (νάρθηξ) былъ мѣстомъ кающихся. За нимъ слѣдовала *средняя часть*, служившая мѣстомъ молитвы вѣрующихъ (oratorium). Среди храма возвышался *амвонъ* (pulpitum по Кипріану [1]), съ котораго священнослужитель возлагалъ ру-

1) Epist. XXXIII.

ки на кающихся, и чтецъ (lector или doctor audientium) читалъ свящ. книги. Главную же и священнѣйшую часть храма составляло *святилище* или *алтарь* съ *престоломъ* для жертвоприношенія и съ *каѳедрою епископа,* окружаемою сѣдалищами пресвитеровъ.

Относительному великолѣпію храма соотвѣтствовала, сколько можно судить по сохранившимся свѣдѣніямъ, *храмовая утварь.* Благодаря богатымъ приношеніямъ, которыя теперь получили нѣсколько иной характеръ и иное значеніе, (какъ увидимъ ниже) теперь употреблялись вмѣсто деревянныхъ и стеклянныхъ [1]) золотые и серебряные священные сосуды, соотвѣтственно вызвышенію понятія о евхаристіи, какъ жертвѣ. Извѣстно, напр., что Лаврентій, діаконъ римской церкви, обвиняеиъ былъ, между прочимъ, за то, что не выдалъ въ руки гонителей драгоцѣнныхъ сосудовъ [2]). Менсурій, епископъ Карѳагенскій, потребованный на мученіе въ Римъ, сосуды своей церкви вручилъ пресвитерамъ, чтобы они передали ихъ его преемнику. О епископѣ Цитрскомъ извѣстно, что онъ выдалъ гонителямъ: двѣ золотыхъ и шесть серебряныхъ чашъ, шесть умывальницъ (urceola), одно блюдо (cucumellum), семь лампадъ (lucernae) и два подсвѣчника (cereofala) серебренныхъ [3]). Кромѣ цѣнности матеріала сосуды эти отличались вѣроятно уже нѣкоторою художественною отдѣлкою. Тертулліанъ, напр., упоминаетъ о чашѣ съ изображеніемъ добраго Пастыря [4]). Наконецъ Оригенъ не разъ упоминаетъ

---

[1]) О сосудахъ изъ стекла и дерева упоминаетъ Ириней.
2) Ист. Иннок. стр. 165,
[3]) Bingh. lib. VIII. § XXI.
[4]) De pudic. c. X.

объ украшеніи храмовъ, а Евсевій сообщаетъ, что нашелъ съ давнихъ временъ хранившіяся въ Панеадѣ доски съ изображеніемъ Христа и Апостоловъ Петра и Павла.

Такимъ образомъ *идеалъ христіанскаго храма* созрѣлъ въ сознаніи церкви именно въ третьемъ вѣкѣ, и нужна была только свобода церкви, чтобы онъ могъ найти соотвѣтствующее выраженіе въ области искусства, и чтобы храмъ христіанскій могъ явиться достойнымъ соперникомъ древнимъ храмамъ, встать предъ взоромъ всего міра, какъ монументъ побѣды и торжества вѣры Христовой и представить взору христіанина въ величіи и богатствѣ символической обстановки новое небо, новый олимпъ, полный божественнаго величія.

Что касается *времени богослуженія*, то оно совершалось по возможности часто, не смотря даже на гоненія и запрещеніе общественнаго богослуженія. «Относительно времени молитвы, говоритъ Тертулліанъ, ничего иного нельзя сказать, какъ то, что надобно молиться во всякое время и на всякомъ мѣстѣ. Но какимъ образомъ молиться на всякомъ мѣстѣ, когда намъ запрещено публичное богослуженіе? Хощу, говоритъ Апостолъ, да молитвы творятъ на всякомъ мѣстѣ, гдѣ представится случай или гдѣ потребуетъ надобность. И эту заповѣдь, надобно думать, не нарушали Апостолы, которые молились и восхваляли Бога въ темницѣ, гдѣ стража могла ихъ слышать, и Апостолъ Павелъ, который совершалъ евхаристію на кораблѣ можетъ быть въ присутствіи всего экипажа» [1]). Съ вѣроятностію можно полагать даже, что общимъ обыкновеніемъ церкви было — совершать богослуженіе *ежедневно*.

---

[1]) О молит. Госп. гл. VII и VIII.

«У насъ по истинѣ *каждый день* даже празднуется общественнымъ богослуженіемъ»—говоритъ Тертулліанъ [1]). Даже евхаристія совершалась ежедневно. «Какое преступленіе—говоритъ онъ о дѣлателяхъ кумировъ—іудеи однажды только простерли руки на Іисуса Христа, а сіи люди раздираютъ тѣло его *ежедневно* 2). Объясняя четвертое прошеніе молитвы Господней, подъ хлѣбомъ разумѣетъ Іисуса Христа и въ частности тѣло Его: «хлѣбъ есть жизнь, а жизнь есть Христосъ..... Хлѣбъ означаетъ также и тѣло Христово... Стало быть, прося у Бога хлѣба насущнаго (panem quotidianum), мы просимъ быть постоянно причастниками тѣла Христова» 3). Кипріанъ такъ же понимаетъ это прошеніе и уже прямо говоритъ о ежедневномъ совершеніи евхаристіи: «хлѣбъ животный есть Христосъ... Христосъ есть хлѣбъ нашъ, кои пріобщаемся тѣлу Его. О даяніи же сего хлѣба повседневно просимъ, дабы мы, сущіи во Христѣ и *ежедневно* пріемлющіи евхаристію въ пищу спасенія, бывъ лишены за какой нибудь тяжкій грѣхъ небеснаго хлѣба и непріобщаясь онаго, не отлучены были отъ тѣла Христова» [4]), Мѣсто это, впрочемъ, можно было бы отнести къ ежедневному принятію освященнаго хлѣба, который, какъ увидимъ, брали на домъ и вкушали по утрамъ, если бы не было болѣе опредѣленныхъ свидѣтельствъ. Но Кипріанъ пишетъ объ угнетенныхъ христіанахъ, что они, какъ воины Христовы, ежедневно собираются пить чашу крови Христовой и сами за Христа проливаютъ свою кровь [5]), а также гово-

---

[1]) De jejun. cap. XIV.
[2]) О идолопокл. гл. XII.
[3]) О молит. Господ. гл. VI.
[4]) О молит. Господ. Избр. сочин. Кипр. стр. 62—63.
[5]) Epist. 56.

ритъ, что священники ежедневно приносятъ жертвы [1]). Поэтому и прежде приведенныя мѣста правильнѣе понимать такъ, что въ нихъ говорится о ежедневномъ общественномъ совершеніи и принятіи евхаристіи.

Каждый день трактуется какъ день Господень и каждый часъ считается приличнымъ для совершенія богослуженія [2]); тѣмъ не меньше *нѣкоторые часы* дня выдѣляются уже и предпочтительно предъ другими назначаются для молитвы. «Относительно часовъ молитвы—пишетъ Тертулліанъ—не безполезно держаться нѣкоторыхъ правилъ. Я хочу говорить о часахъ молитвы, вошедшихъ въ обычай и раздѣляющихъ день какъ бы на три ровныя части: *часъ третій*, *часъ шестой* и *часъ девятый* (9 часъ утра, полдень и 3 часа по полудни); часы сіи обозначены въ Св. Писаніи.... Хотя они (Апостолы) дѣлали сіе (т. е. молились въ эти часы), не имѣя на то положительнаго повелѣнія, но намъ не худо имъ подражать и вмѣнить себѣ какъ бы въ законъ оставленіе дѣлъ въ извѣстные часы для молитвы» [3]). Если Тертулліанъ рекомендуетъ для молитвы означенные часы въ силу ветхозавѣтнаго обычая, который соблюдали и Апостолы, и въ подражаніе послѣднимъ, возводя этотъ обычай на степень закона, то Кипріанъ старается найти для него болѣе глубокое и притомъ собственно-христіанское основаніе. «Три отрока съ Даніиломъ—говоритъ онъ—при совершеніи молитвы наблюдали *часъ третій*, *шестой*, *девятый*, какъ знаменіе таинства Троицы, которая имѣла открыться въ послѣднія времена. Ибо первый часъ пре-

---

[1]) Epist. 54.

[2]) De bapt. ср. XIX, omnis dies Domini est... etc.

[3]) О молитвѣ Господ. гл. XIX.

ходя на третій показываетъ совершенное число Троицы. Прохожденіе четвертаго до шестаго объявляетъ также Троицу. И когда отъ седьмаго девятый исполняется чрезъ три часа, считается совершенная Троица, каковое разстояніе часовъ уже давно духовнымъ образомъ опредѣляя поклонники Божіи, въ установленныя для молитвы времена служили Господу, и отъ такого прежнихъ праведниковъ молепія явилось послѣ, что древле были таинства. Ибо на учениковъ въ третій часъ снисшелъ Духъ Святый, который исполнилъ благодать обѣтованія Господня. Такожде Петръ въ часъ шестый взошелъ въ горницу помолитися, знаменіемъ и гласомъ Бога увѣщавающаго наставленъ былъ, чтобы всѣхъ допускалъ къ благодати спасенія, потому что прежде онъ сомнѣвался о очищеніи язычниковъ. И Господь, въ часъ шестый распятый, до девятаго омылъ кровію своею грѣхи наши; дабы могъ искупить и оживотворить насъ, тогда побѣду свою страданіемъ совершилъ». Но этими часами Кипріанъ не ограничиваетъ христіанскую молитву. «Намъ, возлюбленнѣйшіе братія, сверхъ часовъ древле наблюдаемыхъ, нынѣ и времена моленія и таинства возрасли. Ибо должно молиться и *поутру*, да утреннимъ моленіемъ славится воскресеніе Господа [1])... *При захожденіи солнца* и *окончаніи дня* нужно опять молиться; понеже бо Христосъ есть истинное солнце и день истинный, то при захожденіи солнца и окончаніи дня, когда молимся и просимъ, да пріидетъ на насъ свѣтъ, молимся о пришествіи Христовомъ, имѣющемъ подать благодать свѣта вѣчнаго [2])... Если же во свя

---

[1]) Приводитъ слова псалма 5, 2: «Царю мой и Боже мой, яко къ Тебѣ помолюся Господи; заутра услыши гласъ мой, заутра предстану ти и узриши мя: и мѣсто Осіи гл. 6, 1: утреневати будутъ ко мнѣ...

[2]) Приводитъ слова псалма 131, 22 и Малахіи 5, 2.

томъ писаніи солнце истинное и день истинный есть Христосъ, то христіанамъ, не исключая ни единаго часа, всегда должно молиться Богу, такъ чтобы мы, пребывая во Христѣ, истинномъ свѣтѣ и днѣ истинномъ, весь день пребывали въ молитвѣ; и хотя по закону естества ночи преемствуетъ день, однако молящимся никогда не можетъ послѣдовать вреда отъ ночной темноты, потому что сынамъ свѣта и въ нощи есть день.... А ежели мы во Христѣ т. е. въ свѣтѣ, всегда прибываемъ, то и *ночью* не должны прекращать молитвы.... Да прозрятъ язычники, кои еще не просвѣщены, да прозрятъ іудеи, кои оставивъ свѣтъ, во тьмѣ пребываютъ. Мы, возлюбленнѣйшія братія, кои всегда пребываемъ во свѣтѣ Господнемъ; кои помнимъ, чѣмъ стали мы по воспріятіи благодати, вмѣняемъ ночъ вмѣсто дня, уповая всегда ходить во свѣтѣ; да невоспрепятствуетъ намъ тьма, которой избѣгли; да не послѣдуетъ опущеніе молитвы въ *ночные часы* отъ лѣности и нерадѣнія. Благодатію Божіею обновленные духовно и отрожденные, подражаемъ тому, чѣмъ будемъ, желая имѣть одинъ день безъ наступленія ночи въ царствѣ небесномъ, ночью какъ во свѣтѣ бодрствовать будемъ» [1]). Мы нарочно выписали это длинное мѣсто потому, что въ немъ, не смотря на тонъ простаго совѣта видится установившаяся уже церковная практика, которую Кипріанъ старается лишь обосновать теоретически, указать мотивы, какими руководствуется церковь въ этомъ отношеніи. Нетолько извѣстные часы дня, но и опредѣленные часы ночи посвящались молитвѣ. О третьемъ, шестомъ и девятомъ часахъ дня, какъ часахъ молитвы упоминаетъ Климентъ Александрійскій въ книгѣ Строматъ, равно какъ Оригенъ, въ книгѣ о молитвѣ, говоритъ объ утрѣ, вечерѣ и ночи, какъ временахъ молитвы. У Ипполита, въ книгѣ «о дарова-

---

[1]) О молит. Господ. Избр. сочин. стр. 83—86.

ніяхъ и хиротоніяхъ апостольское преданіе» относительно временъ молитвы говорится между прочимъ: «надобно совершать молитвы утромъ, въ часъ третій, шестой, девятый, вечеромъ и въ пѣтлоглѣшеніе.... Если нельзя быть собранію ни въ домѣ какомъ либо, ни въ церкви, пусть каждый у себя поетъ, читаетъ, молится». Единодушный голосъ названныхъ отцевъ и учителей можетъ служить достаточнымъ доказательствомъ, что рядомъ съ главными видами церковно-общественнаго богослуженія въ третьемъ вѣкѣ подготовляются отчасти теоретически, отчасти уже и практически второстепенные виды, достигаютъ церковнаго значенія и быть можетъ уже соотвѣтственнаго литургическаго образованія, какъ показываетъ ссылка на псалмы, вошедшіе въ составъ того богослуженія, въ пользу котораго приводились. Въ основаніе этихъ установленій полагалась ветхозавѣтная практика, съ которою непосредственно связаны важнѣйшія событія христіанской исторіи, и которая получила новое значеніе въ глазахъ христіанина. Цѣль, какую имѣла при этомъ церковь, состояла съ одной стороны, въ томъ, чтобы сохранить насколько возможно первоначальный богослужебный характеръ христіанской жизни, которая вся должна быть посвящена на служеніе Богу; такъ какъ мірскія занятія отвлекали отъ постояннаго служенія Богу, то по крайней мѣрѣ Ему должны быть посвящаемы опредѣленные часы дня и ночи, чтобы служеніе Богу, прерываемое мірскими дѣлами, снова возстановлялось, и чтобы по крайней мѣрѣ въ лицѣ служителей церкви и ревностныхъ набожныхъ членовъ, христіанская жизнь посвящалась всецѣло Богу. Другая цѣль была миссіонерская. Церковь хотѣла показать во первыхъ іудеямъ, что ихъ времена богослужебныя имѣли лишь прообразовательное значеніе и только въ христіанствѣ получили свой настоящій смыслъ, что во Христѣ насталъ истинный день, которому и долженъ быть посвященъ день веще-

ственный или по крайней мѣрѣ извѣстные часы дня, дорогія для христіанскаго сердца по священно-историческимъ воспоминаніямъ, съ ними связаннымъ. Во вторыхъ, язычникамъ, поклонявшимся вещественнымъ свѣтиламъ, особенно солнцу и лунѣ, утромъ, въ полдень и вечеромъ, церковь хотѣла показать, что не только день, но и ночь она посвящаетъ истинному солнцу правды, что христіанство есть свѣтъ, который свѣтится и во тьмѣ, въ ожиданіи послѣдняго пришествія солнца праведнаго, когда уже не будетъ больше ночи, а будетъ одинъ непрерывный вѣчный день.

Хотя вся жизнь христіанская трактовалась еще какъ одно продолжительное служеніе Богу, хотя въ сущности всякое время и всякій день имѣли одинаковое значеніе въ глазахъ христіанина, тѣмъ не меньше обыкновенная человѣческая жизнь частная и общественная, съ ея разнообразными потребностями и интересами все больше и больше вступала въ свои права, отвлекала христіанъ отъ служенія Богу и поглощала большую часть времени и заботъ. Религіозное одушевленіе, священный жаръ, воспламенявшій христіанское общество, все больше и больше остывалъ, а съ тѣмъ вмѣстѣ все замѣтнѣе и рѣзче раздѣлялась жизнь мірская и духовная, общественная и церковная и становились одна подлѣ другой какъ двѣ самостоятельныя параллельныя отрасли, съ особымъ характеромъ, съ особыми правилами и занятіями, съ особыми радостями и печалями. При такомъ раздвоеніи жизни естественно должны были выдвигаться все больше и больше на первый планъ *извѣстные дни*, которые предпочтительно предъ другими посвящались на служеніе Богу, и которые бы заставляли забывать утомляющія и охлаждающія душу мірскія заботы, укрѣпляя и согрѣвая ее воспоминаніемъ покрайней мѣрѣ болѣе дорогихъ и болѣе священныхъ событій христіанской вѣ-

ры и исторіи: разумѣемъ *дни праздничные*. Къ болѣе рѣзкому выдѣленію и возвышенію этихъ дней содѣйствовали и другія обстоятельства. Чѣмъ дальше обыкновенная жизнь христіанскаго общества удалялась отъ религіозныхъ началъ, ниспадая къ естественнымъ мірскимъ началамъ, тѣмъ больше совпадала она съ общечеловѣческою жизнію, въ какихъ-бы формахъ она не являлась. Въ слѣдствіе этого языческая жизнь въ греко-римскихъ, то высоко-художественныхъ, то грубоматеріальныхъ формахъ, теперь нетолько казалась многимъ христіанамъ нравственно безразличною, но производила магическое дѣйствіе и невольно увлекала своимъ бурнымъ потокомъ слабыя души. Особенно привлекали христіанъ языческія празднества своимъ бурнымъ весельемъ, своею пышностью и великолѣпіемъ, своими религіозными процессіями, полными часто глубокаго смысла, хотя и безнравственными съ христіанской точки зрѣнія. Тертулліанъ обличаетъ христіанъ за участіе ихъ въ Сатурналіяхъ, въ празднествахъ Януса и Марса. «Духъ Святый, говоритъ онъ, не одобряетъ іудейскихъ праздниковъ. Между тѣмъ мы, отвергая совершенно іудейскіе праздники, къ которымъ однако Богъ нѣкогда благоволилъ, мы присутствуемъ на Сатурналіяхъ, при зимнихъ торжествахъ, на празднествахъ Януса и Марса» [1]). «Во время языческихъ торжествъ, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, домы у христіанъ и двери у домовъ ихъ отличаются теперь болѣе чѣмъ у язычниковъ множествомъ свѣтильниковъ и лавровыхъ вѣнковъ» [2]). Само собою разумѣется, такое тяготѣніе къ языческимъ торжествамъ, существовало еще раньше времени Тертулліана и Церковь старалась по возможности удовлетворять этой потреб-

---

[1]) De idol. cap. XIV. De fuga in persec. cap. XIV.
[2]) Apol. cap. XVI.

ности установленіемъ собственно христіанскихъ празднествъ: теперь же потребность эта заявляетъ себя съ большею настойчивостью и вызываетъ Церковь къ возвышенію этихъ празднествъ относительно ихъ торжественности до уровня съ праздниствами языческими, безъ оскорбленія конечно ихъ религіознаго смысла.

Первое мѣсто между церковными праздниками и теперь, какъ прежде занималъ *воскресный день*. Тертулліанъ неоднократно говоритъ объ этомъ днѣ, какъ общепринятомъ христіанскомъ праздникѣ, называя его *днемъ Господнимъ* (dies dominicus) и *днемъ солнца* (dies solis) подобно Іустину. Христіане проводили его въ радости, которой не нарушалъ ни постъ, ни колѣноприклоненіе [1]). Названіе dies solis, заимствованное изъ языческой календарной терминологіи, при непониманіи настоящей идеи, лежавшей въ основѣ христіанскаго празднества, отчасти было причиною того, что христіанъ считали солнцепоклонниками. «Другіе—говоритъ Тертулліанъ—съ большею вѣроятностію и благоразуміемъ полагаютъ, что солнце нашъ богъ. Въ такомъ случаѣ слѣдовало бы насъ причислить къ персамъ, хотя мы и не покланяемся, подобно имъ, образу солнца на нашихъ щитахъ..... Если мы предаемся радости въ такъ называемый *день солнца*: то причиною тому совсѣмъ не то, чтобы мы поклонялись солнцу. Этотъ день слѣдуетъ непосредственно за днемъ Сатурна, который вы проводите въ праздности и торжествахъ, и мы празднуемъ его далеко не такъ, какъ Іудеи, коихъ вы не знаете ни закона, ни обрядовъ» [2]).

---

[1]) De cor. milit. cap. III: die dominico jejunium nefas ducimus vel de geniculis adorare.

[2]) Апол. гл. XVI.

Какъ извѣстно, у грековъ и римлянъ дни были посвящены богамъ и богинямъ: Солнцу, Лунѣ, Марсу, Меркурію, Юпитеру, Венерѣ и Сатурну [1]). День посвященный Сатурну, суббота, почиталася тяжелымъ днемъ, въ который ничего нельзя было предпринимать; въ силу этого день этотъ проводили въ праздности и, чтобы предотвратить всякое зловредное дѣйствіе его на человѣка, предавались бурному веселью [2]). У Іудеевъ суббота была, какъ мы знаемъ, днемъ посвященнымъ Богу или лучше собственному покою и бездѣйствію, доведенному до смѣшнаго, и сопровождалась постомъ. Этому-то дню противопоставлялся теперь, какъ видимъ, день воскресный, а вмѣстѣ съ тѣмъ еще раньше противопоставляли его культу солнцепоклоненія, какъ день посвященной истинному Солнцу Христу, на что указываетъ названіе dies solis, не безъ намѣренія усвоенное воскресному дню. Вопреки іудеямъ и язычникамъ христіане проводили этотъ день съ радостію, но радостію чистою, не омрачаемою ни пиршествами безнравственными, ни постомъ, но и не состоящею въ бездѣйствіи и праздномъ покоѣ, а въ общественномъ служеніи Богу. Такимъ образомъ теперь уже, въ противоположность календарю іудейскому и языческому, положено начало практики церковной, въ которой каждый день нѣдѣли посвященъ какому нибудь

---

[1]) Пятница и понынѣ у европейскихъ народовъ романскаго племени называется днемъ Венеры: Venerdi по итальянски, Vendredi по французски; у народовъ племени тевтонскаго и скандинавскаго—днемъ богини любви, Фреи: Freytag по немѣцки, Frigdag по шведски, Fryday по англійски. Греческое названіе παρασκεβη было причиною того, что съ днемъ пятницы на руси связано имя св. мученицы Параскевы.

[2]) Если же что-нибудь предпринимали, то обыкновенно призывали на помощь божество дня. Ист. религ. т. V.

событію изъ жизни Спасителя, или Божіей Матери, или пророкамъ и постоламъ, или святымъ.

Если воскресный день съ самыхъ первыхъ поръ стоялъ во главѣ недѣли, какъ день особенной радости, то *Пасха* самымъ естественнымъ и послѣдовательнымъ образомъ является во главѣ цѣлаго года, какъ праздниковъ праздникъ съ предшествующею ей великою *Пятницею*, какъ днемъ смерти Христовой, и съ сопровождающими ее *пятидесятью днями*, замыкаемыми праздникомъ *Пятидесятницы*. Сверхъ того не совсѣмъ оставлено было празднованіе субботы [1]). Затѣмъ, теперь уже возбуждался вопросъ о времени рожденія І. Христа, стоявшій безъ сомнѣнія въ связи съ вопросомъ о празднованіи дня Его рожденія 2). Такимъ образомъ центральные пункты, около которыхъ группируется весь циклъ христіанскихъ праздниковъ, установились уже, и дальнѣйшее развитіе христіанскаго календаря является естественнымъ слѣдствіемъ того движенія церковнаго, которое все больше и больше возникало въ третьемъ вѣкѣ. Наконецъ, какъ-бы въ противовѣсъ языческому культу героевъ теперь особенно выдвигаются *дни памяти мучениковъ* и *исповѣдниковъ*, какъ воиновъ Христовыхъ. Кипріанъ въ посланіи къ своему клиру повелѣваетъ замѣчать дни ихъ кончины, чтобы ежегодно освящать ихъ общественнымъ богослуженіемъ; а въ другомъ мѣстѣ говоритъ, что объ исповѣдникахъ совершаются приношенія когда празднуются страданія мучениковъ. При такомъ настроеніи, понятно, не могли быть забыты мученики, пострадавшіе прежде. Поэтому нѣтъ ничего

---

[1]) По крайней мѣрѣ она въ западной церкви составляла полупраздничный день.

2) Климентъ Ал. приводитъ различныя мнѣнія на этотъ счетъ.

естественнѣе, если *день* памяти *первомученика Стефана* является во главѣ этихъ праздниковъ и если въ числѣ ихъ упоминается уже Оригеномъ воспоминаніе виѳлеемскихъ младенцевъ. Эти праздничные дни, вмѣстѣ съ днемъ воскреснымъ, повторявшимся каждую недѣлю, казалось должны были удовлетворять религіозное чувство христіанъ, какъ быть можетъ удовлетворяли до сихъ поръ—чѣмъ объясняется какъ то, что до третьяго вѣка о праздникахъ не возбуждалось даже и вопроса въ церкви [1]), такъ и то, что христіанъ упрекали въ отсутствіи праздниковъ, такъ какъ язычникамъ, незнавшимъ относительно празднованія всѣхъ дней отъ Пасхи до Пятидесятницы, три дня праздничныхъ казались недостаточными, тѣмъ больше, что христіанскіе праздники вовсе не представляли той пышности, какою отличались праздники языческіе. Между тѣмъ, когда христіане стали равнодушнѣе къ своей вѣрѣ, когда на послѣднюю стали смотрѣть съ мірской точки зрѣнія, принимая во вниманіе не существо религіи, а ея внѣшность,—христіанскіе праздники перестали удовлетворять ихъ вкусу и они стали принимать участіе въ языческихъ торжествахъ, какъ мы уже видѣли. Упрекая ихъ въ этомъ, Тертуліанъ напоминаетъ имъ христіанскіе праздники. «Если по легкомыслію вашему непремѣнно нужны уже для васъ праздники—говоритъ онъ—то развѣ мало ихъ у васъ? У васъ ихъ болѣе, чѣмъ у язычниковъ. Языческіе праздники совершаются только одинъ разъ въ годъ, а у васъ *воскресенье* возобновляется чрезъ каждые семь дней. Пересчитайте всѣ идолопоклонническіе праздники въ году, и вы увидите, что у нихъ недостанетъ ихъ для замѣны *пятидесяти дней нашей Пасхи*» [2]).

---

[1]) За исключеніемъ времени празднованія Пасхи.

[2]) De idolol. cap. XIV.

Какъ ни значительно было число праздничныхъ дней христіанскихъ, оно далеко не могло сравниться съ числомъ праздниковъ языческаго грекоримскаго культа, которые трудно исчислить. Тертулліанъ, называвшій пристрастіе къ праздникамъ легкомысліемъ, конечно, могъ находить болѣе чѣмъ достаточнымъ кругъ перечисленныхъ имъ праздниковъ, и признавать за ними численное превосходство предъ языческими торжествами. Но дѣло было не въ количествѣ только, но и въ качествѣ празднествъ. Внутренній религіозный смыслъ, внутреннее достоинство, безъ всякаго сомнѣнія, могло бы вполнѣ удовлетворить религіозное христіанское чувство. Не удовлетворяла христіанъ, какъ видно, внѣшняя сторона, внѣшняя обстановка. Многосложная обрядность, полная символизма, наружный блескъ и великолѣпіе—вотъ что влекло христіанъ къ языческимъ праздникамъ и чего теперь требовали отъ праздниковъ христіанскихъ. Какъ ни враждебно относилась церковь къ формамъ языческаго культа, волей-неволей она должна была бороться съ нимъ его же собственнымъ оружіемъ: свои праздники она стала окружать большею торжественностію. Многія языческія, равно какъ іудейскія празднества начинались съ вечера предшествующаго дня и сопровождались торжественными процессіями. Въ противовѣсъ этимъ обычаямъ Церковь уже въ третьемъ вѣкѣ ввела *ночныя бдѣнія*, которыя предшествовали праздникамъ, и *крестные ходы*, которые сопровождали праздники. Указаніе на тѣ и другіе встрѣчаемъ въ посланіи Тертулліана къ женѣ. Доказывая, какъ несовмѣстно супружество съ невѣрнымъ съ религіозными обязанностями христіанъ, Тертулліанъ пишетъ между прочимъ: «въ состояніи ли жена исполнять ихъ, когда будетъ имѣть подъ бокомъ служителя діавола? Какой мужъ захочетъ растаться съ женой ночью, чтобъ она пришла молиться во время *ночныхъ бдѣній*. Стерпитъ ли онъ, чтобы она проводила всю ночъ въ церкви

въ праздникъ воскресенія Христова? случится ли *крестный ходъ* въ церкви? никогда столько заботъ и занятій не было въ идолопоклонствѣ»..... [1]).

Если охлажденіе христіанъ къ вѣрѣ и влеченіе къ языческимъ торжествамъ обусловливало увеличеніе числа христіанскихъ праздниковъ и ихъ характеръ, то аскетическій взглядъ на жизнь, воспитанный въ церкви подъ вліяніемъ гоненій и подъ вліяніемъ безнравственной жизни язычества, опредѣлялъ если не происхожденіе, то полу-узаконеніе иного рода установленій — именно *постовъ*. Взглядъ на христіанскую жизнь, какъ жертву, съ самаго начала присущъ Церкви. Но до сихъ поръ господствующею чертою этого воззрѣнія было то, что внутреннее настроеніе христіанина дѣлаетъ какъ его жертву, такъ и всю жизнь, святою и богоугодною жертвою или, какъ выражается Ириней, non sacrificia sanctificant hominem, sed conscientia ejus, qui offert, sanctificat sacrificium. Прежде Церковь совѣтывала и практиковала воздержаніе какъ дѣло свободы, какъ самъ Тертулліанъ свидѣтельствуетъ. Теперь получаетъ преобладающее значеніе воззрѣніе, которое противоположность между общечеловѣческою и христіанскою жизнію полагаетъ не въ одномъ настроеніи, не въ одномъ новомъ духѣ, который все Богомъ созданное и установленное освящаетъ словомъ Божіимъ и молитвою, не забывая однако, что не все полезно и хорошо, хотя все позволено; но эта противоположность воплощается теперь въ опредѣленныхъ внѣшнихъ формахъ жизни, въ аскетическихъ упражненіяхъ и дѣйствіяхъ, которыя трактуются какъ специфически-христіанскія явленія жизни. Какъ скоро христіанство такимъ образомъ ста-

---

[1]) Къ женѣ гл. IV.

вится въ связь съ опредѣленными дѣйствіями, понятіе свободнаго и дозволеннаго все больше съуживается, внутреннее настроеніе приводится въ соотношеніе съ дѣломъ, какъ его выраженіемъ, и это послѣднее признается существенно необходимымъ и имѣющимъ значеніе въ дѣлѣ личнаго спасенія,— иначе говоря, съ праведностью вѣры и святостью сердца непосредственно соединяется святость и праведность дѣйствій и послѣднія получаютъ значеніе заслуги, впрочемъ не сами по себѣ, а въ связи съ оправдывающею вѣрою къ смерть Христову. Такимъ образомъ вмѣняется въ заслугу, между прочимъ и соблюденіе поста. «Благопріятныя Богу жертвы — говоритъ Тертулліанъ — трудовыя занятія души, посты, воздержаніе, трезвость, печаль по Богѣ—все это производитъ плоть съ своимъ ущербомъ» [1]). Онъ приписываетъ посту силу умилостивлять Бога и пріобрѣтать прощеніе грѣховъ: «*постъ* — говоритъ онъ—примиряетъ прогнѣваннаго Бога съ человѣкомъ.... *посты* заглаживаютъ грѣхи предъ Богомъ [2]). Постъ имѣетъ вліяніе не только на нравственну природу человѣка, но и на самую внѣшнюю, физическую: «величайшія засухи никогда не могли устоять противъ нашихъ *постовъ*»,—говоритъ Тертулліанъ [3]). Итакъ, постъ, который свободно и по требованію обстоятельствъ практиковался въ апостольское время, трактовался духовнымъ образомъ Варнавою въ противоположность постамъ іудейскимъ, совѣтывался Поликарпомъ, теперь трактуется какъ нѣчто не только обязательное въ церковно-педагогическомъ смыслѣ, но и существенно важное въ религіозно-нравственномъ отношеніи. Такой взглядъ могъ образоваться только на почвѣ церковной практики и необходимо предпола-

---

[1]) О воскр. плоти гл. VIII. Ср. de poenit cap. IX.
[2]) De jejun. cap. VII.
[3]) Къ Скапулѣ гл. V.

гаетъ давнее существованіе постовъ. Какіе же посты соблюдались въ третьемъ вѣкѣ?

Постъ соблюдался, насколько позволяютъ видѣть сочиненія Тертулліана, въ извѣстные дни недѣли. «Нужно ли явиться на *стояніе?*—говоритъ Тертулліанъ въ посланіи къ женѣ въ доказательство несовмѣстности супружества съ иновѣрнымъ съ христіанскими религіозными обязанностями,—мужъ назначитъ свиданіе въ банѣ. Придетъ ли *день поста?* — мужъ именно въ этотъ день пригласитъ друзей на пиршество» [1]). Между днями стоянія и днями поста Тертулліанъ какъ будто дѣлаетъ различіе. Изъ этого можно заключить, что въ извѣстные дни поста постились дома, другіе проводили въ церкви. Дни поста, которые разумѣетъ Тертулліанъ, по всей вѣроятности были *среда* и *пятница*. Римская Церковь въ концѣ этого вѣка присоединила къ нимъ и субботу, — но еще Тертулліанъ не одобрялъ этотъ обычай, и восточная церковь не приняла его вѣроятно потому, что нехотѣла имѣть согласія въ этомъ отношеніи съ іудейскимъ обычаемъ, а еще больше съ Маркіономъ, который считалъ этотъ день въ числѣ дней плача [2]). Изъ годовыхъ постовъ Тертулліанъ упоминаетъ о постѣ Св. *Четыредесятницы* [3]). Постъ этотъ начало свое получилъ раньше, но еще во второмъ вѣкѣ онъ предоставлялся личной свободѣ: по свидѣтельству Иринея одни ограничивали его однимъ днемъ, другіе двумя, иные нѣсколькими днями, а нѣкоторые постились 40 часовъ. На западѣ онъ не простирался далѣе недѣли и не сокращался менѣе одного дня, у большей же части восточныхъ христіанъ онъ продолжался до

---

[1]) Къ женѣ гл. IV.

[2]) De idolol. cap. XIV.—Епиф. haer. XLII.

[3]) De cor. milit cap. III и de jejun. cap. XIII.

сорока дней, а у аскетовъ до семи недѣль [1]). Въ третьемъ вѣкѣ онъ достигаетъ большей общности и опредѣленности: онъ вращается въ предѣлахъ сорока и пятидесяти дней. Постепенное возрастаніе этого поста объясняется съ одной стороны приготовленіемъ въ теченіи его оглашенныхъ къ крещенію, кающихся къ примиренію съ церковію, вѣрующихъ къ торжественному празднованію Пасхи, съ другой—сопоставленіемъ его съ сорокодневнымъ постомъ Спасителя.

Видимымъ предметомъ христіанскаго чествованія былъ драгоцѣнный для христіанскаго сердца символъ—*крестъ Христовъ*, который, по всей вѣроятности, въ праздники носился въ процессіяхъ, отъ этого и получившихъ названіе крестныхъ ходовъ, какъ чудесный трофей, а во время постовъ предлагался какъ предметъ услажденія среди подвиговъ и какъ орудіе противъ искушеній. О поклоненіи кресту, которое прежде мы только предполагали, у Тертулліана встрѣчаемъ ясное свидѣтельство и притомъ свидѣтельство весьма характерное. Опровергнувъ разныя клеветы, взводимыя на христіанъ, Тертулліанъ пишетъ: «что касается до тѣхъ людей, которые обвиняютъ насъ въ *поклоненіи кресту*: то мы того не стыдимся». Дальше говоритъ, что еслибы христіане покланялись кресту, какъ Богу, то въ такомъ случаѣ они ничѣмъ не отличаются отъ язычниковъ, которые также покланяются дереву. «Какое дѣло до формы, когда матеріалъ одинъ и тотъ же, и когда онъ почитается за бога? Какое различіе между крестомъ и между аѳинскою Палладаю или Ѳаросскою Церерою, которыя не иное что, какъ кусокъ грубаго и безобразнаго дерева. Всякій кусокъ дерева есть часть креста: стало быть мы, по-

---

[1]) У Евс. lib. V, cap. XXIV.

кланяясь кресту, покланяемся по крайней мѣрѣ цѣлому богу, а не какой либо части его.... Боги ваши даже созидаются на крестѣ. Впрочемъ, обожая трофеи, вы сами обожаете кресты, на которыхъ трофеи держатся. Войска ваши благоговѣютъ къ своимъ знаменамъ, клянутся ими, предпочитаютъ ихъ всѣмъ богамъ. Превосходныя изображенія, драгоцѣнныя ткани на знаменахъ какъ будто нарочито изобрѣтены для того, чтобы служить украшеніемъ крестовъ. Нельзя впрочемъ не похвалить васъ за то, что вы не захотѣли обожать крестовъ обнаженныхъ и неукрашенныхъ» [1]). Рѣшительный тонъ Тертулліанова свидѣтельства показываетъ, что поклоненіе кресту въ его время до того было дѣломъ обычнымъ и общеизвѣстнымъ, что язычники признавали крестъ за божество христіанъ. Ясно, что начало почитанія креста восходитъ выше и едвали не къ апостольскому времени. Сопоставленіе креста съ кумирами грекоримскихъ божествъ, равно какъ съ трофеями и знаменами заставляетъ предполагать одинаковый образъ чествованія. Кумиры, трофеи и замена находились обыкновенно въ храмѣ и носились въ торжественныхъ процессіяхъ во время празднествъ. Ношеніе креста въ крестныхъ ходахъ быть можетъ и подало поводъ считать его за божество. Матеріаломъ креста было дерево, форма представляла простую форму знамени; украшеніе послѣднихъ не осталось безъ вліянія на обычай украшать крестъ цвѣтами и дорогими матеріями.

Кромѣ креста предметомъ чествованія, нужно полагать, были и *свящ. изображенія*, но опредѣленныхъ свѣдѣній, за исключеніемъ вышеуказанныхъ намековъ Оригена и Евсевія, не встрѣчаемъ у писателей этого времени.

---

[1]) Апол. гл. XXI.

Общій составъ богослуженія своего времени Тертулліанъ представляетъ въ своей Апологіи.

«Я хочу теперь показать,—пишетъ онъ—чѣмъ собственно занимается секта христіанъ: оградивъ ее отъ клеветъ нахожу нужнымъ, чтобъ она прямо была познана. Соединяясь узами одной и той же вѣры, одной и той же нравственности, мы составляемъ, такъ сказать, одно тѣло. *Мы собираемся*, чтобы *молиться Богу*, составляемъ священный союзъ, благопріятный Богу, *молимся объ императорахъ*, о ихъ *министрахъ*, о всѣхъ *властяхъ*, *о мирѣ и благосостояніи всего міра*, объ удаленіи окончательнаго переворота вселенной. Мы собираемся, чтобы *читать Св. Писаніе*, изъ котораго, смотря по обстоятельствамъ, почерпаемъ необходимыя для насъ свѣдѣнія и наставленія. Сіе святое слово питаетъ нашу вѣру и надежду, поддерживаетъ наше упованіе, болѣе и болѣе усиливаетъ между нами благочиніе, вкореняя въ насъ правила его... Тутъ-то происходятъ *увѣщанія* и *исправленія*, *произносятся приговоры* именемъ Божіимъ. Будучи увѣрены, что пребываемъ всегда въ присутствіи Его, мы совершаемъ какъ-бы *судъ божественный*, и горе тому будетъ даже на послѣднемъ страшномъ судѣ, кто заслужитъ быть отлученнымъ отъ общихъ молитвъ, отъ нашихъ собраній, и отъ всякаго священнаго съ нами общенія.... *Предсѣдательствуютъ старцы*, достигая такой чести не куплею, но испытанныхъ своимъ достоинствомъ. Дѣло Божіе цѣною золота не продается».... [1]).

При чтеніи всей главы Апологіи, къ которой относится приведенное мѣсто, нельзя не замѣтить, что Тертулліанъ не имѣлъ въ виду представить подробное описаніе одного бого-

---

[1]) Апол. гл. XXXIX.

служенія, съ точностію изложить его составные акты и ихъ порядокъ; онъ хотѣлъ, какъ самъ говоритъ, представить вкоротцѣ всю жизнь христіанъ, въ котовой они являются какъ одно внѣшно и внутренно тѣсно связанное тѣло, въ ея главныхъ явленіяхъ, изобразить занятія христіанъ, и сообразно съ этимъ онъ говоритъ вмѣстѣ о богослуженіи, дисциплинѣ, благотворительности, братской любви и братскихъ вечерахъ. О евхаристіи онъ совсѣмъ умалчиваетъ, оставаясь вѣрнымъ своему воззрѣнію, что тайны религіи и въ христіанствѣ, какъ и въ мистеріяхъ языческихъ, не должны быть открываемы невѣрующимъ. Тѣмъ не меньше почти несомнѣнно, что при описаніи богослуженія Тертулліанъ имѣлъ въ виду главнымъ образомъ литургію своего времени, такъ какъ его описаніе имѣетъ большое сходство съ описаніемъ Іустина, съ тѣмъ различіемъ, что Іустинъ объ общей молитвѣ говоритъ лишь предъ самымъ совершеніемъ евхаристіи, тогда какъ Тертулліанъ ставитъ молитву въ самомъ началѣ богослуженія.

Молитва составляла, по извѣстію Тертулліана, первый актъ богослуженія или литургіи его времени. *Гарнакъ*, по видимому, не придаетъ никакого значенія тому, что у Тертулліана молитва ставится впереди другихъ актовъ, такъ какъ въ этой молитвѣ видитъ ту же молитву, о которой говоритъ Іустинъ. Но это не совсѣмъ справедливо. Что молитва у Тертулліана занимаетъ первое мѣсто, тогда какъ у Іустина въ концѣ первой части богослуженія, это вовсе не случайность. Во время Тертулліана, какъ мы видѣли, взглядъ на евхаристію нѣсколько измѣнился, а съ тѣмъ вмѣстѣ произошло нѣкоторое измѣненіе въ богослужебной дисциплинѣ. Евхаристію ставили въ параллель съ языческими мистеріями и считали ее недоступною не только для невѣрующихъ, но и для оглашенныхъ; между тѣмъ какъ допущеніе послѣднихъ къ бого-

служенію считали необходимымъ въ видахъ болѣе прочнаго образованія и утвержденія ихъ въ вѣрѣ. Понятно, что первая часть литургіи, къ которой могли и должны были быть допущены оглашенные, должна была составить болѣе или менѣе самостоятельное цѣлое. Теперь-то и должна была войти въ составъ этой части общая молитва, если ея не было уже прежде. Но судя по содержанію этой молитвы, сходному съ общимъ содержаніемъ, указаннымъ въ разныхъ мѣстахъ Іустиномъ, нужно полагать, что она была уже при немъ. Если Іустинъ имѣлъ въ виду собственно молитву вѣрныхъ, которая и теперь удерживаетъ указанное имъ мѣсто предъ самымъ священнодѣйствіемъ евхаристіи въ формѣ эктеніи, то Тертулліанъ, нужно полагать, разумѣетъ молитву въ началѣ литургіи оглашенныхъ которая получила теперь болѣе широкое и болѣе самостоятельное образованіе, и которая сохранилась до нынѣ въ видѣ великой эктеніи.

Хотя Тертулліанъ излагаетъ *содержаніе молитвы* свободно и въ общихъ чертахъ, тѣмъ не меньше изъ извѣстія его видно, что молитва получила опредѣленное и прочное содержаніе. Она обнимаетъ всѣхъ христіанъ, со всѣми ихъ потребностями и нуждами, а потому самому и всю римскую Имперію, въ которой жили христіане. «Мы молимся говоритъ онъ — объ *императорахъ*, о ихъ *министрахъ*, о всѣхъ *властяхъ*, о *мирѣ*, о *благосостояніи* всего *міра*, объ удаленіи окончательнаго переворота вселенной» 1). *О здравіи* и *благоденствіи императоровъ* мы молимъ Бога предвѣчнаго—говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ. Мы просимъ у Бога *императорамъ благоденствія*, *мирнаго царствованія*, безопасности ихъ *дома*, храбрости *воинства*, вѣрности *сената*, благонравія *народа*,

1) Апол. гл. XXXIX.

спокойствія всего *міра*, словомъ всего того, чего человѣкъ, чего императоръ пожелать только можетъ»[1]. Основанія этой молитвы Тертулліанъ указываетъ слѣдующія: прежде всего императоръ, хотя и язычникъ, поставленъ отъ Бога[2]; затѣмъ, христіанамъ словомъ Божіимъ предписано молиться за гонителей и враговъ, къ числу которыхъ принадлежали прежде всего императоры; дальше, тѣмъ же словомъ Божіимъ повелѣно молиться въ особенности за царя и за власти въ интересахъ мира[3]; наконецъ, они молились о продленіи міра, и съ этимъ вмѣстѣ о сохраненіи римской имперіи, съ паденіемъ которой связывали конецъ міра, чтобы замедлить этотъ конецъ и имѣть время и возможность достойно приготовиться къ нему, а прочность имперіи зависитъ отъ императора[4].

Молитва эта, очевидно, имѣла *миссіонерскій* или *экзотерическій* характеръ и значеніе. Въ ней принимали участіе, нужно полагать, не крещеные только, но и оглашенные. По крайней мѣрѣ, Тертулліанъ, какъ мы знаемъ, упрекалъ еретиковъ не за то, что они допускали оглашенныхъ, но лишь за то, что у нихъ вѣрные и оглашенные молились вмѣстѣ

---

[1]) Апол. гл. XXX.

[2]) Къ Скапулѣ гл. II: «христіанинъ никому не врагъ, а тѣмъ менѣе императору, зная, что онъ поставленъ императоромъ отъ Бога и что должно его любить... молиться о здравіи его и о спасеніи государства доколѣ міръ стоитъ».

[3]) Апол. гл. XXXI.

[4]) Апол. гл. XXXII: «мы имѣемъ еще особенную причину молиться за императоровъ и за римскую имперію. Намъ извѣстно, что конецъ міра, со всѣми ужасами, имѣющими сопровождать его, отлагается по причинѣ существованія римской имперіи. Слѣдовательно, молясь объ удаленіи сего страшнаго переворота, мы молимся и о продолженіи имперіи римской».

(pariter orant), т. е. за безразличіе тѣхъ и другихъ въ отношеніи къ молитвѣ [1]. Различіе же, какое имѣлъ въ виду Тертулліанъ, по вѣрному замѣчанію Гарнака [2]), относится къ границѣ и способу соучастія въ молитвѣ. Оглашенные не во всѣхъ молитвахъ имѣли право участвовать, именно не участвовали въ молитвахъ, которыя Тертулліанъ называетъ sacrifitiorum orationes. Потомъ они участвовали не во всѣхъ молитвахъ общей части литургіи и участвовали не въ одинаковой мѣрѣ съ вѣрными. Они присутствовали при молитвѣ пассивно, какъ audientes, за которыхъ молились, въ то время какъ общество вѣрующихъ дѣятельнымъ образомъ участвовало въ молитвѣ, само возносило молитву. Это—общая и единодушная молитва, въ которой всѣ вѣрующіе, какъ одинъ человѣкъ, предстаютъ предъ лицо Божіе, молясь Ему какъ бы однимъ сердцемъ, одними устами, какъ выражается Тертулліанъ, свободно простирая къ нему чистыя руки з).

Что касается *формы*, въ какой выражалась общественность этого акта, или *образа произношенія молитвы*—яснаго свидѣтельства на этотъ счетъ не находимъ у писателей этого вѣка. Такъ какъ молитва эта по содержанію соотвѣтствуетъ нашей великой эктеніи, произносимой діакономъ въ началѣ литургіи, то съ вѣроятностію можно предполагать, что такой способъ произношенія существовалъ уже и въ разсматриваемое время. Принимая въ соображеніе болѣе широкое развитіе богослуженія и въ особенности поворотъ, какой нриняло оно теперь, естественно думать, согласно съ *Бингамомъ*, что уже въ первой половинѣ третьяго вѣка началось формулиро-

---

[1]) Прещен. прот. ерет. гл. XLI.
[2]) S. 376.
з) Апол. гл. XXXIX. Къ Скап. гл. V.

ваніе молитвъ. Правда, Тертулліанъ какъ будто не знаетъ о формулированныхъ молитвахъ. Онъ говоритъ, что христіане въ своихъ собраніяхъ молятся безъ наставника, который бы научилъ ихъ молиться по заказу, что ихъ молитва происходитъ единственно отъ сердца [1]). Въ противоположность чисто внѣшней механической молитвѣ языческой, онъ старается поставить на видъ, что молитва христіанъ проистекаетъ извнутри и есть свободная молитва. Но едва-ли можно согласиться съ *Гарнакомъ*, что monitor, которому противопоставляетъ онъ свойство христіанскихъ молитвъ, есть ничто иное, какъ письменно-формулированная и буквою связанная молитва. У Тертулліана рѣчь о свойствѣ христіанской молитвы, какое имѣетъ она, независимо отъ того, произносится ли она по готовому образцу, или безъ образца. Самъ же онъ трактуетъ *объ образцѣ* молитвы, именно молитвѣ Господней, которая однакожъ приносится духомъ. «Господь нашъ Іисусъ Христосъ, говоритъ онъ, даровавъ новымъ ученикамъ своимъ новый завѣтъ, преподалъ имъ и новый образецъ молитвы... Мы истинные поклонники, истинные священники, мы молясь духомъ, духомъ приносимъ въ жертву молитву собственно Божію и пріятную, ту, которую самъ требуетъ и самъ предложилъ. Мы бываемъ истинные поклонники и истинные священники, когда представляемъ Богу духомъ нашимъ молитву, благопріятную Ему паче всего [2]). Мы приносимъ Ему драгоцѣннѣйшую жертву, Имъ самимъ повелѣнную, приносимъ молитву, происходящую отъ тѣла цѣломудреннаго, отъ души непорочной и отъ Духа Святаго [3]). Молитва эта божественна [4]), и она дол-

---

[1]) Апол. гл. XXX.
[2]) О мол. Госп. гл. XXII.
[3]) Апол. гл. XXX.
[4]) О мол. Госп. гл. I.

жна стоять во главѣ всѣхъ другихъ молитвъ. «Каждый можетъ приносить различныя молитвы, соотвѣтственно своимъ нуждамъ, начиная всегда молитвою Господнею, которая есть основная, коренная молитва» [1]). Личная свобода въ отношеніи къ молитвѣ, безспорно допускалась во время Тертулліана, точно такъ же какъ допускалась прежде его и допускается всегда. Что же касается церковно-общественныхъ богослужебныхъ молитвъ, то изъ писаній Тертулліана нельзя вывести ничего положительнаго—были ли въ употребленіи, кромѣ молитвы господней, другіе письменные образцы, или нѣтъ? Во у Кипріана уже находимъ ясный намекъ на существованіе опредѣленно-формулированныхъ и можетъ быть писанныхъ молитвъ, употреблявшихся по крайней мѣрѣ при совершеніи литургіи. Онъ говоритъ о еретикѣ между прочимъ: «презрѣвъ епископовъ, оставивъ священниковъ Божіихъ, онъ дерзаетъ учреждать другой алтарь, совершать молитву недозволенными словами» [2]). Убѣждая всѣмъ сердцемъ и умомъ участвовать въ молитвѣ, не помышляя ни о чемъ постороннемъ, Кипріанъ пишетъ: «потому и священникъ предъ молитвою положивъ предисловіе, уготовляетъ мысли братіи говоря: горѣ имѣмъ сердца» [3]) и пр. Ясно, что здѣсь имѣется въ виду опредѣленная формулированная молитва. А Оригенъ прямо говоритъ о предписанныхъ молитвахъ. Опровергая упрекъ Цельса касательно видѣнныхъ имъ у христіанскихъ священниковъ варварскихъ книгъ (βιβλία βάρβαρα) съ магическими знаками, Оригенъ пишетъ: «мы утверждаемъ, что у тѣхъ, которые по правилу христіанскому чтутъ во Іисусѣ Бога и владыку вся-

---

[1]) О мол. Госп. гл. IX.
[2]) О един. церк. Избр. сочин. стр, 28.
[3]) О молит. Госп. Избр. сочин. стр. 78.

ческихъ и живутъ по евангелію, проводя дни и ночи въ благоговѣніи, совершая *предписанныя молитвы*—у тѣхъ нѣтъ ни магіи, ни общенія съ духами» [1]). Подъ βιβλια βαρβαρα *Гарнакъ* вопреки *Бингаму* и *Августи*, не хочетъ разумѣть богослужебныхъ книгъ, въ томъ предположеніи, что Цельсъ въ этомъ случаѣ смѣшиваетъ гностическія секты съ христіанами, какъ нерѣдко дѣлаетъ онъ [2]). Но если бы это было такъ, то Оригенъ не преминулъ бы поставить это на видъ, мѣжду тѣмъ онъ ничего объ этомъ не говоритъ и не только не отрицаетъ существованія такихъ книгъ, а напротивъ, положительно признаетъ ихъ существованіе, когда говоритъ, что христіане совершаютъ предписанныя молитвы, которыя и составляли безъ сомнѣнія содержаніе означенныхъ книгъ.

Молитва предварялась, сопровождалась и заканчивалась извѣстными тѣлодвиженіями и дѣйствіями.

Къ приготовительнымъ дѣйствіямъ относится *умовеніе рукъ* прѣдъ молитвою. Въ качествѣ простаго и естественнаго дѣйствія умовеніе рукъ встрѣчаемъ какъ въ культѣ языческихъ народовъ: для чего при храмахъ языческихъ во дворѣ или въ вестибулѣ устроялись басейны или ставились вазы съ водою, такъ и въ іудейскомъ храмовомъ, и особенно синагогальномъ культѣ. Понятно, что его перенесли и въ христіанство какъ язычники такъ и іудеи. Но такъ какъ у тѣхъ и другихъ омовеніе рукъ само по себѣ имѣло значеніе богоугоднаго дѣла или лучше, такъ какъ оно совершенно потеряло всякій смыслъ, то и у христіанъ третьяго вѣка употреблялось въ качествѣ простой формальности. Изъ уваженія къ праву давности Тертулліанъ не отрицаетъ этого обычая, но старается придать ему

---

[1]) Contr. Cels. VI, 40—41.
[2]) S. 378. Anmerk.

символически-нравственный смыслъ, старается показать, что умовеніе рухъ въ христіанскомъ смыслѣ есть символическое выраженіе внутренней духовной чистоты, чистоты совѣсти. «Умыть руки въ духовномъ смыслѣ значитъ то, чтобы онѣ чисты были отъ крови, убійства, жестокостей, идолопоклонства и всѣхъ другихъ скверн, которыя зараждаясь въ духѣ, исполняются посредствомъ рукъ. Вотъ истинная духовная чистота, необходимая для молитвы, а не та плотская чистота, которую соблюдаютъ извѣсные суевѣрные люди, поставляющіе долгомъ сходить въ баню, прежде нежели приступятъ къ молитвѣ» [1]). Сопоставляя этотъ обычай съ омовеніемъ рукъ Пилатомъ, продолжаетъ: «но мы покланяемся Богу, а не предаемъ Его, намъ надлежало бы даже воздерживаться отъ подражанія примѣру Пилата, предавшаго Его, и не умывать безпрерывно рукъ, развѣ когда это служитъ знакомъ нашей внутренней чистоты. Руки наши всегда остаются чистыми, потому что онѣ вмѣстѣ съ нашимъ тѣломъ и душою омыты кровію Христовою» [2])... Другой приготовительный обычай—снятіе мантій предъ молитвою». Упомянувъ о семъ безполезномъ обычаѣ (т. е. умовеніи рукъ и омовеніи тѣла)—продолжаетъ Тертулліанъ—нельзя не сказать нѣсколько словъ и о нѣкоторыхъ другихъ подобныхъ поступкахъ, не заповѣданныхъ намъ ни Христомъ, ни Апостолами. Такъ напримѣръ иные, приготовляясь къ молитвѣ скидаютъ мантіи [3])...

Къ числу незаповѣданныхъ Христомъ и Апостолами безполезныхъ обычаевъ Тертулліанъ причисляетъ обычай *сидѣть*

---

[1]) Замѣчательно, что обычай ходить въ баню предъ праздниками силенъ и теперь въ народѣ.

[2]) О молитвѣ Господней.

[3]) Тамъ же.

во время молитвы, считая его неприличнымъ, и находя болѣе естественнымъ и достойнымъ положеніемъ—*стояніе*. «Другіе—говоритъ онъ—считаютъ долгомъ своимъ не стоять, а сидѣть; то и другое дѣлаютъ язычники и намъ не приходится имъ подражать. Въ особенности неприлично молиться сидя въ то время, когда предъ Богомъ предстоятъ тьмы Ангеловъ со страхомъ и трепетомъ: это показываетъ, какъ будто мы молимся поневолѣ, съ небреженіемъ, въ усталомъ положеніи» [1]). Изъ словъ Тертулліана видно, что онъ считаетъ такое или иное положеніе при молитвѣ само по себѣ безразличнымъ, дѣломъ свободы, а не долгомъ: какъ это было и въ предшествующей практикѣ [2]); но такъ какъ нѣкоторые, подобно язычникамъ, возводили обычай сидѣть на степень долга, то онъ болѣе естественнымъ и приличнымъ находитъ стоять при молитвѣ, такъ какъ даже Ангелы предстоятъ предъ Богомъ [3]).

Обращеніе къ востоку во время молитвы было общепринятымъ христіанскимъ обычаемъ, который вмѣстѣ съ празднованіемъ dies solis служилъ для язычниковъ поводомъ считать христіанъ сонце-поклонниками. «Основаніемъ сему предположенію вѣроятно служитъ то, что мы обращаемся къ востоку, когда молимся. Но не то же ли самое по большей части и вы дѣлаете, обращаясь также къ востоку подъ тѣмъ предлогомъ, что обожаете небо»? [4]) Тертулліанъ не отрицаетъ, что обычай

---

[1]) Тамъ же.

[2]) Во Время Іустина, какъ видѣли мы, чтеніе писанія и проповѣдь слушали *сидя*, а молитву возносили *стоя*.

[3]) Обычай западный—сидѣть нетолько при чтеніи писанія и проповѣди, но и во время молитвъ, осуждается т. об. древнимъ представителемъ западной же церкви.

[4]) Апол. гл. XVI.

этотъ существовалъ въ до—христіанскомъ культѣ и даже у самихъ римлянъ, но этимъ самымъ даетъ замѣтить, что какъ у нихъ обычай этотъ имѣетъ свой особый смѣслъ, отличный отъ того, какой имѣетъ онъ у сабистовъ (напр. Персовъ), такъ и христіане соединяютъ съ нимъ свой смыслъ, объяснять который онъ не находитъ нужнымъ.

Произнесеніе молитвы во всѣхъ культахъ до-христіанскаго міра *сопрозождалось извѣстными тѣлодвиженіями*, которыя не могли не перейти и въ христіанское богослуженіе. И дѣйствительно, *обнаженіе головы*, *поднятіе очей* и *рукъ*, жесты самые естественные при прошеніи и изъявленіи уваженія и восторга даже въ обыкновенномъ быту, были какъ бы невольнымъ выраженіемъ души молящагося. «Мы, говоритъ Тертулліанъ, *подымая глаза къ небу*, *простирая свободно руки*, потому что онѣ чисты, *обнажая главу*, потому что намъ не отъ чего приходить въ стыдъ, не имѣя наставника, который бы научилъ насъ молиться по заказу, потому что наша молитва происходитъ единственно отъ сердца, просимъ у Бога [1]) и проч. Жесты эти употребляемы были при молитвѣ и Самимъ Іисусомъ Христомъ, а поднятіе рукъ кромѣ того имѣло свой первообразъ въ простертіи рукъ Спасителя на крестѣ; по крайней мѣрѣ Тертулліанъ ставитъ въ связь оба эти дѣйствія. «Мы свободно подымаемъ и простираемъ руки къ небу—пишетъ онъ—подобно какъ Христосъ простеръ ихъ на крестѣ, и въ этомъ униженномъ положеніи смѣло исповѣдуемъ Господа нашего» [2]). Поднятіе рукъ, какъ видимъ, трактуется не какъ дѣйствіе механическое, а какъ глубоко—нравственное, какъ живое выраженіе нравственной свободы, дѣтски—невин-

---

[1]) Апол. гл. XXX.
[2]) О молит. Господ. гл. XII.

наго дерзновенія; у кого нечиста совѣсть, чьи руки осквернены преступленіемъ, тотъ не имѣетъ права простирать руки къ Богу. «Не горько ли видѣть—говоритъ Тертулліанъ о дѣлателѣ кумировъ—какъ онъ подымаетъ къ Создателю Своему руки, недавно дѣлавшія идоловъ, слагаетъ предъ Богомъ руки, осквернённыя внѣ церкви осязаніемъ ихъ» [1]...

Непониманіе настоящаго символически-нравственнаго смысла внѣшнихъ тѣлодвиженій, охлажденіе молитвеннаго настроенія, естественнымъ слѣдствіемъ котораго всегда является желаніе восполнить недостатокъ глубины и теплоты чувства наружнымъ усердіемъ, вызвали и въ христіанствѣ тѣже несообразности въ тѣлодвиженіяхъ, какими отличались культы языческихъ народовъ. Тертулліанъ старается регулировать ихъ. «Какъ скромность и смиреніе суть наилучшіе свидѣтели предъ Богомъ: то молясь не должны мы слишкомъ подымать рукъ и размахивать ими. Не слѣдуетъ также возвышать голову съ самонадѣянностію» [2]. Равнымъ образомъ приличіе требуетъ тише произносить молитву, потому что нѣтъ надобности взывать велегласно, дабы услышало насъ небо. Богъ внемлетъ не голосу, но сердцу. Самъ даже демонъ пиѳійскаго оракула говаривалъ: «я понимаю нѣмыхъ и слышу неговорящихъ» [3].

Но главнымъ символическимъ дѣйствіемъ, сопровождавшимъ христіанскую молитву, было *крестное знаменіе*. Какъ крестъ былъ однимъ изъ священныхъ, если не самымъ священнымъ, видимымъ предметомъ поклоненія, такъ крестное знаменіе было главнымъ, собственно и исключительно христі-

---

[1]) О идолопокл. гл, VII.
[2]) Приводитъ въ примѣръ мытаря.
[3]) О молит. Господней гл. XIII.

анскимъ дѣйствіемъ, въ которомъ самымъ ближайшимъ и непосредственнымъ образомъ выражалось христіанское богопочтеніе, и которое составляло видимую печать послѣдняго, соединяя въ себѣ съ образомъ креста образъ Св. Троицы—перваго догмата христіанства. Объ обычаѣ полагать на челѣ крестное знаменіе Тертулліанъ упоминаетъ не разъ. »При всякомъ успѣшномъ предпріятіи, при всякомъ приходѣ и выходѣ, при одѣваньи и обуваньи, при ваннахъ, при столахъ, при лампадахъ, на ложахъ и сѣдалищахъ мы знаменуемъ лицо *знаменіемъ*» [1]). «Можешь ли ты укрыться (отъ мужа, если онъ невѣрный),—говоритъ онъ въ посланіи къ женѣ,—когда *крестишь* постель или тѣло свое?....» [2]). Это первое свидѣтельство объ употребленіи крестнаго знаменія, но изъ тона рѣчи видно, что обычай этотъ давній и общій, и по крайней мѣрѣ столь же древній, какъ и почитаніе креста, если еще не древнѣе. Евангельское выраженіе: »крестя ихъ во имя Отца, и Сына и св. Духа« едва ли не было ближайшимъ поводомъ къ употребленію крестнаго знаменія и не нашло въ немъ своего естественнаго выраженія. Думать такъ мы тѣмъ больше имѣемъ права, что въ дохристіанскомъ мірѣ, именно въ индійскомъ брамаизмѣ, догматъ божественной троицы (тримурти) выражался въ аналогическомъ обычаѣ, входившемъ въ число душеспасительныхъ упражненій грагастъ (брамины второй степени). Отходя ко сну грагаста призываетъ Сиву на лобъ, Вишну на грудь, Браму на пупокъ, нѣсколько разъ произнося слово «оум», щелкая пальцами (для отогнанія злаго духа), ложится въ постель лицемъ на востокъ и засыпая думаетъ

---

[1]) De cor. milit. cap. II.

[2]) Посл. къ женѣ гл. V.

непремѣнно о Вишну [1]). Мы вовсе не хотимъ ставить эти аналогичныя явленія въ причинную связь; этимъ сопоставленіемъ мы хотимъ только сказать, что крестное знаменіе, самымъ непосредственнымъ образомъ выражающее дорогіе для христіанина предметы, могло произойти всего скорѣе и естественнѣе и едвали будетъ большою ошибкою, если мы отнесемъ его къ апостольскому времени. Быть можетъ, оно тогда уже служило отличительнымъ признакомъ, по которому христіане распознавали другъ друга и которое входило въ составъ литургическихъ дѣйствій.

Заключительное символическое дѣйствіе, которымъ запечатлѣвалась молитва христіанъ было «*лобзаніе мира*, которымъ, по словамъ Тертулліана, обыкновенно оканчивались благочестивыя собранія.... Молитва не совершенна, если не сопровождается лобзаніемъ мира» [2]).

Послѣ молитвы одно изъ видныхъ мѣстъ въ богослуженіи занимало *пѣніе*, какъ видно изъ писаній Тертулліана, Климента, Оригена и др. Отношеніе пѣнія къ другимъ актамъ богослуженія нѣтъ возможности опредѣлить, такъ какъ свидѣтельства о его употребленіи отрывочны и случайны. За то относительно образа пѣнія свидѣтельства эти болѣе удовлетворяютъ. О мужѣ и женѣ—христіанахъ Тертулліанъ говоритъ что они вмѣстѣ поютъ псалмы и гимны, стараясь превзойти другъ друга въ хваленіяхъ Бога своего [3]). Подлинный

---

[1]) Ист. религій. Т. I.

[2]) О мол. Госп. гл. XIV.

[3]) Къ женѣ II, гл. VIII: Sonant inter duos psalmi et hymni et mutuo provocant quis melius domino suo cantet.

текстъ этого мѣста указываетъ на перемѣнное, *антифонное* пѣніе, хотя здѣсь имѣется въ виду лишь частное, домашнее употребленіе пѣнія. Образъ общественнаго пѣнія представляетъ намъ другое мѣсто. »Ревностные христіане—говоритъ Тертулліанъ въ трактатѣ о молитвѣ Господней—обыкновенно присовокупляютъ къ молитвѣ аллилуія и этотъ родъ псалмовъ, послѣдніе стихи коихъ припѣваютъ всѣ находящіеся въ собраніи [1]). Рядомъ съ антифонною формою пѣнія такимъ образомъ употреблялась *ипофонная*, такъ какъ, когда пропѣвали (пѣвцы вѣроятно) псаломъ, все общество повторяло его послѣднія слова. Впрочемъ исполненіе пѣнія въ разныхъ областяхъ было различно и зависѣло отъ усмотрѣнія епископа. О св. Григоріѣ, напр. извѣстно, что онъ ввелъ въ обычай пѣть псалмы не поперемѣнно, а всему народу въ одинъ голосъ. Неокесарійскій клиръ такъ дорожилъ этимъ установленіемъ, что когда Василій Великій ввелъ снова антифонное пѣніе, клиръ былъ недоволенъ этимъ [2]). Судя потому, что молитву оканчивало аллилуія, нужно полагать, что пѣлись преимущественно тѣ *псалмы*, которые имѣютъ надпись: аллилуія. Изъ приведенныхъ мѣстъ видно также, что псалмы и аллилуія часто употреблялись въ общественномъ богослуженіи, потому что какъ употребленіе ихъ, такъ и церковный образъ пѣнія перешли даже въ домашнюю жизнь, которую, кажется, главнымъ образомъ имѣетъ въ виду здѣсь Тертулліанъ. Кромѣ псалмовъ церковь этого времени обладала, нужно полагать, уже относительно богатымъ запасомъ собственно-христіанс-

---

[1]) De orat. cap. XXVII: diligentiores in orando subjungere in orationibus Alleluja solent et hoc genus psalmos, quorum clausulis respondeant, qui simul sunt.

[2]) Истор. обз. пѣснопѣ.

кихъ церковно-поэтическихъ произведеній. «Если вы прельщаетесь поэзіею—говоритъ Тертулліанъ христіанамъ посѣщавшимъ зрѣлища языческія—то у васъ довольно другихъ книгъ, кромѣ языческихъ, у васъ довольно *прекрасныхъ стиховъ*, довольно *гимновъ*, довольно *музыкальныхъ хоровъ* [1]). Какія *пѣсни* употреблялись въ третьемъ вѣкѣ—объ этомъ очень мало сохранилось извѣстій. Мы говорили уже, что Оригенъ въ отвѣтъ на упрекъ Цельса, что христіане не поютъ гимновъ Аполлону и Минервѣ, ссылался на хвалебную пѣснь Единому, сущему выше всего Богу и Его Единородному Слову Божію«, подъ которою всего естественнѣе разумѣть великое славословіе [2]). Малое славословіе: слава Отцу и Сыну и Св. Духу также употреблялось въ это время, по крайней мѣрѣ въ Неокесарійской церкви при св. Григоріѣ, на что указываетъ Василій Великій [3]). Употреблялась также, кажется, вечерняя благодарная пѣснь, судя по отзыву объ ней Василія же В. »Отцы наши не хотѣли въ молчаніи принимать вечерняго свѣта, говоритъ онъ, но тотчасъ, какъ онъ наступалъ, при-

---

[1]) О зрѣлищ. гл. XXIX. И это весьма понятно, если принять во вниманіе то движеніе, какое теперь все больше возникало въ религіозной жизни христіанскихъ обществъ. Пѣніемъ пользовались еретики, какъ средствомъ, пропагандировать свои еретическія идеи. Такъ въ африканской церкви нѣкто Александръ вводилъ пѣсни Валентина, на что жалуется Терлулліанъ. Іеракъ, епископъ Леонтопольсвій (въ Египтѣ), отвергавшій воскресеніе мертвыхъ и бракъ, также писалъ гимны. Въ противовѣсъ еретикамъ и церковные писатели составляли пѣсни.

[2]) См. Тр. К. А. Ноябрь 1874 г.

[3]) О Св. Духѣ.

носили благодареніе. Хотя мы не можемъ утвердительно сказать, кто былъ творцемъ тѣхъ хваленій, которыя читаемъ во время свѣтильничныхъ, однако народъ повторяетъ древній голосъ, и никому не представлялось еще, что хулу произносятъ, когда говорятъ: «поемъ Отца, Сына и Св. Духа». Пѣснь: «свѣте тихій» читается въ древнѣйшемъ Александрійскомъ спискѣ Библіи LXX, написанномъ въ четвертомъ вѣкѣ. Такъ какъ Василій Великій пѣснь эту возводитъ выше времени Аѳиногена (ум. 311 г.) называя голосомъ древнимъ, пѣснію Отцевъ, то мы въ правѣ считать ее достояніемъ по крайней мѣрѣ конца третьяго вѣка [1]). Какъ несомнѣнное произведеніе третьяго вѣка представляетъ намъ гимнъ Климента Александрійскаго, хотя неизвѣстно, былъ ли онъ въ церковномъ употребленіи.

Въ числѣ занятій христіанскаго общества Тертулліанъ упоминаетъ *чтеніе св. Писанія*. «Мы собираемся, говоритъ онъ, *читать св. Писаніе*, изъ котораго, смотря по обстоятельствамъ, почерпаемъ необходимыя для насъ свѣдѣнія....» Спрашивается, установился ли при Тертулліанѣ какой-нибудь опредѣленный порядокъ въ чтеніяхъ, или выборъ чтеній обусловливался обстоятельствами? Тонъ рѣчи Тертулліана повидимому располагаетъ допустить послѣднее. Но когда онъ о гностикѣ Апеллесѣ говоритъ, что онъ допускаетъ свои частныя особенныя чтенія, [2]) можно думать, что въ его время

---

[1]) Что эта пѣснь была признаваема во время Василія пѣснію древнею,—это подтверждается и тѣмъ, что Василій В. приводитъ ее въ доказательство вѣры древней церкви въ божество и равночестность Д. Св. съ Отцемъ и Сыномъ. Это было бы безполезно, если бы за нею не признавалось глубокой древности.

[2]) Прещ. прот. еретик. гл. LI,

существовалъ уже опредѣленный, церковнымъ образомъ предписанный порядокъ чтеній. Правда, слова Тертулліана о томъ же еретикѣ, что у него читаются и свои книги, показываютъ, что порицаемое своеволіе еретика состояло нестолько въ уклоненіи отъ принятаго порядка чтеній, сколько въ томъ, что вмѣсто каноническихъ писаній по распоряженію Апеллеса читались сомнительныя или апокрифическія. Какъ бы ни было однако, мы видимъ, что священныя книги читались въ христіанскихъ собраніяхъ въ извѣстномъ порядкѣ, хотя бы и не такъ строго опредѣленномъ, какъ въ позднѣйшее время, и что литургическія чтенія брались изъ *каноническихъ книгъ*. Въ другихъ мѣстахъ своихъ сочиннній Тертулліанъ даетъ замѣтить, что въ собраніяхъ читались книги какъ *ветхаго* такъ и *новаго* завѣта. На чтеніе первыхъ указываетъ онъ, когда говоритъ о предсказаніяхъ демоновъ, что они заимствовали даже распоряженія Божіи прежде у проповѣдовавшихъ *пророковъ*, а теперь изъ звучныхъ чтеній [1]). Гораздо яснѣе свидѣтельство Тертулліана относительно церковно-общественнаго употребленія новозавѣтныхъ писаній. Въ доказательство истинности христіанскаго ученія онъ говоритъ: «посѣтите апостольскія церкви, гдѣ стоятъ еще понынѣ на прежнемъ мѣстѣ каѳедры апостоловъ, гдѣ слушая *чтеніе ихъ оригинальныхъ посланій*, вы подумаете, что видите ихъ самихъ, слышите ихъ голосъ [2]). Всѣ части чтенія указываетъ онъ, когда говоритъ: что съ евангельскими и апостольскими писаніями церковь соединяетъ законъ и пророковъ» .. Мы видимъ изъ этихъ свидѣтельствъ, что чтенія

---

[1]) Апол. гл. XXII.

[2]) Прещ. прот. еретик. гл. XXXVI. Ср. de monog. cap. XII.

обнимали не только евангелія, но и пророческія писанія и апостольскія посланія [1]).

Хотя чтеніе писаній, какъ отчасти видѣли мы, зависѣло отъ обстоятельствъ времени, тѣмъ не меньше этимъ самымъ уже устанавливался *принципъ*, изъ котораго постепенно, особенно съ расширеніемъ церковнаго года, долженъ былъ возникнуть правильный порядокъ чтенія. Начальница церковнаго года, Пасха, съ ея предпразднествомъ и попразднествомъ, необходимо стала и исходнымъ пунктомъ для образовывающагося цикла чтеній. И хотя въ древней церкви, по всей вѣроятности, было въ обычаѣ чтеніе непрерывное т. е. читалась цѣлая библейская книга, по прочтеніи которой слѣдовало такое же непрерывное чтеніе другой книги и т. д., а не избранныя, разъ навсегда къ извѣстному времени приспособленныя отдѣлы, однако выборъ какъ извѣстныхъ отдѣловъ, такъ и цѣлыхъ книгъ примѣнительно къ извѣстному времени долженъ былъ возникнуть самъ собою, какъ скоро праздничныя времена стали образовываться въ церковный годъ и съ тѣмъ вмѣстѣ вызвали естественную потребность приспособленія чтеній къ обстоятельствамъ времени. Что такое приспособленіе уже существовало въ третьемъ вѣкѣ, доказательство этому представляетъ извѣстіе Оригена въ толкованіи на книгу Іова. Онъ говоритъ, что книга эта читалась при общественномъ богослуженіи въ дни поста св. Четыредесятницы, и особенно въ страстную недѣлю, какъ весьма приличная этому времени, по описываемымъ въ ней страданіямъ праведнаго Іова.

Выборъ отдѣловъ для чтенія принадлежалъ по всей вѣ-

---

1) Ср. Ориг. Cont. Cels. lib. III, cap. 45.

роятности епископу, какъ было еще въ четвертомъ, даже въ пятомъ вѣкѣ. *Самое чтеніе* пріурочено уже къ извѣстной церковной должности, именно къ должности *чтеца*, о которой упоминаетъ Тертулліанъ, [1]) а еще чаще Кипріанъ [2]). Актъ чтенія. судя по описанію Кипріана, былъ формальнымъ образомъ опредѣленъ и совершался торжественно. Становясь на возвышенномъ мѣстѣ (in loco altioге) посреди общества, стоящаго вокругъ, чтецъ привѣтствовалъ его миромъ, получалъ взаимное привѣтствіе со стороны общества и читалъ потомъ названный имъ предварительно отдѣлъ писанія. Невозможно, чтобы такое торжественное образованіе ограничивалось этимъ актомъ; мы имѣемъ полное основаніе отъ этой части заключить къ цѣлому, и предполагать, что сообразно съ этимъ было устроенно и совершалось и все богослуженіе.

Не однѣ священныя книги, нужно полагать, читались при богослуженіи. Какъ на все богослуженіе этого времени, такъ и на этотъ актъ прежде всего и больше всего должны были имѣть вліяніе допущеніе оглашенныхъ къ богослуженію и почитаніе мучениковъ. Вслѣдствіе этого кромѣ священныхъ книгъ читались, можно полагать, другія писанія, группировавшіяся около канона и различаемыя какъ βιβλία ἐκκλησιαστικὰ или ἀναγινωσκόμενα [3]). Сюда принадлежатъ уже посланія Климента римскаго къ коринѳскому обществу, которое было въ большомъ уваженіи, такъ что не только въ коринѳской церкви читалось публично, но и у многихъ малоазійскихъ

---

[1]) Въ вышеприведенномъ мѣстѣ.

[2]) Epp. 33 и 34.

[3]) Ср. Августи, Denkwürd. B. VI. S. 95. Тиршъ, Kritik der neutest. Schriften. S. 370; и Гарнакъ, S. 361.

обществъ [1]) Особенно же были въ уваженіи тѣ писанія, которыя хотя не считались богодухновенными, но признавались полезными въ дѣлѣ христіанскаго благочестія: таковы книга Премудрости Соломона и под, и Пастырь Ерма [2]). Писанія эти конечно не приравнивались къ каноническимъ книгамъ, а потому чтеніе ихъ не имѣло авторитета литургическаго чтенія, а было лишь катехетически-дидактическое и имѣло цѣлію наставленіе допускавшихся къ богослуженію оглашенныхъ. Поэтому чтеніе ихъ не могло быть древнѣе этого учрежденія, въ которомъ имѣло свой поводъ; но оно и не позднѣе его, такъ какъ Аѳанасій трактуетъ его какъ давно уже существующее.

Одновременно съ чтеніемъ выше означенныхъ книгъ возникло *чтеніе актовъ мученическихъ*, назначавшееся преимущественно для назиданія общества вѣрующихъ. Оно стоитъ въ связи съ началомъ годоваго церковнаго празднованія дней смерти и памяти мучениковъ, и слѣдовательно одинаковой древности съ нимъ. Что этотъ обычай, имѣющій точку опоры въ Св. Писаніи и вообще близкій вѣрѣ и упованію христіанъ, восходитъ ко второму вѣку, это доказываетъ посланіе общества Смирнскаго о мученической кончинѣ епископа ихъ Поликарпа. Оно же показываетъ намъ, какъ чисто по христіански и по евангельски понималось первоначально это воспоминаніе. Свой единственный мотивъ оно имѣло въ возвышающейся надъ смертію любви общества къ своимъ мученикамъ,

---

1) Евс. III, 16.

2) Тертулліанъ и Кипріанъ не упоминаютъ объ обществ. чтеніи этой книги; первый даже не благосклонно отзывается о ней. Очень можетъ быть, что она читалась только въ восточныхъ церквахъ, какъ было еще во время Іеронима.

какъ совершеннымъ и блаженнымъ ученикамъ и послѣдователямъ Христовымъ, и должно было служить частію къ чествованію памяти ихъ особенною радостію, частію къ приготовленію и укрѣпленію христіанъ въ предстоящей имъ борьбѣ. Съ особенною же ясностію на существованіе такихъ ежегодно праздновавшихся дней памяти мучениковъ указываютъ, какъ мы видѣли уже, Тертулліанъ и Кипріанъ. Весьма естественно, что при этихъ празднествахъ читались сказанія о страданіяхъ и смерти мучениковъ, которыя записывались частнымъ образомъ очевидцами и передавались изъ одной церкви въ другую [1]. Уже въ этомъ самомъ заключалось побужденіе къ общественному чтенію ихъ въ собраніяхъ. Это послѣднее вѣроятно и разумѣлъ Кипріанъ, когда писалъ, чтобы страданія и день кончины мучениковъ праздновались ежегоднымъ воспоминаніемъ. Позднѣйшая практика вполнѣ оправдываетъ это предположеніе [2].

Въ непосредственной связи съ чтеніемъ писанія находилась *проповѣдь*, которая изъ прочитаннаго отдѣла писанія почерпала свое содержаніе, сообщаемыя ею свѣдѣнія и наставленія; то и другая вмѣстѣ составляли средство назиданія общества. «Сіе святое слово—говоритъ Тертулліанъ—питаетъ нашу вѣру и надежду, поддерживаетъ наше упованіе, болѣе и болѣе усиливаетъ между нами благочиніе, вкореняя въ насъ правила его. Тутъ—то происходятъ увѣщанія и исправленія, произносятся приговоры именемъ Божіимъ» [3].

Во время Тертулліана такимъ образомъ, какъ и во вре-

---

[1]) Евс. Н. Е. IV, IV; V, 1.

[2]) Соб. Карѳаг, Ш, сап. 45. Августинъ Serm. 93.

[3]) Апол. XXXIX,

мя Іустина, проповѣдь была *свободною рѣчью*, состоявшею въ догматическо—нравственномъ и дидактическо—практическомъ изъясненіи и приложеніи къ жизни Слова Божія, въ увѣщаніи, предостереженіи и обличеніи. Этотъ простой, дидактически—практическій характеръ, какъ открывается онъ напр: и въ нравственно—аскетическихъ сочиненіяхъ обоихъ африканскихъ отцевъ, древне—христіарская гомилія удерживаетъ еще при Оригенѣ, хотя при немъ она впервые получаетъ опредѣленную методическую форму. Впрочемъ и эта послѣдняя не только еще безъискуственна, но и вполнѣ зависитъ еще отъ Св. Писанія, такъ какъ она свои начала беретъ не изъ логики или риторики, а изъ александрійской герменевтики, и сообразно съ господствующимъ различеніемъ многихъ смысловъ Писанія располагаетъ свой матеріалъ. Христіанская истина намѣренно и сознательно избѣгала языческаго краснорѣчія [1]).

Но хотя проповѣдь разсматриваемаго времени сохраняла свой первоначальный характеръ, тѣмъ неменьше она должна была потерпѣть нѣкоторое *измѣненіе*, такъ какъ она произносилась теперь не передъ одними вѣрными, но и передъ оглашенными и должна была преслѣдовать *миссіонерскую* тенденцію. Въ слѣдствіе чего многое, что прежде говорилось прямо и открыто, теперь умалчивалось; и наоборотъ, требовалось подробное и обстоятельное объясненіе того, что прежде лишъ могло предполагаться. Такимъ образомъ въ проповѣдь привзошли новые элементы, частію мистическій, частію катехетически-дидактическій. То и другое ясно доказываютъ проповѣди Оригена. Въ нихъ многія священныя дѣйствія намѣренно умалчиваются. Отсюда въ его проповѣдяхъ часто встрѣ-

---

[1]) Harnack. S. 365.

чается формула: знаютъ посвященные, о чемъ я говорю [1]) и п. А что проповѣдь имѣла цѣлію наставленіе въ основныхъ истинахъ христіанской вѣры, это само собою понятно какъ изъ характера гомилій Оригена, въ которыхъ онъ иногда прямо обращается къ оглашеннымъ [2]), такъ и изъ многихъ выраженій его въ сочиненіи противъ Цельса [3]). Наконецъ, на проповѣдь не могло не имѣть вліянія празднованіе памяти мучениковъ. Сказанія о мученикахъ давали новый, самостоятельный матеріалъ, новое содержаніе проповѣди. По свойству этого матеріала, которымъ проповѣдникъ могъ располагать свободно, границы проповѣди естественно должны были расшириться и она должна была получить характеръ ораторской рѣчи, отъ котораго далека была гомилія; по крайней мѣрѣ ораторскій элементъ долженъ былъ получить въ ней болѣе широкое мѣсто, чѣмъ какъ это было раньше. Такимъ образомъ рядомъ съ изъяснительною и приспособительною гомиліею становится λογος πανηγιρικός, ораторски произносившаяся похвальная рѣчь, а съ этимъ вмѣстѣ вкрадывается въ область проповѣди краснорѣчіе, заимствованное у классиковъ языческихъ. Правда, въ разсматриваемое время не встрѣчаемъ еще искуственныхъ риторическихъ проповѣдей, тѣмъ не меньше начало для нихъ уже положено въ посланіи тертулліана къ мученикамъ и приписываемомъ Кипріану сочиненіи: «de laude martirïa. Притомъ антіохійскій соборъ (269 г.) разсказываетъ о проповѣдяхъ епископа Павла Самосаскаго, отличавшихся театральной искуственностью, на подобіе рѣчей языческихъ риторовъ и софистовъ. Отцы собора, правда, порицаютъ эту недуховную проповѣдь, и проповѣдь Павла одиночное явленіе этого времени,

---

[1]) Cont. Cels. lib. III, cap. 60.
[2]) In Exod. homil. 13, §. 3. In Leuiti homil. 9 §. 10.
[3]) Cont Cels. lib. III, cap. 50.

но и это явленіе было-бы не возможно, если бы тогда уже фальшивая риторика не нашла доступъ, хотя въ нѣкоторыхъ областяхъ къ богослуженію и не оказывала уже вліянія на проповѣдниковъ восточныхъ. Такимъ образомъ учрежденіе катехумената дѣлало необходимымъ преобладаніе дидактическаго элемента въ проповѣди этого времени, а усилившееся празднованіе памяти мучениковъ было причиною того, что она начала получать болѣе панигирическій характеръ, достигшій высшей степени своего развитія и образованія въ слѣдующій періодъ.

Что касается наконецъ *лицъ*, которымъ принадлежало *право* произносить проповѣдь, то это прежде всего и главнымъ образомъ были *епископы* [1]) и *пресвитеры*, которые предсѣдательствовали въ собраніяхъ [2]). Они говорили проповѣди, по всей вѣроятности, изустно — чѣмъ и объясняется то, что изъ древней церкви не сохранилось ни одной проповѣди (въ собственномъ смыслѣ) до Оригена. При Кипріанѣ проповѣди произносили не только пресвитеры, но и *діаконы* [3]). Но пресвитеры и діаконы могли произносить проповѣдь въ собраніи не иначе, какъ съ согласія епископа [4]). Дозволеніе *мірянамъ* проповѣдывать въ церкви составляло исключеніе [5]). Обычай еретиковъ, дозволявшій и *женщинамъ* «публично учить, древ-

---

[1]) Кипр. Ер. 56. Онъ говоритъ, что тотъ, кто, избѣгая гоненія, отдѣляется отъ общества, не услышитъ проповѣдующихъ епископовъ (tractantes episcopos).

[2]) Терт. см. выше,

[3]) Ер. 10.

[4]) По крайней мѣрѣ такъ заставляетъ думать мѣсто у Тертулліана о Крещ. XVII.

[5]) Какъ показ. примѣръ Оригена.

няя церковь положительно осуждала, оставаясь вѣрною въ этомъ отношеніи апостольскому порядку [1]).

Проповѣдію не оканчивалась, нужно полагать. первая часть литургіи въ разсматриваемое время. Къ ней примыкало, кажется, прежде всего *отлученіе* недойстойныхъ членовъ, преступленія которыхъ сдѣлались извѣстными церкви. По крайней мѣрѣ на это намекаетъ Тертулліанъ, когда говоритъ, что послѣ чтенія слова божія въ христіанскомъ собраніи между прочимъ произносятся приговоры именемъ Божіимъ и прибавляетъ: «будучи увѣрены, что пребываемъ всегда въ присутствіи Его, мы совершаемъ какъ бы судъ божественный и горе тому будетъ даже на послѣднемъ страшномъ судѣ, кто заслужитъ быть отлученнымъ отъ общихъ молитвъ, отъ нашихъ собраній и отъ всякаго священнаго съ нами общенія». Можетъ быть еще Плиній подъ «se sacramento obstingere» разумѣлъ, между прочимъ, и этотъ актъ отлученія. Затѣмъ слѣдовали, нужно полагать, *молитвы за оглашенныхъ* и *кающихся*. Какъ скоро оглашенные допущены были къ участію въ богослуженіи, естественно церковь должна была выразить свое попеченіе о нихъ въ особой молитвѣ, послѣ которой они удаляемы были [2]). Что касается кающихся, то усердная молитва, соединенная съ слезами и разнаго рода самонаказаніями особенно же молитва священника и церкви считалась необходимымъ условіемъ примиренія падшихъ съ Богомъ [3]). Наконецъ, писатели третьяго вѣка часто говорятъ объ изгнаніи

---

[1]) Тертулліанъ рѣзко обличаетъ этотъ обычай и ставитъ еретикамъ на видъ предписаніе Апостола.

[2])Апол. гл. XVII.

[3]) Кипр. О падшихъ. Избр. сочин. стр. 260—265.

бѣсовъ или *заклинаніи*, напр. Оригенъ [1]) и Кипріанъ [2]). Очень можетъ быть, что и этотъ актъ входилъ въ составъ первой части литургіи. По крайней мѣрѣ въ Апостольскихъ Постановленіяхъ между пропов'ѣдію и евхаристіею помѣщенъ именно рядъ молитвъ объ оглашенныхъ, бѣсноватыхъ и кающихся.

Главнѣйшую и святѣйшую часть богослуженія въ третьемъ вѣкѣ, какъ и прежде, составляло совершеніе *евхаристіи*. Писатели третьяго вѣка не даютъ намъ цѣльнаго представленія и описанія литургическаго совершенія евхаристіи. Они частію предполагаютъ его извѣстнымъ своимъ читателямъ, частію въ силу «тайной дисциплины» остерегаются подробно говорить о главныхъ дѣйствіяхъ этого священнаго акта. Тѣмъ не меньше въ ихъ сочиненіяхъ встрѣчаемъ важныя извѣстія какъ объ отдѣльныхъ дѣйствіяхъ евхаристическаго богослуженія, такъ и относительно существа и характера его вообще.

Характеръ евхаристіи достаточно выражаютъ названія, усвояемыя ей писателями этого вѣка: sacramentum eucharistiae [3]) или sacramentum sacrificii dominici [4]). То и другое указываетъ то особенное мѣсто, какое заняла она въ «disciplina arcani», и то специфическое значеніе, какое получила она подъ вліяніемъ послѣдней, — значеніе жертвы въ особенномъ таинственномъ смыслѣ. Правда понятіе церкви о жертвѣ вообще не измѣнилось въ третьемъ вѣкѣ,—это достаточно до-

---

[1]) Cont. Cels. lib. VIII.
[2]) О суетѣ идоловъ. Избр. сочин. стр. 187.
[3]) Терт. de cor. milit. cap.
[4]) Кипр. Ep. 63.

казали Гофлингъ [1]) и Пфафъ [2]). Жертвы христіанъ, въ противоположность ветхозавѣтной жертвѣ какъ іудейской, такъ и языческой,—«жертвы духовныя», которыя они приносятъ Богу чрезъ Христа общаго священника Отца [3]). Въ нихъ однихъ всесторонне является истина и сущность жертвы, ибо онѣ суть истинныя жертвы (vera sacrificia), которыми христіане чтятъ истиннаго живаго Бога [4]), въ истинномъ храмѣ (apud verum templum) т. е. въ обществѣ вѣрующихъ, чрезъ истиннаго его первосвященника Христа (per verum ejus sacerdotem, Christum) [5]). Жертвы эти состоятъ главнымъ образомъ въ преданности всего человѣка Богу, въ духѣ сокрушенномъ и сердцѣ смиренномъ [6]) и выражаются въ молитвѣ, въ благодареніи, хвалѣ и прославленіи божественнаго имени. Поэтому молитву вообще и въ особенности молитву Господню Тертулліанъ считаетъ лучшею жертвою. «Мы истинные поклонники, истинные священники: мы, молясь духомъ, духомъ приносимъ въ жертву молитву собственно Божію и пріятную, ту, которую самъ требуетъ, самъ предложилъ» [7]). «Мы приносимъ Ему драгоцѣннѣйшую жертву, имъ самимъ повелѣнную, приносимъ молитву, происходящую отъ тѣла цѣломудреннаго, отъ души непорочной и отъ Духа святаго. Мы не приносимъ Ему нѣсколькихъ зеренъ ѳиміама, или другихъ аравійскихъ благовоній, не приносимъ нѣсколькихъ капель вина, крови отъ изды-

---

1) Compos. des christl. Gemeinde=Gottesd. s. 198.

2) Dissert. de oblat. vet. euchar. p. 317.

3) Терт. adv. Iud. cap. V и adv. Marc. lib. IV. cap. IX.

4) Апол. Терт. гл. XXX.

5) Adv. Marc. lib. IV, cap. 35.

6) Терт. de virg. vel. cap. XIII. Adv. Iud. cap. V. De resurrect. carn. VIII.

7) О молит. Госп. гл. XXVIII.

хающаго быка, а тѣмъ паче нечистой совѣсти [1]). Климентъ Александрійскій называетъ молитву церкви θυσίαν ἀρίστην καὶ ἁγιωτάτην [2]). Но рядомъ съ молитвою характеръ евхаристіи какъ жертвы, какъ мы знаемъ уже, выражался какъ въ приношеніяхъ со стороны общества, такъ въ приношеніи и освященіи выбранныхъ даровъ Богу чрезъ священника. Поэтому Тертулліанъ уже всѣ произносившіяся при евхаристіи молитвы, въ отличіе отъ другихъ молитвъ, называетъ sacrificiorum orationes [3]). Здѣсь очевидно разумѣется уже не жертва молитвы вообще. Тоже самое нужно сказать относительно выраженія Кипріана: preces in sacrificiis cum plurimis facere [4]). Какъ отецъ, такъ и учитель церкви, по вѣрному объясненію Ригальція, Ернести, Гофлинга и Гарнака [5]), разумѣютъ евхаристическія молитвы, которыя хотя и сами по себѣ жертвы, но которымъ преимущественно усвояется это названіе отчасти потому, что онѣ относятся къ приношеніямъ общества, отчасти потому, что чрезъ нихъ евхаристическое приношеніе хлѣба становится таинствомъ. Такимъ образомъ вся эта часть богослуженія не только по своему отношенію къ обществу, но и по своему совершенію трактуется какъ общественное жертвоприношеніе, которое состоитъ изъ цѣлаго ряда молитвъ и дѣйствій предваряющихъ, сопровождающихъ и завершающихъ таинство евхаристіи.

Характеръ евхаристіи какъ жертвы, и притомъ жертвы уже въ болѣе тѣсномъ специфическомъ смыслѣ, особенно вы-

---

[1]) Апол. гл. XXX.
[2]) Strom. VII, 6.
[3]) О мол. Госп. гл. XIX.
[4]) Epist. 15.
[5]) Der christ. Gemeinde=Gottesd. s. 385.

является у Кипріана. Онъ постоянно называетъ евхаристію dominica hostia [1]), актъ совершенія которой обозначаетъ какъ sacrificare, sacrificium dominicum celebrare [2]), и трактуетъ его какъ главнѣйшую функцію священства [3]), и вообще понятіе sacrificium почти исключительно ограничиваетъ евхаристіею, такъ что молитву онъ никогда не называетъ sacrificium, но часто противопоставляетъ preces и sacrificium [4]), а иногда даже oblatio и sacrificium [5]), какъ приношенія мірянъ и священника, хотя oblatio нерѣдко обозначаетъ какъ sacrificium [6]). Наконецъ, онъ ясно говоритъ о passio Domini и о sanguis Christi, какъ предметѣ приношенія [7]). Этотъ языкъ въ устахъ Кипріана безъ сомнѣнія имѣлъ еще иной смыслъ, чѣмъ какой влагается въ него позднѣйшею римскою теорію и практикою [8]), Тѣмъ не меньше Кипріаново понятіе о евхаристіи, какъ жертвѣ, представляетъ значительное развитіе; родственный зародышъ предыдущаго времени достигаетъ практически-относительной зрѣлости, теоретически-сознательнаго воззрѣнія, которое въ послѣдующее время, хотя богаче и всестороннѣе развивается и образуется внѣшнимъ и внутреннимъ образомъ въ православной практикѣ, въ сущности однако остается равно самому себѣ.

---

[1]) De unit. eccl.

[2]) Epist. 63.

[3]) Epp. 66. и 54.

[4]) Epp. 15. 58. 60.

[5]) Epp. 37 и 63: nisi oblatio et sacrificium nostrum respendet passioni.

[6]) De orat: sic nec sacrificium Deus recipit dissidentes. Ср. de opere et eleemos.

[7]) Ep. 63.

[8]) И какой стараются найти въ немъ нѣкоторые католическіе богословы напр. Дэллингеръ и Мэлеръ.

Хотя совершеніе евхаристіи и въ особенности освященіе даровъ исключительно усвояется епископамъ и пресвитерамъ, которые вообще предсѣдательствовали при богослуженіи [1]),— весь актъ однако сохраняетъ еще первоначальный *общественный* характеръ. «Ее то,—пишетъ Тертулліанъ о молитвѣ Господней,—мы должны возносить на алтарь Божій съ благоговѣйнымъ сердцемъ, питаемую вѣрою, охраняемую истиною, очищаемую цѣломудріемъ, украшаемую невинностію, вѣнчаемую любовію, съ торжествомъ добрыхъ дѣлъ, среди псалмовъ и гимновъ». Очевидно, что здѣсь Тертулліанъ имѣетъ въ виду весь актъ евхаристіи и описываетъ его, хотя не прямо. Актъ этотъ сопровождался псалмами и гимнами и разными выраженіями братскаго общенія: привѣтствіемъ, приношеніемъ и пожертвованіями [2]). Всѣ эти дѣйствія были дѣйствіями общества; послѣднее чрезъ нихъ самостоятельно и непосредственно участвовало въ богослуженіи. Мы видимъ такимъ образомъ, какъ въ этомъ актѣ, составляющемъ высшій благодатный даръ Божій, въ тоже время выражалась самопреданность общества Богу и взаимная любовь другъ къ другу, какъ всѣ молитвы, пѣсни и дѣйствія служили выраженіемъ всецѣлаго самопожертвованія Богу. Неудивительно поэтому, если эта часть богослуженія представляетъ сравнительно болѣе богатое и болѣе полное литургическое образованіе.

Приготовительную часть священнодѣйствія евхаристіи въ третьемъ вѣкѣ, какъ и во второмъ, составляли *братское лобзаніе* и *приношеніе даровъ*.

---

[1]) Терт. de cor. milit. cap. III: nec de aliorum manu quam presidentium (sacramentum eucharistiae) sumimus.

[2]) Agape coronatam.... cum pompis bonorum operum. Harnack, 382.

Братское лобзаніе служило выраженіемъ христіанскаго мира и братской любви; отсюда названія osculum sanctum, osculum pacis, pacem dare, conferre. «Прежде нежели приступимъ мы къ алтарю, намъ надобно помириться съ братьями, говоритъ Тертулліанъ. Съ сердцемъ исполненнымъ вражды и ненависти можемъ ли мы приблизиться къ Богу мира» [1]). Въ силу этого при всякомъ общественномъ собраніи вѣрующіе взаимно давали другъ другу лобзаніе мира [2]), безъ различія пола [3]). Отступленіе отъ этого обычая допускалось только въ дни покаянія и сѣтованія, особенно въ великую или страстную пятницу [4]). Привѣтствіе или лобзаніе мира въ литургіи Тертулліанова времени занимало, по всей вѣроятности, тоже самое мѣсто, какое указано въ описаніи Іустина т. е. въ началѣ самаго священнодѣйствія. Это мѣсто сохранило оно и во всѣхъ восточныхъ, равно какъ и западныхъ древнихъ литургіяхъ. Только въ позднѣйшей литургіи римской оно слѣдуетъ за освятительною молитвою и молитвою Господнею [5]).

Въ виду этого отступленія римской церкви важно было бы рѣшеніе вопроса: какую молитву имѣлъ въ виду Тертул-

---

[1]) О мол. Госп. гл. X и XI. Точно также Кипріанъ (о мол. Г.) говоритъ: «и жертвы не принимаетъ Богъ отъ находящихся въ ссорѣ и повелѣваетъ возвратясь отъ алтаря прежде примириться съ братомъ»...

[2]) Ориг. in Cantic. Cant. lib I. (на гл. 1, 2.): «образомъ чего служитъ то привѣтствіе (osculum), которое въ церкви во время таинствъ (sub tempore misteriorum) даемъ другъ другу. Тоже самое говоритъ онъ въ Comment. ad Rom. lib. X.

[3]) Терт. къ женѣ II, гл. IV. Мѣсто это см. выше.

[4]) Тертул. о мол. Госп. гл. XVIII: «въ день поста, когда всѣ постятся, вы можете обойтись и безъ лобзанія мира, потому что тогда нѣтъ надобности скрывать того, что всѣ дѣлаютъ».

[5]) Renod. T. I.

ліанъ, говоря о братскомъ лобзаніи? Но онъ говоритъ, кажется, вообще, безотносительно къ какой нибудь опредѣленной молитвѣ, или даже опредѣленному акту, о братскомъ лобзаніи, которымъ оканчивалось всякое собраніе (его собственное выраженіе). Въ силу этого положительное рѣшеніе даннаго вопроса дѣлается не возможнымъ; возможны лишь болѣе или менѣе вѣроятныя догадки. По мнѣнію *Бингама*, у Тертулліана разумѣется освятительная молитва [1]), и въ такомъ случаѣ помѣщеніе лобзанія въ западной литургіи послѣ этой молитвы находитъ оправданіе въ древнѣйшей практикѣ. Но *Гарнакъ* справедливо ставитъ на видъ одно обстоятельство, которое приводитъ къ другому выводу, болѣе вѣроятному. Тертулліанъ разсказываетъ, что аскеты, по излишней строгости къ посту, отказываясь отъ братскаго лобзанія; не хотѣли участвовать въ евхаристическихъ молитвахъ, такъ какъ чрезъ это они вынуждены были бы участвовать въ самой евхаристіи и тѣмъ самымъ нарушить постъ. Братское лобзаніе, очевидно, является необходимымъ приготовленіемъ къ евхаристическимъ молитвамъ и къ евхаристическому акту вообще, а не завершеніемъ его [2]). Поэтому, скорѣе можно думать, что у Тертулліана, какъ и у Іустина, у котораго дѣло представляется совершенно ясно, разумѣется общая молитва, которая составляла переходъ отъ одной части къ другой, и которая по удаленіи оглашенныхъ заключалась молитвою о вѣрныхъ. За этою-то послѣднею слѣдовало приношеніе даровъ и братское лобзаніе. При такомъ пониманіи дѣла различныя выраженія Тертулліана совершенно примиряются. Въ такомъ случаѣ уклоненіе римской литургіи относительно мѣста братскаго лобзанія отъ восточной произошло въ позднѣйшее время.

---

[1]) pag. 302.

[2]) s. 390.

За братскимъ лобзаніемъ слѣдовало *приношеніе даровъ*, которое часто упоминается у писателэй 3 вѣка, то въ общемъ смыслѣ, въ смыслѣ приношеній со стороны членовъ общества для совершенія евхаристіи и для раздаянія бѣднымъ [1]), то въ особенномъ, въ смыслѣ евхаристическаго приношенія выбранныхъ даровъ, которое совершается во имя общества и отъ лица общества священникомъ [2]). У Тертулліана эти два акта являются почти всегда въ одномъ представленіи и подъ однимъ общимъ названіемъ sacrificium, у Кипріана замѣчается уже болѣе рѣзкое разграниченіе между oblatio и sacrificium.

Приношеніе даровъ со стороны членовъ общества имѣетъ не *внѣшнее* только, но *внутреннее* отношеніе къ священнодѣйствію евхаристіи. Оно служитъ выраженіемъ евхаристическаго и вообще церковнаго общенія вѣрующихъ; уклоненіе отъ приношеній, напротивъ, равняется нарушенію общественнаго союза. Каждый, кто самъ приносилъ, или за кого приносимы были дары, считался живымъ членомъ общества: его имя произносилось [3]), за него, съ нимъ и въ его имя возносились мо-

---

[1]) Впрочемъ этотъ актъ, какъ замѣчали мы уже и изъ разсказа Іустина и какъ увидимъ ниже, получилъ уже болѣе спеціальный, строго литургическій характеръ, такъ какъ для вспомоществованія бѣднымъ дѣлались еще ежемѣсячныя пожертвованія (Апол. гл. 39.) И эти пожертвованія, равно какъ и всѣ особенныя дѣла милосердія, считались и трактовались какъ приношенія. Кипр. epist. 60.

[2]) Терт. de praescr. haer. cap. 40: celebrare panis oblationem. Кипр. epist. III и 28: offerre pro illis или oblationes eorum.

[3]) Въ epist. 9 Кипріанъ говоритъ о приносящихъ дары, что они допускаются къ общенію и имя ихъ произносится,

литвы и онъ допускался, какъ соучастникъ къ трапезѣ Господней; отъ еретиковъ и падшихъ не принималось никакого приношенія; ихъ не поминали на молитвахъ; они были отлучаемы и отъ пріобщенія [1]). Равнымъ образомъ подвергались обличенію тѣ изъ христіанъ, особенно богатыхъ, которые пренебрегали этою обязанностію любви, участвовали въ евхаристіи, не принося даровъ [2]).

Хотя приношенія въ этомъ видѣ и значеніи сохраняли еще первоначальный характеръ, нельзя однако не замѣтить и въ нихъ нѣкотораго *измѣненія*, стоящаго въ связи съ из-

---

и.... преподается имъ евхаристія«. Въ письмѣ 60 убѣждаетъ поминать въ молитвахъ братьевъ и сестеръ, жертвующихъ на выкупъ плѣнныхъ христіанъ поименно каждаго (subdidi nomina singulorum).

[1]) Тертулліанъ разсказываетъ, что Маркіонъ отлученъ отъ церковнаго общенія съ 200 систерцій, пожертвованныхъ въ церковь (прещ. прот. ерет. гл. 30) и упрекаетъ еретиковъ за то, что они всѣмъ безразлично даютъ привѣтствіе мира (гл. 41). Кипріанъ обличаетъ священниковъ за то, что они сообщаются съ падшими; дѣлаютъ за нихъ приношенія и преподаютъ имъ евхаристію (пис. 11.); напротивъ одобряетъ то, что клиръ прерываетъ общеніе съ тѣми клириками, которые сообщаются съ падшими и приносятъ ихъ приношенія, и прибавляетъ: кто осмѣлится сообщаться съ падшими, тотъ лишенъ будетъ нашего общенія (пис. 28). Тотъ недостоинъ именоваться у алтаря Божія, въ молитвахъ священниковъ, кто хотѣлъ удаляться отъ священниковъ и служителей алтаря (пис. 66).

2) Кипріанъ порицаетъ богатыхъ, которые, думая совершать вечерю, не заботятся совершенно о корванѣ, приходятъ на вечерю безъ приношенія (sine sacrificio) принимать часть изъ приношенія (sacrificio), которое дѣлаетъ бѣднякъ.

мѣненіемъ, какое переживало въ это время богослуженіе вообще. Замѣчательно прежде всего то, что связь приношеній съ дарами всего творенія, какъ ихъ представителей, такъ часто и наглядно выражаемая писателями втораго вѣка, теперь начинаетъ стушовываться. Правда, въ литургическихъ молитвахъ она замѣчается, какъ находимъ ее и въ позднѣйшихъ литургіяхъ, но для сознанія и жизни это отношеніе уже теряетъ, кажется, свое значеніе. По крайней мѣрѣ ни у Тертулліана, ни у Кипріана, по замѣчанію Гарнака, не встрѣчается выраженіе, господствовавшее въ прежнемъ воззрѣніи на приношенія какъ primitiae creaturarum [1]). Это общее значеніе ихъ вытѣсняется ихъ болѣе тѣснымъ литургическимъ отношеніемъ къ евхаристическому богослуженію съ его молитвами и дѣйствіями, а у Кипріана пониманіемъ ихъ какъ дополненія къ дѣятельной молитвѣ [2]). Они уже не благодарственная жертва за блага творенія, чрезъ богослужебное употребленіе которой освящается все сотворенное, но пожертвованія, съ которыми связано значеніе заслуги. Такимъ образомъ они выдвигаются изъ первоначальной сферы, утрачиваютъ свое первоначальное значеніе связующихъ членовъ царства творенія и искупленія, выраженія связи между обыденной и богослужебной жизнію, переносятся въ сферу особеннаго, абстрактно священнаго. Въ этомъ безъ сомнѣнія сказывается вліяніе, какое имѣла на богослуженіе disciplina arcani, положившая рѣзкую грань между обыкновенною жизнію и богослуженіемъ.

На этотъ измѣнившійся характеръ приношеній, въ силу коего они стали условіемъ церковнаго ходатайства за прино-

---

[1]) S. 393.

[2]) De opere et eleemos. pag. 284.

сящихъ и притомъ ходатайства при общественной евхаристической жертвѣ, указываетъ отчасти уже обычай дѣлать *приношенія въ особенныхъ случаяхъ* и чрезъ это испрашивать спеціальнаго ходатайства общества, а еще болѣе возникшій теперь обычай дѣлать *приношенія за другихъ* именно, за *умершихъ* вообще и за *мучениковъ* и *исповѣдниковъ* въ особенности.

Выбранные изъ приношеній *дары*, какъ мы видѣли уже изъ свидѣтельствъ Іустина, представлялись или предлагались предстоятелю, а по выраженію писателей этого времени «священнику Божію» для самаго священнодѣйствія. За этимъ приготовительнымъ актомъ слѣдовало *самое священнодѣйствіе*, или актъ *приношенія Богу предложенныхъ даровъ* (προσφορά, sacrificium) съ соотвѣтственными молитвами. Актъ этотъ, какъ мы видѣли, уже во второмъ вѣкѣ получилъ богатое развитіе. Онъ состоялъ изъ хвалебно-благодарственныхъ и просительныхъ молитвъ. У писателей третьго вѣка не находимъ точнаго указанія на связь и послѣдовательность различныхъ молитвъ, входившихъ въ составъ этого акта. Но, сопоставляя извѣстія этихъ писателей съ извѣстіями Іустина и Иринея съ одной стороны, съ другой съ порядкомъ литургіи, въ какомъ совершалась она въ ближайшее къ этому вѣку время и какой представляютъ Апост. Постановленія, мы можемъ приблизительно начертать образъ священнодѣйствія евхаристіи въ такомъ видѣ. *Приношеніе даровъ въ тѣсномъ смыслѣ* составляло *средоточіе* всего священнодѣйствія евхаристіи; молитвы ему предшествовали, сопровождали его и заключали. Внѣшняя послѣдовательность молитвъ въ сущности конечно таже, что у Іустина; но при болѣе внимательномъ чтеніи писаній этого вѣка нельзя не замѣтить, что въ формальномъ отношеніи все священнодѣйствіе достигло большей строгости, представляя собою

стройную и законченную цѣпь молитвъ, разчлененную сообразно отношенію ихъ къ средоточному акту: разумѣемъ молитвы *предъ* приношеніемъ, *во время* приношенія и *послѣ* приношенія. Члены эти являются, впрочемъ, въ живой органической связи, представляютъ одно нераздѣльное цѣлое.

Молитва предъ приношеніемъ была безъ сомнѣнія уже извѣстная намъ *хвалебная* молитва за блага творенія и искупленія. Прямого свидѣтельства о ней, правда, не встрѣчаемъ у писателей третьяго вѣка, но у Кипріана находимъ указаніе на то, что этою именно молитвою начиналось священнодѣйствіе. Желая убѣдить народъ молиться съ усердіемъ, Кипріанъ напоминаетъ слова, употребляемыя церковію при началѣ священнодѣйствія литургіи, чтобы отвлечь молящихся отъ всѣхъ житейскихъ помысловъ. Посему и священникъ, говоритъ онъ, предъ молитвою предварительнымъ вступленіемъ приготовляетъ умы братій возглашеніемъ: «*горѣ сердца*» дабы люди, отвѣчая—«*имамы ко Господу*» поучались, что они ни о чемъ другомъ не должны помышлять, кромѣ Господа [1]). Въ этихъ воззваніяхъ, буквально встрѣчающихся во всѣхъ писанныхъ литургіяхъ, мы впервые нападаемъ на ясный слѣдъ опредѣленнаго и несомнѣнно весьма древняго формулированія литургическихъ молитвъ [2]). Кипріанъ не даетъ намъ полнаго описанія этой части литургіи, а лишь беретъ нѣкоторыя слова изъ нея для своей цѣли. Но мы въ правѣ заключать, что эта вступительная часть во время Кипріана существовала уже въ томъ

---

[1]) О молит. Господ. Эту же молитву имѣетъ въ виду вѣроятно и Оригенъ, когда на упрекъ Цельса, что христіане τὰς ἀπαρχὰς приносятъ демонамъ, говоритъ: ᾧ (δημιουργῷ) τὰς ἀπαρχὰς ἀποδίδομεν, τούτῳ καὶ τὰς εὐχὰς ἀναπέμπομεν.....

[2]) Harnak, S. 395.

развитомъ и цѣльномъ видѣ, какъ представляютъ ее Апостольскія Постановленія. Въ теченіи трехъ вѣковъ она раскрывалась и расширялась и въ этомъ видѣ внесена въ сборникъ. Поэтому она по справедливости стала достояніемъ церкви всѣхъ послѣдующихъ вѣковъ, потерпѣвъ незначительныя измѣненія, въ сущности же оставаясь неприкосновенною.

По *содержанію* своему эта вступительная молитва была хвалебно-благодарственная, какъ показываетъ слѣдующій за тѣмъ въ литургіи Апостольскихъ Постановленій возгласъ священника: «*благодаримъ Господа*», на который народъ отвѣчаетъ: «достойно и праведно есть». Благодарственное прославленіе Бога Творца и Искупителя за Его блага, представителями которыхъ служили приносимые дары, составляло содержаніе этой молитвы [1]). Оригенъ пишетъ: «мы съ *благодареніемъ* за полученныя благодѣянія и съ молитвою вкушаемъ принесенные хлѣбы, содѣлавшіеся чрезъ молитву тѣломъ святымъ и освящающимъ [2]). А Тертулліанъ обозначаетъ весь этотъ актъ какъ super panem deo gratiarum actionibus fungi [3]).

Что эта хвалебно благодарственная молитва въ концѣ возвышалась до ангельскаго славословія — мы можемъ теперь предполагать это съ большею вѣроятностію, чѣмъ прежде. У

---

[1]) Потому-то Оригенъ называетъ приносимые дары σύμβολον τῆς πρὸς τὸν θεὸν εὐχαριστίας (Cont. Cels. lib. VIII. cap 57).

[2]) Cont. Cels. lib. VIII, cap. 33. Мѣсто это по смыслу представляетъ совершенное сходство съ разсмотрѣннымъ нами въ предыдущей статьѣ мѣстомъ Иринея: εὐχή у Оригена имѣетъ тоже самое значеніе какое ἔκκλησις τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου у Иринея.

[3]) Adv. Marc. I, 23.

писателей этого вѣка мы встрѣчаемъ сравнительно болѣе развитое воззрѣніе на отношеніе, въ какомъ стоитъ міръ ангельскій къ обществу вѣрующихъ, чѣмъ какъ замѣчаемъ это у Іустина. Ангелы молятся вмѣстѣ съ вѣрующими [1]) и присутствуютъ при ихъ общественныхъ собраніяхъ [2]), такъ что церковь представляется состоящею изъ людей и ангеловъ [3]). Послѣдніе приносятъ молитвы вѣрующихъ чрезъ Единаго Первосвященника Христа Отцу и Творцу всего [4]), и особенно почитаются вѣрующими [5]). Такимъ образомъ общество вѣрующихъ совершало свое богослуженіе въ общеніи съ совершенными уже членами и съ цѣлымъ сонмомъ сослужащихъ и мо-

---

[1]) Климентъ Ал. говоритъ, что «гностикъ молится не одинъ а съ хоромъ ангеловъ стоящихъ съ нимъ» (Strom VII, 12). Оригенъ тоже самое говоритъ объ архіереѣ, что онъ не съ присутствующими только молится, но и радующіеся на небѣ ангелы (περὶ εὐχῆς cap. 11).

[2]) «Я не сомнѣваюсь, говоритъ Оригенъ, что въ собраніи нашемъ присутствуютъ ангелы»....

[3]) «Двоякое здѣсь присутствуетъ собраніе (ecclesia), говоритъ Оригенъ, собраніе человѣковъ и собраніе ангеловъ. Если что говоримъ по разуму и согласно съ писаніями, ангелы радуются и молятся съ нами».

[4]) «И Ангелъ его — говоритъ. Оригенъ о христіанинѣ— вину видящій лице Отца небеснаго всегда возноситъ молитвы его чрезъ единаго архіерея Богу всяческихъ» (Cont. Cels. VIII, 36. Ср. Терт. о мол. Госп. гл. XVI).

[5]) Терт. de anima гл. XXXVII.—Оригенъ говоритъ, что такъ какъ ангелы представляются въ св. писаніи какъ слуги и посланники Божіи, то христіане и почитаютъ и поклоняются имъ, не воздавая однако имъ чести, которая принадлежитъ одному Богу. Cont. Cels. lib. V и VIII.

лящихся съ нимъ ангеловъ. Богослуженіе обнимаетъ весь міръ искупленнаго человѣчества и святыхъ духовъ, соединяющихся подъ однимъ главою Христомъ.

При такомъ воззрѣніи на отношеніе церкви земной съ небесною, и въ частности съ міромъ ангельскимъ, которое точку опоры имѣетъ безъ сомнѣнія преимущественно въ Апокалипсисѣ, и которое ближайшее выраженіе должно было найти въ литургіи, — при такомъ воззрѣніи естественно *ангельское славословіе* должно было получить и дѣйствительно получило особенное значеніе въ глазахъ вѣрующихъ. Тертулліанъ, сказавши, что предъ престоломъ ликъ ангеловъ съ колѣно-приклоненіемъ вопіетъ—святъ, святъ, святъ, говоритъ: «мы сами должны лепетать сію вѣчную пѣснь и пріучаться къ ней здѣсь, доколѣ нѣкогда воспоемъ ее на небесахъ!» Понятно, такой высокій взглядъ на славословіе ангельское долженъ былъ дать ему одно изъ видныхъ мѣстъ при святѣйшемъ таинствѣ евхаристіи, если бы оно уже раньше не занимало этого мѣста. Если мы не имѣемъ прямаго свидѣтельства на этотъ счетъ, то все же встрѣчаемъ намеки достаточно ясные для того, чтобы съ достовѣрностію предположить употребленіе этого славословія при совершеніи евхаристіи. Климентъ Александрійскій, рядомъ съ молитвами, псалмами и пѣніями, употреблявшимися при евхаристіи, упоминаетъ ἐνοποιεῖν τῷ θείῳ χορῷ, чѣмъ намекаетъ, вѣроятно, на это славословіе [1]). За тѣмъ, соприсутствіе Ангеловъ съ молящимися, ихъ молитва и славословіе Бога вмѣстѣ съ ними съ такою живостію могли быть представлены Оригеномъ только на основаніи евхаристической молитвы, въ которой все это выражено фактически, введеніемъ самой ангельской пѣсни: святъ, святъ..... Наконецъ, широ-

[1]) Strom. VII, 7.

кое употребленіе Апокалипсиса, какое замѣчаемъ у писателей этого вѣка, особенно у Кипріана, не только ручается за употребленіе въ евхаристической молитвѣ этой ангельской пѣсни, но заставляетъ даже думать, что послѣдняя ослабила первоначальное значеніе самой молитвы (какъ благодаренія за блага творенія), не мало содѣйствовала къ тому, чтобы все богослуженіе выдвинуть изъ его земной сферы и придать ему неземной, таинственный характеръ, или по крайней мѣрѣ послужила исходною точкою для этого[1]).

Самый актъ приношенія (προσφορά, oblatio, sacrificium) состоялъ и теперь, какъ и прежде, изъ *молитвы благодарственной въ тѣсномъ смыслѣ* и *собственно освятительной* или *совершительной молитвы*, примыкавшихъ къ *воспоминанію* вечери Господней (ἀνάμνησις) и запечатлѣвавшихся *благословеніемъ*.

Начиная благодареніемъ за благодатное дѣло искупленія, благодарственнымъ *воспоминаніемъ* страданія и смерти І. Христа, и въ частности установленія священной вечери, Церковь переходила къ *прошенію о ниспосланіи св. Духа*, который-бы исполнилъ таинственное обѣтованіе относительно предлежащихъ даровъ. Указаніе на такое именно содержаніе этой евхаристической молитвы находимъ у Оригена. Сопоставляя дары евхаристіи съ ветхозавѣтными хлѣбами предложенія, онъ говоритъ, что хлѣбы предложенія были хлѣбами воспоминанія предъ Господомъ и что на нихъ полагался ѳиміамъ,—и продолжаетъ: »когда приступишь къ тому хлѣбу, который сходитъ съ неба и даетъ жизнь всему міру, къ тому хлѣбу предложенія, который предложилъ Богъ въ очищеніе вѣрою въ

---

[1]) Harnack, 398.

крови Его, и когда обратимъ вниманіе на то *воспоминаніе*, о которомъ говоритъ Господь: *сіе творите въ Мое воспоминаніе*, ты узнаешь, что одно это воспоминаніе доставляетъ людямъ примиреніе [1])«. Такимъ образомъ при евхаристическомъ приношеніи въ составъ молитвы входило воспоминаніе, примыкавшее къ словамъ установленія таинства или, какъ онъ въ другомъ мѣстѣ говоритъ, къ verbum, in cujus misterio fuerat panis ille frangendus..... et potus ille effundendus [2]). Но съ нимъ соединялся ѳиміамъ молитвы: »ѳиміамъ служитъ образомъ молитвъ«, говоритъ Оригенъ. Поэтому къ хлѣбамъ вѣры нужно присоединять бдительность и чистоту *молитвъ*.... приносить Господу *молитву*, какъ бы пріятное благовоніе [3]): Наконецъ, когда онъ говоритъ, что дары согласно съ Апостоломъ освящаются *словомъ Божіимъ* и *молитвою* [4]), приносятся съ *благодареніемъ* и *молитвою* [5]), то также указываетъ на двойственное содержаніе освятительной молитвы. И этой молитвѣ, непосредственно соединенной съ словами установленія и отъ нихъ исходящей, приписывается такое дѣйствіе, что чрезъ нее дары становятся тѣломъ святымъ и освящающимъ. Изъ этого послѣдняго мѣста, въ которомъ трактуется не объ евхаристіи только, но и о христіанскомъ вкушеніи пищи вообще, узнаемъ, что Оригенъ, какъ и писатели предыдущаго вѣка, ставитъ евхаристію въ категорію христіанскихъ вечерей вообще, и сообразно съ этимъ освятительную молитву трактуетъ какъ застольную, христіанскую молитву, а са-

---

[1]) Hom. XIII, 3 in Levit.
[2]) Comm. in Matth. § 85.
[3]) Ibid. § 5.
[4]) Comm. in Matth. cap. 15.
[5]) Cont. Cels. VIII, 33.

мое освященіе, какъ застольное благословеніе, въ высшемъ конечно смыслѣ.

По извѣстію Кипріана освященіе даровъ совершалось также посредствомъ молитвы, соединенной съ установительными словами. Онъ довольно подробно высказывается относительно этого, когда трактуетъ de sacramento dominici calicis [1]). Онъ требуетъ строгаго соблюденія установленія и предписанія Господа, какъ виновника и учителя таинства во всемъ, даже въ томъ, чтобы приносимое вино смѣшивалось съ водою. »Мы научены, чтобы и относительно приношенія чаши соблюдалось преданіе Господне, и чтобы мы не иное что дѣлали, какъ то, что ради насъ Господь прежде дѣлалъ, чтобы чаша, которая *въ Его воспоминаніе* приносится, приносилась съ смѣшаннымъ виномъ«. Ссылаясь дальше на установленіе, говоритъ: »отъ того *кровь Христа не приносится*, если въ чашѣ нѣтъ вина, и *жертвоприношеніе Господне не совершается законнымъ освященіемъ*, если приношеніе и жертва наша не соотвѣтствуетъ страданію [2]). Ибо если І. Христосъ Господь и Богъ нашъ, Самъ верховный Первосвященникъ Бога Отца и Себя Самаго первый принесъ въ жертву и заповѣдалъ сіе творить въ Его воспоминаніе, то только тотъ священникъ *вмѣсто Христа* (vice Christi) истинно дѣйствуетъ, который подражаетъ тому, что дѣлалъ Христосъ, и истинную и полную жертву (sacrificium, verum et plenum) тогда приноситъ въ церкви Богу Отцу, когда приноситъ сообразно съ тѣмъ, что принесъ Самъ Христосъ«. И устраняя возраженіе, что церковь совершаетъ при-

---

[1]) Epist 63.

[2]) Unde apparet sanguinem Christi non offerri, si desit vinum calici, nec sacrificium dominicum legitina sanctificatione celebrari, nisi oblatio et sacrificium nostrum responderit passioni.

ношенія утромъ, тогда какъ Христосъ установилъ вечерю вечеромъ, продолжаетъ: »но мы воскресеніе Господне утромъ прославляемъ. И поелику *воспоминаніе* Его страданій совершаемъ во всѣхъ жертвоприношеніяхъ, (ибо *страданіе есть жертвоприношеніе Господне, которое приносимъ*) [1]) то не иное что должны мы дѣлать, какъ то, что онъ дѣлалъ. Поэтому всякій разъ, какъ приносимъ мы чашу въ воспоминаніе Господа и въ Его страданія, мы дѣлаемъ то, что какъ извѣстно дѣлалъ Господь«.

Мѣсто это самымъ наглядным образомъ представляетъ то мистическое направленіе, какое принимаетъ теперь воззрѣніе на евхаристію, то таинственное значеніе, какое получаетъ послѣдняя, благодаря тѣсному отношенію своему къ страданію и смерти Христовой. Кипріанъ не только называетъ евхаристическое приношеніе жертвою Господнею (dominica hostia) или жертвоприношеніемъ истиннымъ и совершеннымъ (sacrificium verum et plenum), не только освященіе объясняетъ какъ приношеніе чаши въ воспоминаніе Господа и Его страданія (calicem in commemorationem Domini et passionis ejus offerre) и чашу называетъ питіемъ, освященнымъ въ крови Господней (sanctificatus in domini sanguine potus) [2]), но предметомъ приношенія называетъ прямо страданіе и кровь Христову (passio и sanguis Christi). Онъ высказываетъ даже мысль, что Христосъ при установленіи священной вечери впервые Себя Самаго принесъ въ жертву Богу и Отцу и что священникъ, заступающій мѣсто Христа, только тогда приноситъ истинную и совершенную жертву, когда онъ вѣрно подражаетъ тому, что дѣлалъ Христосъ [3]). Впрочемъ Кипріанъ вовсе не имѣлъ въ ви-

---

[1]) Passio est enim Domini sacrificium quod offerimus.
[2]) De lapsis.
[3]) Qui id quod Christus fecit imitatur.

ду выставить и защищать мнѣніе, будто священникъ въ евхаристіи вторично приноситъ въ жертву самаго Христа, онъ хочетъ доказать лишь то, что только тотъ священникъ совершаетъ священнодѣйствіе евхаристіи такъ, какъ совершалъ его Самъ Христосъ, который (священникъ) не хлѣбъ и воду только, но хлѣбъ и смѣшанное вино приноситъ, и такимъ образомъ совершаетъ истинную и совершенную евхаристію, т. е. сообразную съ установленіемъ и смертію, при которой изъ тѣла Христова истекла кровь и вода. Мысль о повтореніи жертвы Христовой чужда Кипріану, и если онъ употребляетъ выраженіе, sanguinem offerre vice Christi; то оно должно быть понимаемо конечно въ несобственномъ смыслѣ. Евхаристія, по его воззрѣнію, есть истинная и совершенная жертва, но не сама по себѣ, а по тому живому и непосредственному таинственному отношенію къ жертвѣ Христовой, въ какую поставилъ ее Самъ Христосъ и въ какой старается удержать ее Кипріанъ.

Впрочемъ нельзя не сознаться, что личное воззрѣніе Кипріана на евхаристію, какъ на приношеніе самой крови Христовой, проглядывающее изъ подъ церковно-оффиціальнаго ученія о евхаристіи, какъ воспоминаніи жертвы Христовой, будучи развито послѣдовательно, естественно должно было привести къ фальшивому понятію о евхаристіи какъ жертвѣ, именно къ позднѣйшей теоріи миссы. Мысль Кипріана sanguinem offere vice Christi, принимаемая въ строгомъ смыслѣ, измѣняетъ точку зрѣнія на все дѣйствіе: предметъ воспоминанія становится предметомъ приношенія—сначала страданіе Христово, а потомъ Самъ страждущій Христосъ. Содержаніе и характеръ жертвы существенно измѣняются. Мѣсто общества, которое само себя приноситъ въ молитвахъ и приношеніяхъ, заступаетъ приносимый имъ или лучше священникомъ Христосъ. Евхаристическая жертва становится очистительною жертвою, которая

приносится уже не во имя только приносящихъ, но въ пользу ихъ. Необходимымъ слѣдствіемъ этого было то, что центромъ тяготѣнія всего дѣйствія стало освященіе даровъ.—Съ другой стороны это воззрѣніе Кипріана находится въ ближайшей связи съ его понятіемъ о священствѣ. Одно неизбѣжно вело за собою другое. Какъ скоро дано было опять мѣсто особенному, вмѣсто Христа (vice Christi) приносящему жертву, священству, то ему должна быть назначена и жертва, специфически отличная отъ общественной жертвы. Изъ служителя, совершающаго таинство во имя Христа, приносящаго во имя общества его благодарственную жертву, онъ становится вмѣсто Христа приносящимъ жертву за общество священникомъ. При этомъ взглядъ на самое установленіе евхаристіи до того измѣняется, что Кипріанъ вечерю, которую уготовалъ Господь своимъ ученикамъ какъ благодатный даръ, обращаетъ въ жертву, при которой Самъ Господь приноситъ себя въ жертву Отцу.

При такомъ развитіи понятія о жертвѣ не удивительно, если въ составѣ самаго священнодѣйствія евхаристіи теперь являются новыя части: разумѣетъ *поминовенія за живыхъ и мертвыхъ*.

Что общая ходатайственная молитва при священнодѣйствіи евхаристій существовала еще раньше, это мы видѣли изъ писаній Іустина и Иринея; на нее указываютъ и писатели третьяго вѣка. Правда, писатели эти не указываютъ опредѣленно мѣста, какое занимала эта молитва при евхаристіи, а судя по содержанію ее скорѣе можно признать за эктенію, произносимую предъ священнодѣйствіемъ. Тѣмъ не меньше естественно предполагать, что при самомъ священнодѣйствіи общество приносило свое ходатайство, хотя характеръ моли-

твы въ этомъ случаѣ былъ вѣроятно нѣсколько иной, чѣмъ какъ въ первомъ. Общая ходатайственная молитва при самомъ приношеніи евхаристіи сохранилась во всѣхъ позднѣйшихъ литургіяхъ съ тѣмъ лишь различіемъ, что въ александрійской литургіи она предшествуетъ освященію даровъ.

Въ третьемъ вѣкѣ молитва эта усложняется болѣе частными ходатайствами за отдѣльныхъ членовъ общества. Въ молитвѣ поминаемы были поименно прежде всего тѣ, которые приносили за себя и въ свое имя дары [1]). Христіане уже теперь имѣли обыкновеніе дѣлать приношенія по особеннымъ случаямъ, чтобы этимъ удостоиться особаго ходатайства церкви. Такъ уже Тертулліанъ говоритъ, что новобрачные въ его время дѣлали общественныя приношенія, чтобы быть помянутыми въ молитвахъ церкви, и чрезъ это равно какъ и чрезъ общественное принятіе евхаристіи, получить церковное утвержденіе и запечатлѣніе ихъ брачнаго союза [2]). Дальше, приношенія дѣлались не только за себя, но и за другихъ особено за умершихъ вообще [3]), и въ частности за мучениковъ и испо-

---

[1]) См. выше.

[2]) Къ женѣ II, гл. VIII.

3) Тертулліанъ, защищая единобрачіе, говоритъ, что жена молится о душѣ мужа и приноситъ жертву въ годичные дни его смерти (offert annibus diebus dormitionis ejus). De monog. c. X. «Когда отойдутъ (двѣ жены) ко Господу, за душу которой просишъ ты, за которую дѣлаешь годичныя приношенія (pro qua oblationes annuas reddis) говоритъ онъ также мужу-двоеженцу.... Итакъ ты предстанешь предъ Господомъ съ столькими женами, сколько будешь поминать въ молитвахъ, если приносишь жертвы за двухъ и двухъ поминаешь чрезъ священника (De exhort. ad cast. c. II. Ср. Кипр. Epist. 66).

вѣдниковъ [1]). Этотъ церковный обычай имѣлъ первоначально чисто мнемоневтическій характеръ, такъ какъ отчасти сохранялъ память объ умершихъ братьяхъ и служилъ выраженіемъ живаго общенія съ ними, отчасти долженъ былъ свидѣтельствовать, что они уснули и отошли въ миръ и общеніи съ церковію. Съ этой стороны обычай этотъ былъ очевиднымъ фактическимъ доказательствомъ присущей древней церкви вѣры въ единое, живое и неразрушимое общеніе церкви воинствующей и совершенной. Какъ Богъ, въ котораго она вѣруетъ, не есть Богъ мертвыхъ, но живыхъ, такъ и она смотритъ на себя какъ на общество живыхъ въ силу неизсякаемой жизни Христа, ея Главы. Ни одинъ актъ не могъ нагляднѣе выразить эту вѣру, какъ евхаристія, въ которой общество питается тѣломъ и кровію Христа, дѣлается причастникомъ Его нетлѣнной жизни и сознаетъ свою побѣду надъ смертію. Къ воспоминанію страданій и смерти Христовой легко и естественно должно было присоединиться воспоминаніе тѣхъ, которые за имя Его претерпѣли смерть и побѣдили въ силу его побѣды. Поэтому воспоминаніе это началомъ своимъ восходитъ, нужно полагать, выше третьяго вѣка, но въ этомъ вѣкѣ получаетъ нѣсколько иное значеніе и потому трактуется какъ опредѣленный литургическій актъ евхаристіи.

Рядъ евхаристическихъ молитвъ въ разсматриваемое время по всей вѣроятности завершался *молитвою Господнею.*

Правда, объ употреніи молитвы Господней при евхаристіи, строго говоря, мы не имѣемъ ясныхъ свидѣтельствъ ни одного изъ древнѣйшихъ отцевъ церкви до Кирила Іерусалим-

---

[1]) См. выше.

скаго, какъ справедливо замѣчаютъ *Пфафъ* [1]) и *Гарнакъ* [2]). Ея нѣтъ даже въ литургіи Апостольскихъ Постановленій. Тѣмъ не меньше есть много основаній думать, что она издавна употреблялась при евхаристіи. Мы не говоримъ о божественности происхожденія этой молитвы, которое должно было дать ей одно изъ видныхъ мѣстъ при богослуженіи, не говоримъ о томъ, что она какъ нельзя больше прилична при трапезѣ Господней. Это вполнѣ оправываетъ взглядъ на молитву Господню писателей этого вѣка. Тертулліанъ, какъ видѣли мы уже, называетъ эту молитву образцомъ молитвы, молитвою божественною, которая должна стоять во главѣ всякихъ другихъ молитвъ, какъ основная и коренная молитва; Кипріанъ называетъ ее общею и публичною, по преимуществу духовною молитвою, наиболѣе соотвѣтствующею богослуженію въ духѣ и истинѣ; по тому и другому эта молитва наиболѣе пріятна Богу, какъ молитва Ходатая, такъ что чрезъ нее можно получить несомнѣнно просимое. При такомъ взглядѣ на молитву Господню понятно, что она занимала одно изъ видныхъ мѣстъ при богослуженіи и въ частности при евхаристіи. Въ пользу употребленія ея при послѣдней еще больше говоритъ то, что Тертулліанъ трактуетъ ее какъ лучшую жертву христіанъ. «Мы истинные поклонники, истинные священники; мы, молясь духомъ, духомъ приносимъ въ жертву молитву собственно Божію и пріятную, ту, которую Самъ требуетъ, Самъ предложилъ. Ее должны возносить на алтарь Божій съ благоговѣйнымъ сердцемъ охраняемую вѣрою, очищенную чистотою, украшенную вѣнцемъ вечери любви, съ торжествомъ дѣлъ добрыхъ, среди псалмовъ и гимновъ. Мы приносимъ Ему дра-

---

[1]) De consecr. euchar. p. 364.

[2]) S. 424.

годѣннѣйшую жертву, имъ самимъ повелѣнную, приносимъ молитву происходящую отъ тѣла цѣломудреннаго, отъ души непорочной и отъ Духа Святаго [1]). Самымъ же рѣшительнымъ доказательствомъ употребленія при евхаристіи молитвы Господней можетъ служить то, что четвертое прошеніе ея всѣ три толкователя ея понимаютъ духовно и разумѣютъ подъ хлѣбомъ хлѣбъ жизни (т. е. Христа) и въ частности евхаристію, которую христіане вкушаютъ ежедневно. «Хлѣбъ животный Христосъ, говоритъ Кипріанъ.... О даяніи же сего хлѣба повседневно просимъ, дабы мы сущіи во Христѣ и ежедневно пріемлющіи евхаристію въ пищу спасенія, будучи лишены за нѣкій тягчайшій грѣхъ небеснаго хлѣба, и не пріобщаясь онаго, не отлучены были отъ тѣла Христова..... Поэтому, когда говоритъ, что вовѣки живъ будетъ тотъ, кто будетъ ясти хлѣбъ Его, то явно, что какъ тѣ живутъ, кои соединяются съ тѣломъ Его и чрезъ причащеніе пріемлютъ евхаристію, такъ напротивъ бояться должно и молиться, дабы кто нибудь, отлученный чрезъ непричащеніе отъ тѣла Христова, не отдаленъ былъ отъ спасенія. Посему о даяніи намъ хлѣба нашего, то есть Христа, ежедневно просимъ, дабы мы.... не отступали отъ освященія Его и тѣла» 2). Наконецъ въ пользу литургическаго употребленія этой молитвы говоритъ славословіе, прибавленное къ ней. Правда славословіе это въ настоящемъ своемъ видѣ не встрѣчается въ древнѣйшихъ письменныхъ памятникахъ до Кирилла Іерусалимскаго, и Тертулліанъ и Кипріанъ свое толкованіе на молитву Господню заключаютъ седьмымъ прошеніемъ, называя его прямо заключеніемъ молитвы. Тѣмъ не меньше славословіе это есть уже въ сирскомъ переводѣ Новаго Завѣта и въ Постановленіяхъ Апостольскихъ—въ пер-

1) См. выше.
2) См. выше.

вомъ полное, въ послѣднихъ—въ сокращенномъ видѣ. На основаніи этихъ свидѣтельствъ почти съ увѣренностію можно сказать, что молитва Господня съ самаго начала входила въ составъ евхаристіи. Если *Pote* [1]), ссылаясь на *Августи* [2]), выводитъ это употребленіе изъ объясненія, какое древняя церковь давала четвертому прошенію, то, кажется, вѣрнѣе будетъ, наоборотъ, такое пониманіе прошенія объяснять съ *Гарнакомъ* употребленіемъ при евхаристіи [3]).

Относительно *мѣста и значенія* молитвы Господней въ римско-католической богословской литературѣ преобладаетъ мнѣніе, что эта молитва составляла существенную составную часть акта освященія въ строгомъ смыслѣ, и хотя не была собственно освятительною молитвою, все таки принадлежала къ самому освященію. Но ни церковные писатели отъ Іустина до Августина, ни восточныя и западныя литургіи не представляютъ подтвержденія для этого мнѣнія. Во всѣхъ литургіяхъ, исключая позднѣйшей римской, дары освящаются чрезъ установительныя слова и призываніе Св. Духа. Молитва же Господня произносится лишь послѣ освященія предъ принятіемъ даровъ, т. е. при приготовленіи уже освященныхъ даровъ для пріобщенія. Да и въ самой римской литургіи, по замѣчанію *Гарнака*, она не принадлежитъ къ канону въ строгомъ смыслѣ [4]), хотя и примыкаетъ къ нему непосредственно. Притомъ, молитва Господня въ древней церкви произносилась всею церковію [5]), а не священникомъ, чего не могло

---

[1]) Real—encycl. s. 471.

[2]) Handbuch d. Archâol. II, s. 66—70.

[3]) S. 428.

[4]) S. 429.

[5]) Кипріанъ называетъ ее общею и публичною молитвою.

бы быть, если бы она составляла собственно освятительную молитву, такъ какъ освященіе трактуется, какъ спицифическая функція священника. Затѣмъ *Пфафъ* и вмѣстѣ съ нимъ *Гарнакъ* справедливо замѣчаютъ, что молитва Господня по существу своему не могла быть освятительною молитвою, такъ какъ въ ней ничего нѣтъ такого, что бы могло имѣть освящающее дѣйствіе на евхаристическіе дары. Напротивъ, предъ принятіемъ освященныхъ даровъ употребленіе ея какъ пельзя больше естественно и умѣстно. Она трактуется отцами церкви какъ молитва вѣрныхъ (oratio fidelium), какъ выраженіе установленнаго Христомъ новозавѣтнаго отношенія къ Богу и взаимнаго отношенія членовъ общества между собою. Поэтому ее могли произносить только крещенные, и поэтому же она употреблялась при обоихъ важнѣйшихъ таинствахъ, крещеніи и евхаристіи, и конечно въ одинаковомъ смыслѣ и съ одинаковою цѣлію. При крещеніи она произносилась неофитами только по выходѣ изъ священной купели [1]). Какъ здѣсь она не была освятительною молитвою воды, но выраженіемъ дѣйствительнаго, личнаго общенія новокрещеннаго съ Богомъ, сердечной преданности и самопосвященія Ему, такъ точно и при евхаристіи она не принадлежала къ освятительной молитвѣ. Освященіе уже совершено. Молитва относится не къ дарамъ но къ вкушенію ихъ, слѣдовательно къ пріемлющимъ, и является здѣсь выраженіемъ сыновняго и братскаго отношенія христіанъ, служитъ приготовленіемъ къ благословенному вкушенію освященныхъ даровъ [2]). Вмѣстѣ съ тѣмъ эта всеобъемлющая, просительная и ходатайственная молитва является самымъ приличнымъ заключеніемъ молитвеннаго акта

---

[1]) Апост. Пост. III, 18.

[2]) Это показываютъ отеческія толкованія на четвертое прошеніе молитвы Господней.

вообще а потому она и поставляется въ концѣ [1]). Готовящіеся къ причащенію вѣрные освящаются чрезъ нее и являются предъ Богомъ, какъ дѣти предъ Отцемъ, которые чрезъ Его благодать во Христѣ получили право и власть собираться вокругъ трапезы своего главы для принятія тѣла и крови Его. И только послѣ того, какъ освящены дары чрезъ призываніе Св. Духа, соединенное съ установительными словами, и послѣ того какъ вѣрующіе освятились и испросили у Отца своего дать имъ хлѣбъ ихъ насущный, который есть Христосъ,—послѣ этого слѣдовало пріобщеніе тѣла и крови Господней.

Пріобщеніе освященныхъ даровъ и теперь, какъ прежде, составляло послѣднюю цѣль и завершеніе евхаристіи, цѣль единственную и исключительную. Не смотря на измѣнившееся нѣсколько понятіе о евхаристіи какъ жертвѣ, кажется, одного приношенія и присутствія при совершеніи евхаристіи считалось недостаточнымъ безъ участія въ пріобщеніи [2]). Всѣ члены собиравшагося, приносившаго дары, молившагося общества, получали освященные дары отъ трапезы Господней. На такое воззрѣніе и практику этого времени указываетъ слѣдующій случай. Нѣкоторые аскеты, о которыхъ упоминаетъ Тертулліанъ, уклонялись отъ участія въ евхаристическомъ богослуженіи, чтобы чрезъ участіе въ пріобщеніи не нарушать обѣта воздержанія или поста. «Иные полагаютъ, говоритъ Тертулліанъ, что во время богослуженія при дневныхъ стоя-

---

[1]) Церковь смотрѣла на молитву Господню какъ на заключеніе всѣхъ прошеній. Августи, Denkw. B. V. s. 125.

[2]) *Бунзенъ* утверждаетъ, что приношенія со стороны членовъ общества дѣлались и независимо отъ пріобщенія. Можетъ быть въ отдѣльныхъ случаяхъ это и было, но церковь смотрѣла на приношеніе и пріобщеніе какъ два неразрывные акта потому что отъ того, кто не имѣлъ права принимать евхаристію, не принимались и приношенія, напр. отъ еретиковъ и падшихъ.

ніяхъ не слѣдуетъ приносить безкровной жертвы подъ тѣмъ предлогомъ, будто пріобщеніе прерываетъ или даже прекращаетъ стояніе» [1]). Нѣчто подобное было при Кипріанѣ. Нѣкоторые, вѣроятно изъ той же самой предосторожности мнимаго нарушенія поста, хотѣли употреблять при евхаристіи одну воду, вмѣсто смѣшаннаго вина, противъ чего протестовалъ Кипріанъ. Эта послѣдняя аскетическая тенденція осталась безъ послѣдствій, такъ какъ слишкомъ явно противорѣчила установленію евхаристіи; напротивъ, первая кажется отразилась на современной практикѣ и имѣла безспорно вліяніе на позднѣйшую практику.

Въ самомъ дѣлѣ, Тертулліанъ указываетъ на *обычай брать освященный хлѣбъ на домъ*. «Не замѣтитъ ли онъ, говоритъ Тертулліанъ женѣ, имѣющей невѣрнаго мужа, что ты нѣчто вкушаешь втайнѣ прежде ужина? и когда узнаетъ, что это не иное что какъ хлѣбъ: то что онъ можетъ подумать на твой счетъ въ своемъ невѣжествѣ»? 2) *Люфтъ* объясняетъ этотъ обычай тѣмъ, что во времена гоненій невозможно было сохранять освященные дары въ самыхъ мѣстахъ богослужебныхъ собраній, предполагая очевидно уже существованіе позднеримскаго обычая сохранять дары для чествованія и поклоненія 3). Но дары сохранялись и въ храмахъ 4) только вовсе не для

---

[1]) О мол. Господ. гл. XIX.

[2]) Къ женѣ II, гл. V.

[3]) Liturgik. B. 2. s. 517.

[4]) Кипріанъ разсказываетъ, что какая то женщина, «покусившись недостойными руками открыть ковчегъ, въ которомъ хранилась святыня Господня, опалена была огнемъ, изшедшимъ оттуда». О падшихъ, избр. сочин. стр. 251.

этой цѣли, а для ежедневнаго принятія. Поэтому скорѣе кажется нужно признать, согласно съ мнѣніемъ *Гарнака*, что Тертулліанъ имѣетъ въ виду возникшій въ африканской церкви обычай—во время поста принимать въ собраніи освященные дары, но не вкушать ихъ, а брать на домъ и по окончаніи дня поста принимать, чтобы такимъ образомъ не лишиться евхаристіи и въ тоже время не нарушать поста, чего опасались нѣкоторые. Такъ какъ потребность ежедневнаго пріобщенія продолжала существовать и по духовному пониманію четвертаго прошенія молитвы Господней оно считалось необходимымъ; такъ какъ съ другой стороны совершеніе евхаристіи трактовалось какъ актъ общества, и потому не допускалось частное пріобщеніе не зависимо отъ общественнаго богослуженія,—то возникъ обычай—брать на домъ часть благословеннаго хлѣба и ежедневно вкушать его въ кругу семейства.

Какъ ни значительны побужденія, которыми руководствовалась древняя церковь при допущеніи этого обычая,—послѣдній однако вмѣсто ожидаемой пользы, скоро подалъ поводъ къ разнаго рода суевѣрнымъ злоупотребленіямъ освященными дарами и уже въ четвертомъ вѣкѣ церковь вынуждена была запретить его. Впрочемъ въ принципѣ онъ продолжалъ существовать и вызвалъ литургію преждеосвященныхъ даровъ въ восточной церкви, а на западѣ пріобщеніе подъ однимъ видомъ, а также храненіе гостій для чествованія и поклоненія, въ оправданіе чего ссылаются между прочимъ на обычай, упоминаемый Тертулліаномъ.

Что касается наконецъ самаго пріобщенія, то оно совершалось *подъ двумя видами*. Освященный хлѣбъ, или тѣло Христово, преподавалп епископъ или пресвитеръ, а чашу съ

смѣшаннымъ виномъ діаконъ. На первое указываетъ Тертулліанъ, когда говоритъ, что таинство евхаристіи должно быть принимаемо изъ рукъ предсѣдательствующихъ [1]). О послѣднемъ неразъ говоритъ Кипріанъ [2]). И притомъ хлѣбъ преподавался въ руки; у писателей этого времени встрѣчается много выраженій, указывающихъ на этотъ обычай. «Не горько ли видѣть, говоритъ Тертулліанъ о дѣлателяхъ кумировъ, какъ христіанинъ, оставляя на время идоловъ, приходитъ въ церковь.... простираетъ къ тѣлу Господню руки, созидающія тѣла демоновъ. Недовольно того, что эти люди оскверняютъ святые дары, пріемля ихъ отъ другихъ: они осмѣливаются осквернять ихъ даже раздачею народу [3])... Принимающіе тѣло Христово должны были стараться, чтобы что нибудь отъ него не упало на землю [4]); для этой цѣли вѣроятно слагали

---

[1]) De cor. milit: eucharistiae sacramentum... nec de aliorum manu, quam praesidentium sumimus.

[2]) «Когда же по совершеніи таинства діаконъ представилъ чашу для пріобщенія, и между прочимъ дошла очередь до нея (т. е. дѣвочки, которой по случаю удаленія родителей отъ гоненія язычники дали жертвенной крови), малолѣтняя начала отвращать лицо свое» и пр; когда же діаконъ насильно влилъ ей въ ротъ крови Христовой, у ней началась рвота. О падшихъ. Ср. Ер, 63.

[3]) О идолосл. гл. VII.

[4]) Терт. de cor. milit. cap, III. «Мы тщательно заботимся, чтобы что-нибудь отъ нашего хлѣба или чаши не упало на землю. Ориг. homil. 13, 3 in exod. говоритъ: знаете вы, которые присутствуете обыкновенно при божественныхъ таинствахъ (divinis mesteriis), какъ принимая тѣло Господне, вы

руки такъ, какъ уже описываетъ Кириллъ Іерусалимскій, т. е. правую руку полагали на лѣвую. Относительно формулы, съ какою преподавалось и принималось пріобщеніе даровъ, равно какъ относительно окончанія литургіи, не находимъ извѣстій у писателей этого вѣка. Несомнѣннымъ можно признать, что за пріобщеніемъ слѣдовала благодарственная молитва и благословеніе народа, которымъ и оканчивалось богослуженіе.

Совершались еще и въ III вѣкѣ *агапы*; но они составляли уже совершенно отдѣльный отъ евхаристіи и самостоятельный актъ, да и совершались едвали повсемѣстно. Въ слѣдствіе изданнаго Плиніемъ эдикта, воспрещавшаго тайныя сходки, христіане, какъ говоритъ Плиній, перестали собираться для вкушенія пищи т. е. перестали устроять вечери и агапы. И мы видѣли, что Іустинъ уже ничего не говоритъ о совершеніи агапъ; равно какъ и у Иринея не находимъ никакого намека на нихъ. Но само собою разумѣется, что ихъ перестали совершать въ связи съ евхаристіею и притомъ въ центральныхъ областяхъ: въ мѣстахъ же отдаленныхъ отъ центра имперіи онѣ продолжали совершаться тайно и обратились въ простые обѣды, на которыхъ достаточные люди кормили бѣдныхъ собратьевъ. Въ такомъ видѣ представляетъ агапы Тертулліанъ. «Одно ихъ имя, говоритъ онъ, показываетъ, какое къ тому побужденіе. Ихъ называютъ agapes—слово греческое, означающее любовь. Чего бы ни стоили наши вечери, мы считаемъ себя довольно вознагражденными тѣмъ, что дѣлаемъ добро. Мы облегчаемъ тѣмъ состояніе бѣдныхъ людей, которые не похожи на вашихъ обжоръ, продающихъ свою

со всякою осторожностію и благоговѣніемъ стараетесь, чтобы отъ него не упало что-нибудь и чтобы не погибло что-нибудь отъ священнаго дара».

свободу, вмѣняя себѣ за честь постыдное рабство, такъ какъ вы среди поруганій и насмѣшекъ дозволяете имъ наполнить чрево. Мы обращаемся съ бѣдными, какъ съ такими людьми, на которыхъ Божество обращаетъ взоры свои съ наибольшимъ благоволеніемъ. Наши вечери благочестивы: все, что на нихъ происходитъ, благопристойно и сообразно съ религіею. Во время вечери не терпится никакой низости, никакой нескромности; за столъ садятся не ипаче, какъ послѣ молитвы, ѣдятъ столько, сколько нужно для утоленія голода; пьютъ какъ прилично людямъ, строго соблюдающимъ воздержаніе и трезвость; насыщаются такъ, что тою же ночью могутъ возносить молитвы Богу; бесѣдуютъ, зная, что Богъ все слышитъ. По окончаніи обѣда умываютъ руки; потомъ приносятся свѣтильники и всѣ приглашаются пропѣть священную пѣснь или отъ себя составленную или извлеченную изъ св. Писанія. Не оказывается ни одного упившагося. Вечеря оканчивается молитвою. Выходятъ не для того, чтобы производить безчинства, буйства и смертоубійства, но идутъ домой тихо, скромно, цѣломудренно, какъ будто возвращаются не съ пиршества, а изъ школы добродѣтели и честности [1]).

Объ остальныхъ таинствахъ отъ апостольскаго времени до сихъ поръ мы встрѣчали лишь краткія замѣчанія у мужей апостольскихъ и въ частности краткое описаніе таинства крещенія у Іустина. Но эти отрывочныя свѣдѣнія даютъ основаніе предполагать, что этотъ промежутокъ времени, представляющій какъ бы пробѣлъ въ литургической практикѣ таинствъ, наполнялся безмолвною работою, по крайней мѣрѣ настолько же, насколько обнаруживается она въ литургической практикѣ общественнаго евхаристическаго богослуженія. Въ

[1]) Апол. гл. XXXIX.

эпоху мужей апостольскихъ всѣ таинства, съ евхаристіею во главѣ, поставлены въ органическую связь, соединены въ одно литургическое цѣлое, объединяющимъ началомъ котораго явилось епископство съ подчиненнымъ ему пресвитерствомъ. Этимъ данъ былъ мотивъ къ болѣе строгому и полному литургическому образованію ихъ. О такомъ именно направленіи дальнѣйшей церковной дѣятельности свидѣтельствуетъ Іустиново описаніе крещенія. Насъ не должно поэтому удивлять, если въ третьемъ вѣкѣ встрѣчаемъ широкую и развитую литургическую практику таинствъ, представляющую какъ бы непослѣдовательный скачекъ. Въ третьемъ вѣкѣ церковь не создаетъ практику ex abrupto, а лишь приводитъ въ сознаніе ту практику, которая непосредственно созидалась въ предшествующее время; она приводитъ въ извѣстность и старается формально упрочить продуктъ прежней церковной жизнедѣятельности, въ тоже время нѣсколько измѣняя и усовершествуя унаслѣдованныя формы примѣнительно къ новымъ церковнымъ потребностямъ.

Крещеніе, стоявшее внѣ всякой связи съ общественнымъ богослуженіемъ въ апостольское время и составлявшее публичный актъ [1]), со времени мужей апостольскихъ становясь къ нему все ближе и ближе, къ концу втораго вѣка представляетъ уже въ строгомъ смыслѣ церковно-литургическій актъ. Въ третьемъ вѣкѣ, благодаря обстоятельствамъ времени, особенно вошодшей теперь въ силу мистеріософіи или такъ на-

---

[1]) Въ апостольское время, насколько позволяетъ видѣть книга Дѣяній, крещеніе совершалось открыто, въ виду народа, и притомъ иногда надъ цѣлыми массами. Три тысячи душъ, обратившихся въ самый день сошествія Св. Духа, были крещены всѣ вмѣстѣ (Дѣян. гл. 2); вмѣстѣ же крещены 12 ефесскихъ учениковъ (гл. 19, 7); а Филиппъ крестилъ Евнуха даже на пути (8 36).

зываемой disciplina arcani, оно входитъ въсоста въ послѣдней, какъ таинство въ строгомъ и специфическомъ смыслѣ; вслѣдствіе чего получаетъ еще болѣе строгій литургическій характеръ и болѣе широкое литургическое образованіе.

Если до сихъ поръ оно составляло грань, раздѣлявшую христіанъ отъ нехристіанъ, какъ внутреннихъ отъ внѣшнихъ (есотериковъ и екзотериковъ), то въ третьемъ вѣкѣ оно раздѣляетъ самое христіанское общество на двѣ части—на оглашенныхъ, и вѣрныхъ и представляетъ болѣе опредѣленный порядокъ, какъ относительно *лицъ* его совершающихъ и принимающихъ, такъ относительно *времени* его совершенія и *самаго совершенія*.

Въ апостольское время, какъ видѣли мы, крещеніе совершали сами *апостолы*, хотя кажется не всѣ и невсегда; *пресвитеры* и даже *діаконы* также пользовались этимъ правомъ, только при совершеніи его послѣдними руковозложеніе совершали сами апостолы. Въ эпоху мужей апостольскихъ право это формально присвоено главнымъ образомъ *епископу*, а чрезъ него сообщалось *пресвитерамъ*, которые безъ воли епископа не могли крестить. Этотъ порядокъ соблюдался, безъ сомнѣнія, и послѣ эпохи мужей апостольскихъ, хотя Іустинъ и не называетъ прямо совершителя крещенія епископомъ или пресвитеромъ. Въ третьемъ вѣкѣ право совершенія крещенія опредѣляется точнѣе и присвояется, на общихъ конечно вышеизложенныхъ основаніяхъ, прежде всего *епископу*, какъ непосредственному органу благодати, потомъ *пресвитерамъ*, которые получаютъ его отъ епископа и наконецъ *діаконамъ* и только въ исключительныхъ случаяхъ мірянамъ, кои неполучаютъ его, но пользуются имъ въ силу общаго христіанскаго священства. »Мы упомянемъ, говоритъ Тертулліанъ, въ какомъ порядкѣ должно производиться совершеніе крещенія. Право совершенія его принадлежитъ прежде всего *первосвященнику*

т. е. *епископу*. Совершать его могутъ также *священники* и *діаконы*, но не безъ дозволенія епископа, дабы сохранить уваженіе къ церкви въ ея начальникѣ. Впрочемъ даже и *міряпамъ* къ крайнемъ случаѣ дозволено крестить. Когда нѣтъ ни епископа, ни священника, ни діакона, то никто не долженъ отказываться отъ сообщенія дара Божія« [1]).

Чтобы возвысить достоинство и святость таинства въ глазахъ народа и придать ему большую торжественность *епископы*, дѣйствительно, въ опредѣленныя, установленныя для крещенія взрослыхъ, времена сами совершали крещеніе и это въ то время не представляло большихъ затрудненій и не могло служить въ ущербъ другимъ ихъ обязаностямъ. Такъ какъ крещеніе совершалось предъ общественнымъ богослуженіемъ, то естественнѣе всего было просвѣтить крещеніемъ тому, кто имѣлъ преподать новокрещеннымъ св. евхаристію. Очень можетъ быть, впрочемъ, что ему помогали и при совершеніи крещенія, какъ и при евхаристіи, пресвитеры и діаконы.

А такъ какъ въ это время мы находимъ довольно распространеннымъ обычай совершать крещеніе надъ дѣтьми, скоро по рожденіи, слѣдовательно число пріемлющихъ крещеніе возрастало и епископъ не могъ самъ крестить всѣхъ ихъ своевременно, то крещеніе все больше и больше становилось дѣломъ *пресвитеровъ*.

Что касается, *діаконовъ*, то они въ это время были помощниками епископа и пресвитеровъ и если крестили сами, то не иначе, какъ по порученію епископа. Поэтому ошибаются тѣ ученые, которые думаютъ, будто въ древней церкви крещеніе было дѣломъ діаконовъ [2]). Въ такомъ случаѣ оче-

---

[1]) О крещеніи гл. XVII.
[2]) Августи, Denkwürd. B. XII.

видно смѣшиваютъ сослуженіе при крещеніи и совершеніе по порученію съ самостоятельною должностью. И *діакониссы* участвовали въ совершеніи крещенія и приготовляли женщинъ, но Тертулліанъ, Кипріанъ и Постановленія Апостольскія положительно запрещаютъ женщинамъ отправленіе всякой священнической должности.

Изъ разсказа Іустина о совершеніи крещенія въ его время мы видѣли, что къ крещенію приготовлялись не только тѣ, надъ которыми оно имѣло совершиться, но и вѣрные, ближайшимъ образомъ участвовавшіе въ ихъ обращеніи, наставленіи и совершеніи крещенія: вмѣстѣ съ ними они молились и постились. Теперь, такъ какъ крещеніе получило болѣе спеціальный церковный характеръ и стало дѣломъ преимущественно священнослужителей, очень можетъ быть, что священникъ долженъ былъ приготовляться извѣснымъ образомъ къ крещенію, по крайней мѣрѣ надъ взрослыми, и теперь же можетъ быть вошло въ обычай употребленіе священникомъ при крещеніи особыхъ одеждъ [1]).

Мірянамъ совершеніе крещенія также дозволялось, какъ показываетъ свидѣтельство Тертулліана, но это было лишь исключеніе, обусловливавшееся извѣстными обстоятельствами. Притомъ, такъ какъ право мірянъ на совершеніе крещенія основывалось на священническомъ достоинствѣ христіанъ, полученномъ чрезъ крещеніе же, то оно ограничивалось только

---

[1]) По крайней мѣрѣ у Іеронима встрѣчается предположеніе, что крещеніе совершалось въ первенствующей церкви in veste candida. Такъ какъ новокрещенные одѣвались послѣ крещенія въ бѣлыя одежды, то весьма вѣроятно, что и священникъ или епископъ облачался въ такую же одежду.

вѣрными (πιστοι): оглашенные, падшіе и кающіеся, а также двоеженцы (bigami) лишались этого права, послѣдніе на томъ же основаніи, по которому священникъ не могъ вторично вступить въ бракъ, оставаясь священникомъ [1]. Монтанистическій принципъ, въ силу котораго второй бракъ запрещался не только духовнымъ лицамъ, но и всѣмъ христіанамъ, кажется, имѣлъ значительное вліяніе въ этомъ случаѣ на православную практику. Что же касается женщинъ, онѣ, кажется, положительно не пользовались правомъ совершенія крещенія, судя по выраженіямъ Тертулліана и по опредѣленію Апостольскихъ Постановленій.

Космополитическій и универсальный характеръ христіанства живо сознавался въ церкви [2], и крещеніе, согласно заповѣди Спасителя, преподавалось всѣмъ безъ различія націи, состоянія, пола и возраста. Всѣ ограниченія, практиковавшіяся при принятіи новыхъ членовъ въ іудействѣ и языческой мистеріософіи, отвергнуты религіею, которой суждено быть всемірною, общечеловѣческою религіею. Въ силу этого, рядомъ съ крещеніемъ *взрослыхъ* всѣхъ націй, званій, пола и состо-

---

[1]) А что это имѣло уже силу закона, можно съ вѣроятностью предполагать на основаніи словъ Тертулліана, что діаволъ изъ подражанія тоже запрещалъ жрецамъ вторично вступать въ бракъ. Дѣйствительно, не только греко-римское законодательство, но и законодательство почти всѣхъ дохристіанскихъ народовъ запрещало вторичный бракъ для жрецовъ высшаго разряда. Это объясняется, конечно, высокимъ понятіемъ о священствѣ, какое присуще всѣмъ народамъ.

[2]) Ириней говоритъ, что Христосъ пришелъ спасти всѣхъ,— тѣхъ, кои возраждаются чрезъ Него въ Бога—дѣтей и малыхъ, отроковъ и юношей, и старцевъ. Adv. haer. lib. II, c. 22.

яній, въ этомъ вѣкѣ мы находимъ общепринятымъ обычай крестить *дѣтей*. Но само собою разумѣется, что между взрослыми и дѣтьми дѣлалось различіе по отношенію къ крещенію: отъ первыхъ требовалось болѣе или менѣе продолжительное приготовленіе, тогда какъ въ отношеніи послѣднихъ оно было непримѣнимо.

Предварительное наставленіе предшествовало крещенію еще въ апостольское время (то въ формѣ проповѣди, то въ формѣ простой бесѣды); въ половинѣ втораго вѣка оно получило уже форму настоящаго, постепеннаго и больше или меньше продолжительнаго оглашенія, сопровождавшагося молитвою и постомъ. Въ третьемъ вѣкѣ, благодаря обстоятельствамъ времени, оглашеніе это развилось въ цѣлый *институтъ* (катехуменатъ), правильно и систематически подготовлявшій къ посвященію въ таинства вѣры.

На институтъ этого рода, равно какъ и на все дальнѣйшее литургическое образованіе крещенія имѣли вліяніе особенно распространившіяся во второмъ вѣкѣ языческія мистеріи—самоѳракійскія, орфическія, пиѳагорейскія, преимущественно же элевзинскія. Познакомимся съ послѣдними, вліяніе коихъ наиболѣе вѣроятно. *Мистеріи* эти раздѣлялись на *малыя* и *великія*, первыя совершались *весною* (въ мартѣ), послѣднія *осенью* (въ сентябрѣ). *Малыя* мистеріи состояли въ *посвященіи неофитовъ*. Въ назначенный день посвящаемые *купались* въ рѣкѣ Илиссѣ (онѣ совершались близъ Аѳинъ въ Агреѣ на берегахъ этой рѣки); потомъ одѣвались въ окровавленныя кожи жертвъ принесенныхъ Юпитеру, *постились* нѣсколько дней, давали *клятву* хранить ненарушимое молчаніе обо всемъ, что бы они ни увидѣли въ капищѣ богини (Цереры); произносили въ слѣдъ за жрецомъ *особенныя непонятныя слова*..... Удо-

стоенные первой степени посвященія назывались *мистами*. Черезъ годъ они *приносили жертву* Церерѣ и тогда имъ открывали уже высшія таинства, давая имъ имена *эпоптовъ* или *эфировъ* (созерцателей). *Великія* мистеріи праздновались 9 дней, изъ коихъ каждый имѣлъ особое названіе. Въ первый день, называвшійся *агирма* (день сборища) всѣ посвященные или мисты собирались близъ храма, чтобы удостоиться возведенія во вторую степень *телетовъ* или совершенныхъ. Во второй день, *галаде мисте* (море посвященныхъ) они *купались* въ соляныхъ источникахъ, находившихся между Аѳинами и Элевзисомъ и обладавшихъ (по увѣренію жрецовъ) свойствомъ очищать и просвѣщать тѣло и душу. На третій день (день жертвы) *приносили жертву* богинѣ. Въ четвертый день, *війя*, посвященные ходили *процессіей вокругъ храма*, везя колесницу богини, съ посаженною на ней священною вороной. На пятый день, *лампадефорій*, посвященные подъ предводительствомъ додука попарно бѣгали по городскимъ улицамъ съ *факелами* въ рукахъ, а потомъ въ глубокомъ молчаніи *обходили вокругъ наружныхъ стѣнъ храмовой ограды* и по окончаніи этой процессіи передавали свои факелы додуку, который махалъ ими на присутствовавшихъ, такъ какъ огонь долженъ былъ очищать ихъ. Шестой день (яккосъ былъ самый торжественный и посвящался чествованію яккоса или Бахуса (Бакха) сына Цереры. Изъ Аѳинъ выходили священными воротами (гіера пилэ) и священною дорогою (гіера одосъ) всю ночь шли къ Элевзису. На этомъ пути происходило посвященіе мистовъ въ *эпопты*, при совершеніи обрядовъ гіерокериксомъ или главою жрецовъ — глашатаевъ. Послѣ многихъ *омовеніи* посвящаемымъ надѣвали чрезъ плечо *небраду* (лосину), облачали ихъ *въ бѣлыя льняныя одежды* и вѣнчали *миртомъ*. По окончаніи обрядовъ жрецы поздравляли новыхъ своихъ собратьевъ, называя ихъ *эвдемонами*, *ольбіосами* (счастливыми), затѣмъ

двери храма отворялись и эпопты вступали въ святилищс и преклонялись предъ статуею прелестной женщины. Эта послѣдняя часть церемоніи называлась *фотопегіею* (вступленіемъ въ просвѣтлѣніе). Въ седьмой день праздновалось возвращеніе Цереры (гефиризма). Осьмой день (эпидаврій) посвящался чествованію Цереры и Эскулапа. Въ девятый день (племохоэ т. е. день глинянаго сосуда), жрецы, наполнивъ виномъ два сосуда, выливали изъ нихъ вино изъ одного *на востокъ*, изъ другаго *на западъ*; потомъ наполнивъ сосуды *освященною водою кропили* ею присутствовавшихъ, которые расходились по домамъ, когда гіерофантъ или верховный жрецъ произносилъ таинственныя слова: конксъ омпаксъ [1]).

Дѣленіе христіанъ на экзотериковъ и есотериковъ Климентъ Александрійскій и Оригенъ оправдываютъ ссылкою на подобное дѣленіе учениковъ въ знаменитыхъ философскихъ школахъ, какова напр. пиѳагорейская [2]), хотя не показываютъ, чтобы послѣднія имѣли прямое вліяніе въ этомъ случаѣ. Гораздо вѣроятнѣе и очевиднѣе связь раздѣленія христіанъ на вѣрныхъ и оглашенныхъ съ подобнымъ дѣленіемъ членовъ мистеріальнаго языческаго культа на посвященныхъ и непосвященныхъ и вліяніе этого культа на христіанскій катехуменатъ.

Оглашенные обыкновенно дѣлились на *три класса*. *Первый* классъ составляли *слушающіе* (ἀκροωμένοι, audientes), которые допускались лишь къ слушанію Слова Божія и пропо-

---

[1]) Ист. религій т. V, стр. 110—112.

[2]) Contr. Cels. lib. 1. Hom. V in. Ezech.

вѣди. Ко *второму* классу принадлежали *припадающіе* (genuflectentes или prostrati), которые могли присутствовать при общественной молитвѣ, называемой εὐχὴ κατεχουμένων и стоя на колѣнахъ принимать благословеніе епископа. Наконецъ *третій* классъ составляли *просящіе* (αἰτοῦντες, competentes), уже вполнѣ наставленные и приготовленные, которые назывались поэтому также просвѣщенными и просвѣщаемыми (φωτισθέντες и φωτιζόμενοι), смотря по тому, готовились ли они къ принятію крещенія, или принимали его, или только что приняли [1]). Прошедшіе эти степени новокрещенные признавались *совершенными* (τέλειοι) и *посвященными* въ таинства религіи (μεμυημένοι) и допускались къ участію въ святѣйшемъ таинствѣ евхаристіи. Самое крещеніе, какъ часть такъ называемой disciplina arcani, называлось μυστήριον (arcanum, sacramentum), τελείωσις или τελετὴ (perfectio), μύησις (initiatio), μυσταγωγία, σύμβολον τῆς σωτηρίας и συμβολον τοῦ ἁγιασμοῦ (symbolum sanctificationis).

Продолжительность оглашенія была, нужно полагать, различна, смотря по степени пониманія и нравственному достоинству оглашенныхъ [2]). Впрочемъ, трехгодичное пригото-

---

[1]) Названіе оглашенія и крещенія φωτισμὸς встрѣчается уже у Іустина.

[2]) Апост. Пост. кн. VIII гл. 32. Злоупотребленія вкрадались и въ этотъ институтъ: многіе, вступивъ въ число оглашенныхъ, свободно грѣшили въ надеждѣ, что грѣхи омоются въ крещеніи. «Когда кто-либо принятъ въ число оглашенныхъ, пишетъ Тертулліанъ, изъ того не слѣдуетъ, чтобы онъ имѣлъ свободу грѣшить въ ожиданіи крещенія, долженствующаго омыть всѣ его прегрѣшенія. Итакъ, я утверждаю, что оглашенные

вленіе, кажется, можетъ быть принято за правило [1]).

Вышеозначенные степени оглашенныхъ, очевидно, соотвѣтствуютъ степенямъ языческаго мистеріальнаго культа: мистовъ, телетовъ, эпоптовъ или эфировъ, называвшихся потомъ эвдемонами, ольбіосами, хотя строгой параллели между тѣми и другими нѣтъ. Названіе крещенія просвѣщеніемъ соотвѣтствуетъ названію фотопегіи, которымъ называется въ мистеріяхъ вступленіе въ храмъ и поклоненіе богинѣ.

Въ самомъ литургическомъ образѣ совершенія крещенія, который въ цѣломъ и частяхъ восходивъ именно ко времени господства мистерій, въ его символической обстановкѣ нельзя не замѣчать слѣдовъ вліянія на него послѣднихъ, хотя вліянія чисто внѣшняго. Тамъ и здѣсь посвящаемые *постятся;* посвящаемый тамъ произноситъ *особенныя, непонятныя слова* за жрецомъ, здѣсь произноситъ *исповѣданіе вѣры*; тамъ *ходятъ вокругъ храма*, возя колесницу богини, съ *факелами* въ рукахъ *попарно обходятъ вокругъ храмовой ограды*, подъ предводительствомъ *додука*, который потомъ *осѣняетъ* этими *факелами* посвящаемыхъ въ знакъ очищенія; здѣсь новокрещаемый съ *воспріемниками обходитъ вокругъ купели со свѣчею* въ знакъ сочетанія со Христомъ, предшествуемый *епископомъ* или *пресвитеромъ*, который потомъ *осѣняетъ* новокрещаемаго его *свѣчею*; тамъ дается *клятва* въ сохраненіи тайны, здѣсь произносится *отреченіе* отъ міра и діавола и какъ-бы *клятва* въ вѣрности Христу. Тамъ обращается жрецъ *къ востоку* и

хотя могутъ желать креститься, но не должны быть допускаемы къ тому скоро». О пок. VI.

[1]) Такой срокъ назначается для оглашенія Апостольскими Постановленіями кн. VIII, гл. 32.

западу и выливаетъ по кувшину вина, здѣсь обращаются священникъ и новокрещаемый *къ западу при отреченіи* и *къ востоку при исповѣданіи вѣры* и для поклоненія Христу. Тамъ и здѣсь на новопосвященнаго надѣвается *бѣлая одежда* и кромѣ того тамъ *лосина* а здѣсь *крестъ*. Тамъ приносятся *жертвы* богинѣ, здѣсь тоже новокрещаемый въ первый разъ дѣлаетъ *приношенія* и участвуетъ *въ безкровной жертвѣ евхаристіи*. Ясно, что какъ въ катехуменатѣ, такъ и въ обрядѣ крещенія церковь хотѣла представить противовѣсъ мистеріальному культу языческому и ослабить интересъ, какой возбуждалъ послѣдній въ массѣ, удовлетворивъ мистическому настроенію, неразлучно присущему религіознымъ душамъ.

Рядомъ съ крещеніемъ взрослыхъ въ третьемъ вѣкѣ, какъ уже замѣчали мы, было распространено въ церковной практикѣ крещеніе христіанскихъ *дѣтей*. Судя по вышеприведенному нами взгляду Иринея на христіанство, можно съ вѣроятностію полагать, что крещеніе дѣтей практиковалось уже въ его время и было дѣломъ такъ обыкновеннымъ, что не встрѣчало возраженій. Существованіе крещенія дѣтей съ самыхъ раннихъ поръ христіанства было тѣмъ естественнѣе, что оно находило нѣчто аналогичное въ религіозномъ культѣ почти всѣхъ дохристіанскихъ народовъ.

Религіозныя омовенія новорожденнаго съ разными символическими дѣйствіями были въ обычаѣ у всѣхъ народовъ. У *браминовъ индійскихъ* встрѣчаемъ цѣлый рядъ обрядовъ, аналогичныхъ съ обрядами крещенія, хотя и совершавшихся разновременно. *Очищеніе дома* и *кропленіе св. водою*, *нареченіе имени* были какъ бы приготовительными дѣйствіями къ знаменательному обряду *бритья головы* (тисагулы), совершавшемуся по истеченіи трехъ лѣтъ. Обрядъ этотъ состоитъ въ слѣдующемъ. Сначала голову и все тѣло намазываютъ *растите.ль-*

нымъ масломъ, потомъ *обмывъ* теплой водой, *красятъ лобъ и другія части* отваромъ сандала или *акшаттасомъ*; на руки надѣваютъ коралловые браслеты, *на шею* такое же *ожерелье*. Пурогита (священникъ), по прочтеніи санкальпы и совершеніи гомама (жертвы огню) киноварью чертитъ передъ ребенкомъ четырехъугольникъ и очерченное пространство засыпаетъ нешелушонымъ рисомъ. Съ одной стороны сажаютъ ребенка, съ другой ставятъ идола Вигнессуару и тогда призванный цирюльникъ брѣетъ ребенку голову, оставляя небольшой чубъ на макушкѣ. По окончаніи *бритья*, сопровождаемаго пѣніемъ и музыкою, женщины *купаютъ ребенка* и одѣваютъ въ самое нарядное платье. Когда ребенку исполнится 5 лѣтъ, ему надѣваютъ черезъ лѣвое плечо *отличительный знакъ касты*— снурокъ ссученный изъ трехъ тесемокъ, въ девять нитокъ каждая. Этотъ обрядъ называется упанайяна (введеніе въ науки или вѣрнѣе въ таинства секты) и продолжается четыре дня. Мы отвѣтимъ лишь нѣкоторыя черты изъ этого чрезвычайно сложнаго обряда. Дитя съ отцемъ и матерью садятся при этомъ обрядѣ *лицомъ къ востоку*... Снова *брѣютъ* дитяти *голову*, *купаютъ* въ ваннѣ и *одѣваютъ въ платье касты*. *Пурогита*, читая *мантрамъ (молитву)* надѣваетъ на него *снурокъ*. Это дѣйствіе сопровождается пѣніемъ, музыкой, боемъ въ мѣдныя тарелки, а въ городахъ и колокольнымъ звономъ. Потомъ юный браминъ садится *лицомъ къ востоку*, отецъ рядомъ съ нимъ *лицемъ къ западу*, полы панделя опускаются до земли при музыкѣ и пѣніи женщинами молитвъ. Въ это время отецъ даетъ сыну тайныя наставленія о его обязанностяхъ, о силѣ мантрамовъ и правахъ браминовъ [1]). У *сіамскихъ буддистовъ*, когда ребенку исполнится три года, его *купаютъ*

---

[1]) Ист. рел. т. I стр. 50—53.

въ рѣкѣ, каковой обрядъ совершается торжественно [1]). Въ культѣ *ламаитовъ* Тибета и Бутана встрѣчаемъ обрядъ весьма похожій на наше крещеніе. По рожденіи младенца приглашаютъ *гелонга* (священника). По его распоряженію приносятъ вмѣстительный *сосудъ*, въ который вливаютъ поровну *воды* и *молока*. Гелонгъ *освящаетъ* эту смѣсь, *читая молитвы* и *дуя на нее*, потомъ *погружаетъ въ нее и купаетъ въ ней новорожденнаго* [2]). Въ культѣ *персовъ* также находимъ религіозное омовеніе: *младенца обмываютъ попеременно три раза бычачьей уриной и три раза водою* [3]). У *грековъ* тоже новорожденнаго обмывали: въ Спартѣ *виномъ*, въ прочихъ областяхъ *водою*. На пятый день младенца *обносили три раза вокругъ домашняго очага*, этого алтаря домашняго, — послѣ чего новорожденный причислялся къ членамъ семьи, съ предоставленіемъ ему всѣхъ дальнѣйшихъ правъ законнаго ребенка [4]). У римлянъ также совершали *очищеніе* въ осьмой день надъ дѣвочкою, надъ мальчикомъ въ девятый, отчего день назывался dies lustricus. Обрядъ этотъ состоялъ въ томъ, что теща или свекровь, вынувъ младенца изъ колыбели *мазала* ему своею *слюною губы* и *лобъ*, слегка ударяла по рукамъ, и давала имя. Этотъ день каждый римлянинъ долженъ былъ чествовать пиромъ и жертвоприношеніями ларамъ и пенатамъ и не премѣнно быть облаченнымъ въ *бѣлое одѣяніе* [5]). По всей вѣроятности омовеніе или очищеніе новорожденныхъ съ разнаго рода обрядами существовало и у другихъ народовъ, хотя мы и не имѣемъ свѣдѣній ни этотъ счетъ.

---

[1]) Ист. рел. т. I стр. 215.
[2]) Ibid. стр. 215.
[3]) Ист. рел. т. III, стр. 243. Быкъ — животное священное у персовъ.
[4]) Ист. рел. т. VI, стр. 230.
[5]) Ibid. т. VI, стр. 352.

Какъ бы ни было, впрочемъ, и приведенныхъ данныхъ достаточно, чтобы понять, что христіанское крещеніе дѣтей не составляло явленія исключительнаго и одиночнаго, а напротивъ вполнѣ гармонировало съ обще-человѣческимъ религіознымъ обычаемъ совершать такъ или иначе омовеніе и другія символическія дѣйствія надъ новорождонными, и какъ рожденіе духовное самымъ естественнымъ образомъ стало въ связь съ рожденіемъ тѣлеснымъ, не возбуждая никакого протеста.

Только въ третьемъ вѣкѣ мы встрѣчаемъ несочувствіе къ крещенію дѣтей въ средѣ самой церкви, именно въ лицѣ Тертулліана. »Смотря по состоянію, расположенію и возрасту полезнѣе отлагать крещеніе, чѣмъ тотъ-часъ его совершать, особенно надъ дѣтьми. Зачѣмъ безъ крайней нужды подвергать воспріемниковъ опасности? Они могутъ умереть и не выполнить даннаго ими обѣта, если же и живы будутъ, то духовныя склонности дѣтей могутъ воспрепятствовать ихъ ожиданіямъ. Правда, Господь нашъ сказалъ о дѣтяхъ: не возбраняйте имъ пріити ко Мнѣ (Матѳ. 19, 14). Пусть же приходятъ они, когда уже нѣсколько возмужаютъ, когда будутъ въ состояніи понимать ученіе и исполнять свои обязанности, пусть начнутъ съ того, чтобы познать І. Христа, прежде нежели сдѣлаться христіанами. Зачѣмъ спѣшить очищеніемъ грѣховъ въ невинномъ возрастѣ... Даже есть причины отлагать крещеніе и для взрослыхъ молодыхъ людей, потому что они подвержены слишкомъ сильнымъ страстямъ: пусть прежде или женятся, или укрѣпятся въ вѣрованіи и воздержаніи« [1]).

Не трудно видѣть, что на Тертулліана въ этомъ случаѣ

---

[1]) О крещ. гл. XVIII.

имѣлъ вліяніе монтанизмъ, требовавшій продолжительнаго приготовленія, какъ необходимаго условія къ принятію крещенія и за грѣхи послѣ крещенія безусловно и безвозвратно исключавшій изъ своей среды. Этотъ ригористическій взглядъ на христіанство, придающій слишкомъ большое значеніе человѣческой самодѣятельности въ дѣлѣ спасенія и оставляющій слишкомъ мало мѣста сверхъестественному дѣйствію божественной благодати, въ строгомъ примѣненіи ограничилъ бы кругъ христіанъ лишь незначительнымъ числомъ избранниковъ (какъ это и случилось въ монтанизмѣ), такъ какъ слабости и страсти не имѣютъ предѣла въ своемъ развитіи и большинству пришлось бы умереть внѣ христіанства, не смотря на желаніе ихъ принять его. Поэтому православная церковь, назначеніе которой—«призывать и спасать погибшихъ», не могла раздѣлять его вполнѣ. Руководствуясь имъ съ свойственною ей умѣренностію въ отношеніи къ взрослымъ, дѣтямъ она преподавала крещеніе туне, предоставляя устроять ихъ спасеніе главнымъ образомъ божественной благодати, принимая поручительство за нихъ со стороны вѣрующихъ членовъ. Выразительницею этого православнаго взгляда является карѳагенская церковь. Африканскій епископъ Фидъ, не отвергая крещенія дѣтей, находилъ необходимымъ отлагать его до восьмого дня, такъ какъ крещеніе заступило мѣсто обрѣзанія. Для разсужденія объ этомъ въ 254 г. Кипріаномъ созванъ былъ соборъ [1]) изъ 66 епископовъ, на которомъ состоялось такое постановленіе: «Мы думаемъ, что никого не слѣдуетъ удерживать отъ полученія благодати и духовное обрѣзаніе ограничивать по примѣру тѣлеснаго, но что всякаго нужно допускать къ благодати Христовой, по выраженію Петра: никого не слѣдуетъ считать сквернымъ и нечистымъ.

---

[1]) Африканскій IV.

Если что нибудь можетъ препятствовать людямъ принимать благодать, то это скорѣе у взрослыхъ и стариковъ ихъ тяжкіе грѣхи. А такъ какъ и тягчайшимъ преступникамъ, которые многіе грѣхи прежде содѣлали, если они потомъ вѣруютъ, подается отпущеніе грѣховъ, и никто не лишается крещенія и благодати, то тѣмъ менѣе можно лишать этого дитя, которое, какъ новорожденное, ничѣмъ не согрѣшило, кромѣ того, что по причинѣ своего тѣлеснаго происхожденія съ самаго рожденія заражено древнею смертію,—которое тѣмъ легче получитъ прощеніе грѣховъ, что ему отпускаются не его собственные, а чужіе грѣхи. Посему на соборѣ мы постановили никого не лишать божественной благодати. Такъ какъ такъ принято вообще, то это, какъ мы думаемъ, должно быть соблюдаемо особенно въ отношеніи къ дѣтямъ, которые тѣмъ больше заслуживаютъ нашей помощи и божественнаго милосердія, что они съ минуты самаго рожденія плачутъ, какъ бы прося о помощи» [1]). По мнѣнію Мюнтера (Münter) съ этого времени крещеніе дѣтей стало закономъ во всей африканской церкви [2]).

Въ александрійской церкви крещеніе дѣтей также встрѣчало сочувствіе, какъ показываетъ примѣръ Оригена. Въ концѣ третьяго вѣка оно было въ употребленіи также въ испанской церкви [3]).

Совпаденіе христіанскаго крещенія съ языческими омовеніями новорожденныхъ едвали ограничивалось только бытіемъ того и другихъ. По той мѣрѣ какъ крещеніе дѣтей входило въ обще-церковное употребленіе и дѣлалось обычнымъ фактомъ христіанской жизни, обычаи, которыми сопровождались

---

[1]) Кипр. Epist. LXIV ad Fidum.
[2]) Hand buch. der. alt. chr. Dogmengesch. B II. Abth. 2 S.24
[3]) Conc. Eliberit (306 г.) can. 22.

языческія омовенія и которые глубоко еще коренились въ жизни народной, едвали не имѣли вліянія, хотя бы чисто внѣшняго и отрицательнаго, на литургическую форму христіанскаго крещенія. По крайней мѣрѣ между многими обрядами послѣдняго и обрядами предшествовавшими, сопровождавшими и завершавшими омовеніе новорожденныхъ и введеніе во всѣ права семьи и общества въ языческомъ культѣ много аналогичнаго. Но не смотря на это, при самомъ предубѣжденномъ взглядѣ, въ *христіанскомъ* крещеніи нельзя найти ни одного обряда, который бы не имѣлъ своего собственнаго чисто христіанскаго основанія. Церковь, видимо, съ величайшей осторожностію старалась удовлетворить потребностямъ религіознаго сознанія, выразившимся въ дохристіанскомъ культѣ, оставаясь въ то же время вѣрною христіанскимъ началамъ.

Относительно *времени* крещенія не дано ни Христомъ, ни апостолами никакого распоряженія и въ практикѣ апостольской, какъ мы замѣчали въ своемъ мѣстѣ, крещеніе не было пріурочено къ опредѣленному времени. Апостолы пользовались удобною минутою, когда ученіе ихъ проникало въ вѣрующее сердце, и тотчасъ преподавали крещеніе, такъ что временемъ крещенія было время обращенія [1]). Поэтому крещеніе преподавалось во всякій день и всякій часъ. Іустинъ въ своемъ описаніи крещенія, какъ видѣли мы, еще не опредѣляетъ времени, когда оно совершалось. Но въ третьемъ

---

[1]) Три тысячи крещены тотъчасъ же послѣ обращенія; евнуха Филиппъ крестилъ тотчасъ же, какъ только тотъ увѣровалъ и изъявилъ желаніе креститься; темничный стражъ крещенъ со всѣмъ домомъ въ ту самую ночь, когда, спасенный апостолами отъ самоубійства, увѣровалъ во Христа.

вѣкѣ мы уже встрѣчаемъ опредѣленныя времена, къ которымъ пріурочивалось торжественное крещеніе: таковы *пасха* и *пятидесятница*. Тертулліанъ, у котораго находимъ первое извѣстіе объ этихъ временахъ крещенія, ссылается не на преданіе, а указываетъ догматическое основаніе для этого. «Торжественный день крещенія есть *день Пасхи*, когда страсти Господни, въ которыя мы крестимъ, уже совершены. Другой торжественный день для крещенія есть *Пятидесятница*, когда и воскресеніе Господне неоднократно засвидѣтельствовано среди учениковъ и ниспослана благодать Св. духа, и возвѣщено пришествіе Господа... Впрочемъ каждый день есть день Господень, всякое время, всякій часъ удобны для крещенія» [1]).

Устанавливая опредѣленные дни для крещенія, какъ наиболѣе приличные для совершенія таинства, древняя церковь имѣла въ виду придать больше торжественности таинству съ одной стороны, съ другой дать оглашеннымъ время достойнымъ образомъ приготовиться къ нему. Но она далека была отъ того, чтобы ставить крещеніе въ исключительную и необходимую связь съ означенными днями, всякій день и часъ она считала удобнымъ для крещенія. «Если они (дни) разнятся торжественностію—говоритъ Тертулліанъ—то благодать отъ этого ничего не теряетъ». Такимъ образомъ благодать (gratia) таинства и торжественность совершенія (solennitas) Тертулліанъ ставитъ внѣ всякой зависимости другъ отъ друга: торжественность совершенія—дѣло церкви, а сила и дѣйствіе таинства—благодатное дѣло Духа Св., стоящее внѣ условій времени и мѣста. Притомъ, такъ какъ торжественность эта могла имѣть мѣсто только въ отношеніи къ взрослымъ,

---

[1]) О крещ. гл. XIX.

то крещеніе дѣтей совершалось, нужно полагать, во всякое время, по требованію обстоятельствъ.

Относительно *мѣста* крещенія, какъ и относительно времени, положительнаго повелѣнія не оставили ни Христосъ ни апостолы, и практика новозавѣтная представляетъ, какъ мы видѣли, полное безразличіе въ этомъ отношеніи [1]). Іустинъ слишкомъ неопредѣленно говоритъ о мѣстѣ крещенія, чтобы вывести что нибудь положительное на этотъ счетъ. Въ третьемъ вѣкѣ также не встрѣчаемъ ясныхъ свидѣтельствъ относительно этого предмета. Церковь и въ это время, повидимому, руководилась принципомъ, практиковавшимся въ апостольское время. «Все равно, говоритъ Тертулліанъ, креститься въ морѣ или въ прудѣ, въ рѣкѣ или въ источникѣ, въ озерѣ или бассейнѣ. Нѣтъ различія ни между тѣми, которыхъ Іоаннъ крестилъ въ Іорданѣ, ни между тѣми, которыхъ апостолъ Петръ крестилъ въ Тибрѣ. Евнухъ, котораго діаконъ Филиппъ крестилъ въ водѣ, случайно попавшейся на дорогѣ, удостоенъ былъ одной и той же благодати» [2]). Устройство особыхъ мѣстъ съ спеціальнымъ назначеніемъ служить крещенію (баптистеріевъ) падаетъ на четвертый вѣкъ, когда христіанство получило свободу въ отправленіи богослуженія и право гражданства.

Вода и теперь, какъ прежде, считалась безусловно необходимымъ и единственно и исключительно пригоднымъ веществомъ для таинства крещенія. Только нѣкоторыя гностическія и манихейскія секты отвергали ее какъ элементъ слишкомъ обыкновенный на ихъ взглядъ, несоотвѣтствующій важности и достоинству таинства. Тертулліанъ пишетъ цѣлый

---

[1]) Іоаннъ крестилъ въ Іорданѣ и Эннонѣ, апостолы въ случайно встрѣтившихся рѣкахъ и частныхъ домахъ.

[2]) О крещ. гл. IV.

трактатъ объ этомъ предметѣ, въ которомъ доказываетъ необходимость этого элемента въ таинствѣ крещенія и защищаетъ исторически его достоинство, «Мы, какъ рыбы,—говоритъ онъ,—предводимые Іисусомъ Христомъ, главою нашимъ, рождаемся въ водѣ и не можемъ иначе сохранить жизни своей, какъ пребывая въ той же водѣ» [1]). «Ничто не кажется имъ столь страннымъ и невѣроятнымъ, говоритъ онъ о еретикахъ, какъ то, что Богъ съ одной стороны пользуется самымъ простымъ веществомъ для произведенія своего божественнаго дѣла, а съ другой придаетъ ему величественное дѣйствіе. Таково наше крещеніе. Все при немъ кажется просто: нѣтъ никакого блеска, ни пышности, ни великолѣпія. Видя, что тутъ человѣкъ только погружается просто въ воду и омывается водою, причемъ надъ нимъ произносится нѣсколько словъ, люди тѣмъ менѣе убѣждаются въ возможности ниспосланія ему чрезъ то жизни вѣчной, что онъ не выходитъ изъ этой купели ни болѣе чистымъ, ни болѣе опрятнымъ» [2]). Вода, по воззрѣнію Тертулліана, древнѣйшая стихія «благодатная по своему происхожденію». При сотвореніи міра «она была сѣдалищемъ Духа Божія, который предпочелъ ее всѣмъ прочимъ стихіямъ. Все было не иное что, какъ ужасный хаосъ... Вода, одна вода, вещество совершенное, изящное, чистое служила престоломъ для Духа Божія. Посредствомъ же водч Онъ творилъ различныя части вселенной; ей преимущественно предъ другими стихіями Богъ повелѣлъ: «да изведутъ воды гадъ душъ живыхъ. И такъ вода первая произвела то, что имѣетъ жизнь, дабы никто не удивлялся, что крещеніе водою можетъ даровать душѣ нашей жизнь вѣчную. При образованіи даже человѣка Богъ употребилъ воду для

---

[1]) О крещ. гл. I.
[2]) О крещ. гл. II.

совершенія сего превосходнаго созданія. Хотя собственно земля составляла то вещество, изъ котораго человѣкъ сотворенъ, но она не могла быть къ тому годна иначе, какъ въ влажномъ и смоченномъ видѣ.... Довольно уже и того, что мы привели, дабы открыть прообразъ (крещенія) съ самаго начала міра. Духъ Божій, носившійся верху воды, Самъ указалъ намъ, что Онъ крещающимся доставитъ духовное возрожденіе..... Натура воды, освященная Духомъ Божіимъ, получила силу освящать человѣка въ таинствѣ крещенія» [1]).

Затѣмъ Тертулліанъ переходитъ къ исторіи и указываетъ религіозное значеніе, какое придавали водѣ язычники. «У нихъ въ обычаѣ новообращенныхъ своихъ посредствомъ нѣкотораго рода крещенія посвящать въ мистеріи богини Изиды, или бога Митры. Они употребляютъ въ честь боговъ своихъ торжественныя возліянія. Сверхъ того, когда нужно принести очистительныя жертвы,.... то домы, храмы, цѣлыя селенія и города орошаютъ водою. Извѣстно также, что во время игрищъ Аполлоніевыхъ и Элевзинскихъ, люди, празднующіе ихъ погружаются въ воду: обрядъ, соблюдаемый ими въ той увѣренности, что они чрезъ то возродятся и избѣгнутъ казни за свои преступленія. Равнымъ образомъ и у древнихъ, кто осквернялъ себя убійствомъ, тотъ долженъ былъ изглаживать пятно сіе посредствомъ очистительной воды. Если же слѣпые язычники увѣрены въ томъ, что вода естественною силою можетъ изглаживать ихъ злодѣянія: то можетъ ли быть сомнѣніе, чтобъ она не производила тогоже дѣйствія силою и властію Бога, Творца стихій и виновника всѣхъ ихъ качествъ? Если они вѣрятъ, что религія подаетъ въ водѣ такую спаси-

---

[1]) О крещ. III—IV.

тельную силу, то какая религія больше, какъ не та, которая исповѣдуетъ Бога живаго» [1])?...

Въ культѣ и исторіи израильскаго народа онъ указываетъ прообразы дѣйствія воды при крещеніи. Пользуясь народною вѣрою, что нечистые духи носятся надъ водами, онъ находитъ менѣе невѣроятнаго въ томъ, что Ангелъ Господень предсѣдитъ надъ водами и приводитъ ихъ въ движеніе для спасенія людей. Для большаго удостовѣренія въ этомъ указываетъ на силоамскую купель. «Сіе тѣлесное исцѣленіе было предзнаменованіемъ получаемаго нами духовнаго врачевства»... Въ переходѣ израильскаго народа чрезъ красное море также видитъ прообразъ крещенія; равно какъ воды крещенія прообразованы были водою, изведенною чудесно Моисеемъ изъ камня. Наконецъ Тертулліанъ указываетъ на роль, какую играла вода въ жизни и судьбѣ Іисуса Христа. «Повидимому стихія эта всегда сопровождаетъ І. Христа, говоритъ онъ. Первый опытъ верховной власти своей показываетъ Онъ надъ водою, превращая ее въ вино на бракѣ въ Канѣ. Онъ приглашаетъ всѣхъ жаждущихъ пить воду вѣчную, которая есть Самъ Онъ. Объявляетъ, что кто напоитъ одного отъ малыхъ сихъ чашею студеной воды, тотъ не погубитъ мзды своей. Онъ отдыхаетъ у источника Іаковля. Ходитъ по водамъ. Часто переплываетъ море Геннисаретское. Вливаетъ воду въ умывальницу, чтобы омыть ноги ученикамъ. Свидѣтельство крещенія продолжается до самыхъ страстей Его. Наконецъ, когда по смерти былъ Онъ прободенъ, абіе изыде кровь и вода изъ ребръ Его» [2]).

Самому крещенію предшествовалъ рядъ предварительныхъ

---

1) О крещ. V.
2) О крещ. гл. IX.

дѣйствій:—разумѣемъ *принятіе въ число оглашенныхъ*, *нареченіе имени* и *избраніе воспріемниковъ*.

Относительно *принятія въ число оглашенныхъ* подробныхъ свѣденій мы не имѣемъ; писатели этого вѣка предполагаютъ его, какъ дѣло обыкновенное и извѣстное. Но на основаніи имѣющихся свѣдѣній можно приблизительно составить такое понятіе объ этомъ актѣ. Желавшій принять христіанство просилъ епископа допустить его къ оглашенію. Епископъ, собравъ нужныя свѣденія относительно просителя и подвергнувъ предварительному испытанію, принималъ или отказывалъ [1]). Дѣти христіанскихъ родителей принимались безъ особеннаго испытанія, если они были способны къ оглашенію. Въ числѣ оглашенныхъ они находились отъ 7—10 лѣтъ. Самый *обрядъ* принятія состоялъ въ *молитвѣ*, *возложеніи рукъ* и *знаменованіи крестнымъ знаменіемъ* и совершался по всей вѣроятности публично, при общественномъ богослуженіи.

Послѣ наставленія и предварительнаго испытанія совершалось надъ оглашеннымъ *заклинаніе*. Откуда и какимъ образомъ возникло христіанское заклинаніе и какъ вошло въ составъ христіанскаго крещенія? Заклинаніе христіанское—явленіе не исключительное. Вѣра, что чрезъ призываніе Бога и молитву могутъ быть изгоняемы злые духи и сокрушаема сила діавола восходитъ выше христіанства. Въ средѣ іудеевъ много было заклинателей, т. е. лицъ, обладавшихъ искуствомъ изгонять демоновъ посредствомъ извѣстныхъ заклинательныхъ

---

[1]) Изъ писаній Тертулліана и Кипріана видно, что нѣкоторыя лица не допускались къ оглашенію. Въ Апостольскихъ постановленіяхъ формально предписывается епископу не допускать нѣкоторыхъ къ оглашенію и подробно перечисляются такого рода лица.

формулъ [1]). Христіанство не только не могло опровергнуть эту вѣру, но должно было оправдать ее. Такъ и случилось. Врачеваніе бѣсноватія, составлявшаго столько же господствующую, сколько страшную болѣзнь до—христіанскаго человѣчества, было однимъ изъ великихъ дѣлъ спасителя. Священныя книги новаго завѣта представляютъ множество примѣровъ изгнанія бѣсовъ Іисусомъ Христомъ [2]). Апостоламъ также даны были власть и повелѣніе изгонять бѣсовъ, въ силу которыхъ ап. Павелъ напр. не только лично изгонялъ бѣсовъ, но и посредствомъ принадлежащихъ ему вещей, такъ что нѣкоторые изъ скитающихся іудейскихъ заклинателей стали пользоваться именемъ Іисуса Христа при заклинаніи бѣсноватыхъ, употребляя такую формулу: «заклинаемъ васъ Іисусомъ, котораго Павелъ проповѣдуетъ» [3]). Это единственное мѣсто въ новозавѣтныхъ книгахъ, въ которомъ встрѣчается слово εξορκιστης; но оно относится къ іудейскимъ затлинателямъ. Изгнаніе же бѣсовъ Іисусомъ Христомъ и Апостолами нигдѣ не называется заклинаніемъ.

Безспорно, что врачеваніе церковію бѣсноватыхъ стоитъ въ непосредственной связи съ чудеснымъ врачеваніемъ Іисуса Христа и Апостоловъ, есть какъ бы продолженіе даннаго послѣднимъ полномочія изгонять бѣсовъ и по формѣ естественно совпадаетъ съ іудейскимъ заклинаніемъ. Но какъ іудейское заклинаніе не имѣло отношенія къ обрѣзанію и не было даже религіознымъ актомъ, такъ и изгнаніе бѣсовъ І. Христомъ и Апостолами не имѣло никакого отношенія къ крещенію. Ни

---

1) Іос. Флав. Древн. кн. VIII, с. 2. §. 5. Тамъ говорится что искуство это происходитъ отъ Соломона и практикуется донынѣ.

2) Матѳ. XX, 22. Лук. XI, 14.

3) Дѣян. XIX, 12—16.

въ разсказѣ объ Іоанновомъ крещеніи, ни въ разсказѣ о крещеніи апостольскомъ (даже надъ язычниками) не находимъ и слѣда заклинанія. Притомъ изгнаніе бѣсовъ, какъ врачеваніе немногихъ, слѣдовательно какъ явленіе случайное и исключительное, само по себѣ, едвали могло вызвать употребленіе заклинанія при крещеніи надъ всѣми безъ исключенія; оно могло существовать, какъ отдѣльный литургическій актъ, но немогло войдти въ составъ крещенія и не могло простираться на людей здоровыхъ. Значитъ, основанія этого обычая нужно искать не въ частныхъ предписаніяхъ и фактахъ, (каковы повеленіе изгонять бѣсовъ и изгнаніе), а въ общемъ воззрѣніи на естественное состояніе до христіанскаго человѣчества. У ап. Павла есть два мѣста, въ которыхъ заключаются первыя основы для церковнаго заклинанія. Въ посланіи къ Коринѳянамъ онъ совѣтуетъ коринѳскому обществу предать кровосмѣсителя сатанѣ (παραδοῦναι τῷ Σατανᾷ) 1). Тоже самое выраженіе употребляетъ онъ въ посланіи къ Тимоѳею, гдѣ говоритъ объ Именеѣ и Александрѣ, что онъ предалъ ихъ сатанѣ (παρεδοκα τῷ σατανᾷ) 2). Въ основаніи этихъ мѣстъ лежитъ очевидно представленіе, что исключаемый изъ христіанства возвращался во власть сатаны, и что слѣдовательно всѣ находящіеся внѣ христіанства находятся во власти сатаны. А такъ какъ задача крещенія состоитъ въ томъ, чтобы освободить человѣка отъ этой власти и сообщитъ Духа Святаго, то весьма естественно, что при крещеніи стали употреблять заклинаніе и изгнаніе злаго духа, совершенное отреченіе отъ него, отъ его власти. Употреблялось ли оно и при крещеніи іудеевъ, неизвѣстно. Относительно же язычниковъ и у іудеевъ было общее представленіе, что они находятся подъ властію князя

---

1) 1 Посл. гл. V, 4 и д.
2) Тим. I, 20.

тьмы; представленіе это получило еще большую силу въ христіанствѣ, и чѣмъ больше обращалось язычниковъ, тѣмъ болѣе необходимымъ представлялось отреченіе отъ идолослуженія и отъ діавола, какъ его виновника, и отогнаніе его молитвою. Въ третьемъ вѣкѣ усиленію этого представленія содѣйствовали чрезмѣрныя преслѣдованія и ереси съ одной стороны, съ другой аскетизмъ, который видѣлъ въ этомъ козни діавола, и который вообще на весь нехристіанскій міръ смотрѣлъ, какъ на обиталище злаго духа, управляющаго мыслями и дѣйствіями людей.

Такое объясненіе происхожденія заклинанія при крещеніи намъ кажется, самое простое и естественное. При немъ становится понятнымъ, почему Іустинъ при описаніи крещенія не упоминаетъ о немъ: или оно вовсе еще не употреблялось въ его время, или не получило обще-церковнаго значенія. Тертулліанъ же напротивъ трактуетъ о немъ совершенно ясно и притомъ — что особенно важно — прямо говоритъ, что отреченіе сатаны при крещеніи основывается не на писаніи, но на преданіи, но что оно тѣмъ не меньше важно и обязательно. «И наконецъ—говоритъ онъ—приступая къ крещенію, предъ погруженіемъ въ воду (adituri aquam) при самой купели (ibidem) да и еще прежде въ церкви при рукоположеніи предстоятелей (aliquanto — prius in ecclesia sub antistitis manu) свидѣтельствуемъ, что отрекаемся отъ діавола, гордыни (pompa) и ангеловъ его. Потомъ трижды погружаемся, отвѣчая (respondentes) нѣсколько обширнѣе, чѣмъ Господь въ Евангеліи повелѣлъ [1]). Если Тертулліанъ говоритъ лишь объ отреченіи, то Кипріанъ довольно подробно говоритъ о заклинаніи, которое совершалось надъ бѣсноватыми прежде всего, а потомъ и надъ всѣми вообще. «Если же кто-

[1]) De cor. milit. c. 3.

нибудь — пишетъ онъ — смущается тѣмъ, что нѣкоторые изъ тѣхъ, которые крещаются больными, одержимы притомъ нечистыми духами, то пусть знаетъ, что упорное неистовство діавола имѣетъ силу до спасительной воды, въ крещеніи же теряетъ ядъ своего неистовства.... Поелику теперь даже чрезъ заклинателей голосомъ человѣческимъ и властію божественною діаволъ мучится и томится, и часто обѣщаетъ выдти, оставить людей Божіимъ, хотя лжетъ, и то, что сдѣлано прежде Фараономъ, производитъ тою же упорною и коварною ложью. Когда же приступаютъ къ спасительной водѣ и освященію крещенія, мы должны знать и вѣрить, что діаволъ лишается силы и человѣкъ, посвященный Богу, милостію Божіею освобождается. Ибо какъ скорпіоны и змѣи, которые на сушѣ имѣютъ силу, поверженные въ воду лишаются своей силы и своего яда: такъ и злые духи, которые называются скорпіонами и змѣями, изгоняются нами данною отъ Господа властію, не могутъ болѣе оставаться въ тѣлѣ человѣка, въ которомъ послѣ крещенія и освященія поселяется Духъ Святый и пр. [1]).

При столь ясныхъ свидѣтельствахъ непонятнымъ кажется, какимъ образомъ многіе писатели могли отрицать существованіе заклинанія въ первенствующей церкви и считать его продуктомъ 4 или 7 вѣка. Причина эта заключается, очевидно, въ томъ, что дѣлали различіе между *отреченіемъ* (abrenuntiatio, ἀποταγὴ) и *заклинаніемъ* (ἐξορκισμός). Напр. Pertchen такъ разсуждаетъ объ этомъ: „изъ того, что знаменіе креста употреблялось при крещеніи, отнюдь нельзя заключать, будто употреблялось заклинаніе діавола или такъ называемый exorcismus. Онъ не имѣетъ ни малѣйшаго родства съ отреченіемъ діавола отъ его дѣлъ.... Итакъ тѣ, кои считаютъ exorcismus за общіи

---

[1]) Epist. LXXVI.

обычай древней церкви, обманываются. Тѣ, которые крестились, отказывались отъ діавола; но совершавшій крещеніе не заклиналъ его» [1]). Но это различіе едвали можетъ имѣть большое значеніе. Коль скоро существовало отреченіе, то должно было существовать и заклинаніе: Въ основаніи отреченія лежало не только представленіе о власти діавола надъ людьми вообще, но и предположеніе опредѣленнаго вліянія его на пріемлющаго крещеніе, равно какъ убѣжденіе, что только посредствомъ молитвы и поста, возложенія рукъ и крестнаго знаменія можно удалить его. Поэтому Henke совершенно справедливо замѣчаетъ: «новый братъ отрекался отъ міра, діавола и всѣхъ ангеловъ его и всей его прелести (Терт. de spectac. c. 24 de cor milit. c. 3). Отреченіе это первоначально было не больше какъ обѣщаніе отвращаться и убѣгать идоловъ, идолослуженія, языческихъ праздниковъ и зрѣлищъ. Но оно вело дальше и къ другому представленію и служило поводомъ къ заклинанію» [2]). Мы съ своей стороны прибавимъ, что отреченіе съ необходимостью вызывало заклинаніе. Такъ какъ власть діавола надъ человѣкомъ слишкомъ велика, чтобъ онъ самъ лично и добровольно могъ освободиться отъ нея при своемъ нравственномъ безсиліи, то церковь должна была помочь ему, изгнать изъ него злаго духа и тогда уже требовать отреченія отъ него.

Итакъ можно съ увѣренностію кажется остановиться на слѣдующихъ положеніяхъ: до половины второго вѣка заклинаніе и отреченіе отъ діавола при крещеніи не было въ употребленіи; въ концѣ же второго и въ третьемъ вѣкѣ употреблялось не только отреченіе отъ діавола, но и заклинаніе или изгнаніе его.

---

1) Vers. einer Kirchen. Historie II lahrh. S. 238 и 233.
2) Allgem. Gesch der chr. Kirche. I. S. 97.

Подробнаго описанія *акта заклинанія* не находимъ у писателей этого вѣка. Приблизительное понятіе о немъ даетъ формула молитвы, сохранившаяся въ Апост. Постановленіяхъ.

При крещеніи дѣтей, которые ни могли ни сознавать, ни говорить, избирались *представители или поручители*, которые отъ ихъ имени произносили отреченіе и обѣтъ. «Зачѣмъ безъ крайней нужды подвергать опасности поручителей (sponsores)? они или могутъ умереть, не выполнивъ даннаго ими обѣта, или же дурныя наклонности дѣтей могутъ воспрепятствовать ихъ ожиданіямъ. Поручительство, по намѣренію древней церкви, должно было имѣть и имѣло безъ сомнѣнія двоякое значеніе: во первыхъ какъ свидѣтельство, что крещеніе совершено предписаннымъ въ христіанской церкви порядкомъ, слѣдовательно дѣйствительно de jüre, во вторыхъ какъ ручательство за вѣрное исполненіе принятыхъ при крещеніи обязательствъ, чтобы крещеніе было дѣйствительно de facto, достигло своей цѣли.

Откуда и когда возникъ этотъ обычай назначать воспріемниковъ или поручителей? Вопросъ этотъ рѣшается различно Одни производятъ его изъ В. Завѣта, другіе изъ римскаго права. Объясняющіе происхожденіе этого обычая изъ ветхаго завѣта ссылаются на мѣста Исаіи VIII, 2 и XLIX, 22 въ связи съ LX, 4 и LXVI, 20. Но въ первомъ мѣстѣ говорится о рожденіи обѣтованнаго дитяти, а вовсе не объ обрѣзаніи, ни другомъ какомъ нибудь религіозномъ актѣ. Въ другомъ, гдѣ говорится о принесеніи сына и дочери на рукахъ, разумѣется политическое возвращеніе израиля изъ плѣна. Въ связи съ этими мѣстами хотятъ понимать и тѣ мѣста новозавѣтныхъ писаній, гдѣ разсказывается, что приносили дѣтей къ І. Христу и Онъ возлагалъ на нихъ руки. Но тутъ рѣчь объ обыкновенномъ возложеніи рукъ и нѣтъ никакого намека на какое нибудь поручительство. Нѣсколько правдоподобнѣе мнѣніе,

производящее трактуемый обычай изъ практики іудейскаго обрѣзанія. Буксторфъ трактуетъ о двухъ свидѣтеляхъ при обрѣзаніи: одинъ видимый свидѣтель—членъ израильскаго народа, выборъ котораго принадлежалъ родителямъ; другой невидимый—пророкъ Илія, Ангелъ завѣта (Малах. III, I), который за свою ревность къ возстановленію истиннаго богопочитанія получилъ право присутствовать невидимо при каждомъ обрѣзаніи, и для котораго поэтому ставилось особое сѣдалище [1]).

Въ связи съ этимъ, кажется, стоитъ представленіе объ участіи Ангела въ крещеніи, о которомъ говоритъ Тертулліанъ.

Но странно, что о свидѣтеляхъ при обрѣзаніи не упоминается ни въ ветхозавѣтныхъ, ни въ новозавѣтныхъ писаніяхъ. Въ разсказѣ объ обрѣзаніи Іоанна (Лук. 69—63), говорится о нареченіи имени, о друзьяхъ и сосѣдяхъ, а объ особыхъ свидѣтеляхъ ни слова.

Тоже самое нужно сказать и относительно христіанскаг крещенія. О свидѣтеляхъ и поручителяхъ не упоминается н только въ разсказѣ о крещеніи взрослыхъ (причемъ іудейскій обычай не могъ быть примѣнимъ), но и о крещеніи цѣлыхъ домовъ. Вообще между обрѣзаніемъ и крещеніемъ незамѣтно никакой параллели. Въ позднѣйшее же время, именно во второмъ и третьемъ вѣкѣ, когда крещеніе нерѣдко сравнивается съ обрѣзаніемъ, можетъ быть обращено было вниманіе на его обряды вообще и въ частности на употребленіе при немъ свидѣтелей.

Нельзя отрицать также, что на введеніе этого обычая имѣло вліяніе и римское право, тѣмъ больше, что древнѣйшіе отцы и учители церкви, по крайней мѣрѣ многіе, до принятія христіанства были юристами и адвокатами и потому есте-

---

[1]) Buxtorf, Sinag. Iud. c. 2. Августи, Denkwürd. B. XII.

ственно могли перенести изъ правовой практики опредѣленія, которыя могли бы содѣйствовать обезпеченію прочности и силы крещенія въ его внѣшнихъ отношеніяхъ, къ каковымъ принадлежало усыновленіе и взаимная порука.

Но практика Іудейскаго обрѣзанія и юридическая римская практика едвали могли бы впервые вызвать данный обычай, если бы не было поводовъ къ тому въ средѣ христіанства. Отцы церкви могли воспользоваться тою и другою для юридическаго обоснованія этого обычая и дальнѣйшаго опредѣленія правъ и обязанностей воспріемниковъ, но едвали безъ нужды стали бы усложнять обрядъ крещенія. По нашему мнѣнію возникновеніе этого обычая всего естественнѣе объяснять съ одной стороны злоупотребленіями еретиковъ, съ другой гоненіями. Юные и неопытные въ вѣрѣ христіане, не имѣя близкихъ и постоянныхъ руководителей легко поддавались обольщеніямъ или угрозамъ гонителей, или увлекаемы были еретиками, принимая ихъ ученіе за истину. Чтобы по возможности предотвратить или уменьшить зло, церковь нашла необходимымъ свидѣтельство или поручительство, какъ за относительную зрѣлость и надлежащую подготовку новообращаемыхъ, такъ и за дальнѣйшее поведеніе ихъ, которое ввѣрялось ближайшему и тщательному надзору воспріемниковъ. Притомъ же между падшими и особенно предателями много было такихъ, которые утверждали, что они никогда христіанами небыли и не принимали крещенія, равно какъ впослѣдствіи, когда христіанство стало составлять честь и преимущество, могли быть (и были дѣйствительно) случаи, что язычники объявляли себя, христіанами. Въ виду такихъ случаевъ необходимы были свидѣтели для констатированія факта крещенія. Этою двойственною причиною объясняется и то, что воспріемники, по воззрѣнію церкви, выраженному и въ церковномъ законодательствѣ, имѣли не юридическое только значеніе (какъ свидѣтели), но

и религіозно-нравственное (какъ крестные отцы) и что между ними и тѣми, у которыхъ они воспринимали и которыхъ они воспринимали, устанавливалось духовное родство, параллельное родству кровному. Отсюда вытекали извѣстныя юридическія и нравственныя отношенія между тѣми и другими.

Трудно указать съ точностію время введенія Церковію этого обычая. Принимая во вниманіе высказанныя нами соображенія, временемъ его появленія можно признать вторую половину втораго вѣка. Ученый юристъ Бэмеръ хочетъ находить указаніе на него у Іустина, полагая, что новокрещеннаго вели къ крещенію никто иной, какъ свидѣтели [1]). Но выраженіе Іустина слишкомъ неопредѣленно, чтобы утверждать это рѣшительно. Въ римской церкви установленіе этого обычая связывается съ именемъ папы Игина, жившаго около 154 года [2]). Но введеніе этого обычая принадлежитъ не римской церкви, какъ показываетъ самое предписаніе, а особенно то, что Тертулліанъ не сочувственно относится къ этому обычаю. Началомъ своимъ онъ восходитъ, кажется, выше времени Игина, и обязанъ имъ какой нибудь другой церкви, изъ которой сталъ переходить въ римскую.

При крещеніи ли только дѣтей или же и при крещеніи взрослыхъ требовались свидѣтели или поручители—на это положительнаго отвѣта не даютъ письменные памятники третьяго вѣка. Въ предписаніи вышеназваннаго папы, кажется поручительство требуется, или точнѣе допускается, и по отноше-

---

[1]) Aderant ergo, qui ducebant candidatum, ad locum, ubi aqua erat, ut testes et comites. Jus eccl. Protest. T. III, p. 849

[2]) Въ Decr. Gratian. P. III. de consecrat. distinct. IV c. 100: in catechismo, et in baptismo et in confirmatione unus patrinus fieri potest, si necessitas cogit. Non est tamen consuetudo romana; sed per singulos singuli suscipiunt.

нію къ взрослымъ, въ случаѣ нужды [1]). Поэтому, за несомненное можно признать, что поручительство требовалось особенно за лицъ больныхъ физически или подозрительныхъ въ нравственномъ отношеніи. Такъ напр. за рабовъ требовалось свидѣтельство господина о его поведеніи [2]). Если такое свидѣтельство давалось формально и офиціально въ общественномъ собраніи, то оно вѣроятно равносильно было отчеству.

Нареченіе имени христіанскаго новокрещенному извѣстнымъ становится только въ третьемъ вѣкѣ, хотя несомнѣнно, что оно существовало уже раньше и по всей вѣроятности даже въ апостольское время.

Имена у всѣхъ народовъ всѣхъ религій представляютъ не только филологически—этимологическій, но и историческій, даже теологическій интересъ. Въ именахъ (хотя конечно не всѣхъ) выказываются національныя и религіозныя особенности. Этимъ объясняется, конечно, и то значеніе, какое имѣло у всѣхъ народовъ нареченіе имени. Поэтому небезинтересно поближе познакомиться съ этимъ обычаемъ у народовъ языческихъ

У *индійскихъ браминовъ* обрядъ нареченія имени новорожденному (нагма—карма) совершается на 12 день и представляетъ религіозное торжество. Родные и знакомые, совершивъ омовеніе, приносятъ жертву огню (гомамъ) и планетамъ покровительницамъ. Отецъ, сидя подъ панделемъ съ младенцемъ на рукахъ, читаетъ сан—кальпу (молитву извѣстнаго рода). Подлѣ него ставятъ мѣдное блюдо, наполненное рисомъ: указательнымъ пальцемъ правой руки, въ которой онъ держитъ золотое кольцо, отецъ чертитъ на рисѣ мѣсяцъ, день,

---

[1]) Впрочемъ предписаніе это такъ двусмысленно, что трудно сказать, требуется ли поручительство или же только допускается, требуется ли нѣсколько поручителей или же допускается одинъ и то въ случаѣ нужды.

2) Апост. Пост. кн. VIII, гл. 32.

названіе созвѣздія, подъ которымъ младенецъ родился, и имя, какое желаетъ дать ему; послѣднее произноситъ онъ троекратно громкимъ голосомъ [1]). У *буддистовъ цейлонскихъ*, какъ и у индусовъ, гороскопъ опредѣляетъ дни нареченія имени. Цейлонцу дается два имени: первое при рожденіи, носимое до двадцатилѣтняго возраста, другое въ этомъ возрастѣ выбирается имъ самимъ [2]). У *ламаитовъ* Тибета и Бутана обрядъ нареченія имени составляетъ религіозное торжество: имя нарекаетъ гелонгъ (священникъ) по собственному усмотрѣнію, или по совѣщанію съ священными книгами. Всѣ имена ламаитовъ—имена буддійскихъ святыхъ [3]). *Китайцы* имѣютъ по пяти именъ: при рожденіи дается имя общее той фамиліи, къ которой принадлежитъ новорожденный китаецъ; чрезъ мѣсяцъ другое такъ называемое молочное,—это—обыкновенно названіе цвѣтка, птицы, рыбы или звѣря; при начатіи ученія мальчику дается третье имя, по окончаніи четвертое, при поступленіи на службу — пятое, и это послѣднее остается ему на всю жизнь [4]). У *персовъ* новорожденному послѣ омовенія мобедъ (жрецъ) даетъ имя одного изъ изедовъ (свѣтлыхъ духовъ) или богатырей древности [5]). У *римлянъ* имя давала, при самомъ очищеніи, старшая женщина въ семействѣ, теща, или свекровь [6]). У *камчадаловъ* имя новорожденному и новорожденной дается въ память дѣда, бабки, или какого нибудь родственника мужа по восходящей линіи: это большею частію имена звѣрей, или имена прилагательныя, напр: тихій, добрый и т. п. У *бурятъ — шамановъ* имя новорожденному дается по пер-

---

[1]) Ист. рел. т. 1, стр. 50.
[2]) Ист. религ. т. 1, стр. 181.
[3]) ibid. 215.
[4]) ibid. т. II.
[5]) ibid. т. III.
[6]) ibid. т. IV.

вому предмету, попавшемуся на глаза отцу или матери; у *бурятъ—ламаитовъ* имя нарекаетъ лама, по совѣщанію съ звѣздами и свящ. книгами. У *калмыковъ* вмѣсто имени даютъ въ прозвище первое слово, выговоренное его родными въ минуту рожденія или названіе встрѣчнаго животнаго [1]).

Христіанская церковь въ силу духовнаго воззрѣнія на жизнь не могла усвоить себѣ языческихъ обрядовъ, сопровождавшихъ нареченіе имени. По крайней мѣрѣ намъ неизвѣстно, чтобъ нареченіе имени въ древней церкви сопровождалось какою—нибудь торжественностію. Она обращала вниманіе, кажется, на внутренній смыслъ имени, даваемаго новорожденному. И въ этомъ отношеніи изъ всѣхъ языческихъ религій только буддизмъ и ламаизмъ, а также религія персовъ имѣетъ нѣкоторое родство съ христіанствомъ; въ первыхъ давались имена святыхъ буддійскихъ, въ послѣднихъ имена изедовъ (свѣтлыхъ духовъ) и героевъ древности. Наибольшее родство замѣчается въ этомъ отношеніе между іудействомъ и христіанствомъ. И это весьма естественно. То и другое находится въ самой тѣсной религіозно—исторической связи, одинаково признаютъ откровеніе за норму вѣры и правило жизни и согласны въ отношеніи къ вѣтхому завѣту. Въ слѣдствіе этого номенклатура обѣихъ религій представляетъ много общаго 2), какъ нѣчто общее представляютъ и тѣ религіозныя дѣйствія, съ которыми связано въ каждой изъ нихъ нареченіе имени, т. е. обрѣзаніе и крещеніе,—чрезъ что между прочимъ сохранялась живая связь между ветхозавѣтною и новозавѣтною церковію.

Но такъ какъ у іудеевъ было множество именъ, которыя

---

[1]) Ист. религій т. I.

2) Напр. имена: Авраамъ, Іаковъ, Іосифъ, Моисей, Самуилъ, Давидъ, Соломонъ и др. общи той и другой религіи.

связаны съ іудействомъ въ строгомъ и исключительномъ смыслѣ [1]), то христіанство естественно не могло цѣликомъ усвоить номенклатуру іудейскую, а съ самыхъ раннихъ поръ должно было создать собственную номенклатуру, или изобрѣтая новыя имена для своихъ послѣдователей или преобразуя прежнія сообразно съ своимъ характеромъ.

Побужденіе къ этому оно находило въ исторіи ветхаго завѣта, въ имени своего основателя и въ его примѣрѣ.

Какъ извѣсно, Іегова, заключая завѣтъ свой съ Авраамомъ, перемѣнилъ имя Аврамъ на Авраамъ и имя жены его Сара на Сарра [2]). И вообще въ вѣтхомъ завѣтѣ именамъ придавалось большое значеніе и можно сказать въ исторіи ветхаго завѣта нѣтъ ни одного случая или лица, при которыхъ имя не имѣло бы особеннаго значенія; и это значеніе всегда стояло въ такой или иной связи съ обѣтованіемъ Мессіи. У пророковъ часто говорится о новыхъ именахъ, которыя долженъ получить народъ израильскій, въ силу дарованныхъ ему преимуществъ. Особенно это было любимою темою пророка Исаіи [3]). Ссылка на эти предсказанія часто встѣчается въ новозавѣтныхъ писаніяхъ.

Наконецъ, уже на рубежѣ между древнимъ и новымъ міромъ имя какъ бы раздѣляетъ тотъ и другой, какъ и самая личность, его носившая, явилась какъ бы переходнымъ звѣномъ отъ ветхаго завѣта къ новому, отъ царства закона къ царству Божію: разумѣемъ имя Іоанна. Когда хотѣли назвать его при обрѣзаніи именемъ отца его Захаріи, отецъ,

---

[1]) Напр. Левій, Ездра, Неемія, особенно позднѣйшія.

[2]) Подобные случаи представляетъ кн. Быт. XXV, 25. 30. XXXVI, 1. XXXII, 27; XXXV, 10.

[3]) Ис. XLII, 2 и сл. LXV, 15 и д. XLVII, 1 XLVIII, 8. LVIII, 12 XLI, 3 и д.

будучи нѣмъ, написалъ на дощечкѣ: Іоаннъ имя ему. Такое нарушеніе фамильной традиціи возбудило страхъ не только въ сосѣдяхъ, но и во всей нагорной странѣ іудейской: «всѣ положили это на сердцѣ своемъ, замѣчаетъ евангелистъ, и говорили: что будетъ младенецъ сей?» Что онъ имѣлъ быть,—тогда же предсказалъ въ объясненіе своего поступка Захарія, а что былъ,—показала исторія.

Имя Іисусъ Христосъ выражаетъ, по этимологіи и по объясненію священными писателями, Его значеніе, какъ Спасителя человѣчества, и въ этомъ смыслѣ имя новое, собственно-христіанское.

Самъ Христосъ при призваніи къ апостольству Симона переименовалъ его въ Кифу или Петра. Наконецъ Савлъ по обращеніи въ христіанство получилъ имя Павла. Хотя перемѣна эта стоитъ внѣ всякой связи съ крещеніемъ, и въ повѣствованіи Дѣяній о крещеніи нареченіе имени не упоминается, тѣмъ не меньше нельзя не признать, что уже въ апостольское время новокрещеннымъ, по крайней мѣрѣ язычникамъ, давалось христіанское имя, о чемъ свидѣтельствуютъ имена, сохранившіяся въ книгѣ Дѣяній.

Тоже нужно сказать и о послѣ-апостольскомъ времени до третьяго вѣка, хотя и нѣтъ ни одного свидѣтельства на этотъ счетъ, кромѣ нѣсколькихъ именъ. Только въ третьемъ вѣкѣ встрѣчаемъ фактъ переименованія при крещеніи. Епископъ Стефанъ при крещеніи двухъ взрослыхъ дѣтей Адріана и Павлины переименовалъ мальчика въ Неона, а дѣвочку назвалъ Маріею. Имена перемѣнялись, нужно полагать, не всегда. По крайней мѣрѣ о томъ же епископѣ Стефанѣ извѣстно, что онъ, при крещеніи нѣкоего Немезія и его дочери, послѣдней далъ имя Луцилины, тогда какъ имя перваго не перемѣ-

нилъ [1]). Факты эти, хотя ничего не говорятъ о какой нибудь опредѣленной, на собственно христіанскихъ началахъ основанной, практикѣ нареченія имени, но безспорно предполагаютъ принятый обычай перемѣнять языческія имена, если епископъ находилъ это нужнымъ, при чемъ послѣдній поступалъ такъ или иначе, перемѣнялъ или не перемѣнялъ имя, давалъ такое, или иное имя, неслучайно и произвольно, а соображаясь съ обстоятельствами и быть можетъ не безъ вниманія къ церковной, особенно мѣстной традиціи.

Что же касается собственно христіанскихъ дѣтей, родившихся отъ христіанскихъ родителей, то имъ безъ сомнѣнія давались имена собственно — христіанскія, или уже освященныя церковнымъ употребленіемъ (т. е. имена предковъ, особенно родителей) или совершенно новыя.

Номенклатура христіанская представляла бы много интереса, еслибы можно было прослѣдить ее исторически съ самаго начала и отдѣлить собственно христіанскія имена отъ іудейскихъ и языческихъ (преимущественно греко-римскихъ); она наглядно представила бы намъ, какъ христіанство постепенно входило въ сознаніе и жизнь, какъ личную такъ и общественную. Но сдѣлать это нѣтъ никакой возможности, такъ какъ большая часть именъ хрихтіанскихъ ранняго времени не сохранилась, а сохранившіеся имена смѣшаннаго характера [2]); собственно—христіанскихъ очень не много извѣстно изъ разсматриваемаго и предшествующаго времени.

Судя по тѣмъ именамъ, какія намъ извѣстны, мы можемъ лишь сдѣлать слѣдующія замѣчанія, относительно характера христіанской номенклатуры.

---

[1]) Acta S. Hippol. Euseb. и Soc. у Baron. Annal. ad a, 259. Августи, Denkw. B. XII.

[2]) Римл. гл. 16. Кол. гл. 4. 2 Тимоѳ. 4.

Имена христіанскія выражали прежде всего отношенія и обязанности христіанина къ Богу. Таковы греко-латинскія имена Θеофилъ, Θеодоръ, Θеофоръ и проч.

Но характернѣе тѣ имена, которыя относятся къ Основателю христіанства. Имя Іисусъ и Христосъ, или то и другое вмѣстѣ, кажется, не употреблялось, вѣроятно изъ благоговѣнія къ этому имени, которое, по выраженію священнаго писанія, выше всякаго имени [1]). Но рано уже встрѣчаются имена, выражающія отношеніе и почтеніе ко Христу, напр. Христіанъ, Христоφоръ, Христина. Имя Маріамъ также встрѣчается уже въ апостольское врѣмя [2]).

Болѣе употребительны были имена апостоловъ и евангелитовъ, особенно Петра и Павла, какъ имена собственно христіанскія.

Затѣмъ христіанскую номенклатуру особенно обогатили мученики и святые. Немногіе между ними общаго свойства: большая же часть собственно христіанскія, выражающія нравственныя качества носившаго лица какъ напр: Поликарпъ, Климентъ и под.

Наконецъ, такъ какъ въ разсматриваемое время достигло широкаго развитія ученіе объ Ангелахъ и ихъ отношеніи къ христіанамъ, то стали давать и имена Ангеловъ.

---

[1]) Филипп. 2, 9—11. Впрочемъ въ посл. къ Колоссаямъ встрѣчается имя Іисусъ, но оно кажется перенесено изъ іудейства, такъ какъ Іисусъ, прозванный Іустомъ, изъ обрѣзанныхъ (Кол. гл. 4. 11).

2) Римл. гл. 16, 5.

Имена не только въ іудействѣ, но и въ язычествѣ не были лишь пустымъ звукомъ, простою кличкою, а всегда почти заключали въ себѣ какой нибудь смыслъ; тѣмъ большее значеніе они должны были имѣть для христіанской церкви, ному что по намѣренію Спасителя имя должно заключать религіозно нравственный смыслъ. И дѣйствительно въ древней церкви получившій такое или иное имя нравственно обязывался осуществлять идею, въ немъ заключающуюся; жить сообразно съ именемъ. Отсюда въ древнихъ характеристикахъ святыхъ постоянно встрѣчается выраженіе: «по имени тако и житіе».

Ближайшимъ же образомъ крещенію предшествовало *освященіе воды.*

По народному вѣрованію, котораго въ принципѣ не отвергала и древняя церковь, въ водѣ злые духи имѣютъ свое мѣстопребываніе. «Не общее ли въ народѣ мнѣніе, что извѣстные нечистые духи носятся надъ водами какъ бы въ подражаніе тому, что въ началѣ міра Духъ Божій носился верху воды? Много слышно разсказовъ о мрачныхъ источникахъ, объ ужасныхъ ручьяхъ, о купальняхъ въ баняхъ, о чанахъ въ домахъ, о заколдованыхъ колодезяхъ и водоемахъ, которые, судя по сказкамъ, глотаютъ или душатъ людей силою конечно злаго духа» [1]). Въ силу такого возрѣнія естественно, что вода прежде чѣмъ она могла быть орудіемъ очистительной благодати таинства должна быть сама очищена и освящена. На вопросъ: «развѣ мы теперь крестимся тою же самою водою, какая была при началѣ міра? Тертулліанъ отвѣчаетъ: «вода можетъ быть не совсѣмъ та самая, но она одного съ

---

[1]) Тертул. О крещ. гл. V.

нею рода..... Всякій родъ воды по тому преимуществу, что верху ея носился Духъ святый, имѣетъ силу и способность обратиться въ таинство освященія, когда призванъ будетъ Богъ для совершенія сего дѣйствія. Духъ святый немедленно нисходитъ и, остановясь верху воды, освящаетъ ее присутствіемъ своимъ; вода такимъ образомъ освященная, облекается такою силою, что сама себя можетъ освящать. Впрочемъ она имѣетъ особенное отношеніе къ намѣреніямъ Божіимъ при совершеніи крещенія: мы осквернены грѣхами, вода способна насъ онъ нихъ очищать» [1]).

Послѣ освященія воды совершалось, кажется, снова *заклинаніе*, т. е. изгнаніе изъ новокрещаемаго нечистаго духа за которымъ слѣдовало *отреченіе* отъ діавола. Покрайней мѣрѣ Тертулліанъ въ выше приведенномъ мѣстѣ различаетъ двоякое заклинаніе. Первое совершалось по принятіи въ число оглашенныхъ въ общественномъ собраніи; на него указываютъ ясно слова: aliquanto prius in ecclesia sub antistitis manu; подъ antistites нужно разумѣть особыхъ лицъ заклинателей. Другое заклинаніе совершалось при самомъ крещеніи и соединялось непосредственно съ отреченіемъ отъ діавола; на это послѣднее указываетъ Тертулліанъ словами: adituri aquam и ibidem. Этотъ-то актъ заклинанія и отрѣченія и разумѣютъ Тертулліанъ и Кипріанъ, когда говорятъ объ отреченіи отъ міра и діавола, къ которому лишь приготовленіемъ служило заклинаніе при оглашеніи [2]).

---

[1]) Окрещ. гл. IV. Въ Апост. Постан. есть молитва на осв. воды. кн. VIII, гл. 29.

[2]) Покрайней мѣрѣ въ Апостольскихъ постановленіяхъ въ составъ оглашенія входитъ между прочимъ, наставленіе относительно отреченія, какое долженъ произносить крещаемый при купели. Кн. VII.

Что касается *формулы* отреченія, то Тертулліанъ и Кипріанъ, по всей вѣроятности, воспроизводятъ ее почти буквально, съ незначительными сокращеніями и варіаціями. У перваго она выражена словами: «отречься отъ діавола и прелести его и ангеловъ его» [1]); у послѣдняго: «отречься отъ діавола и міра». Болѣе полную рецензію ея представляютъ Апостольскія постановленія [2]).

При заклинаніи употреблялось *крестное знаменіе*. Оно употреблялось и при принятіи въ катехуменатъ и при самомъ крещеніи. Кипріанъ говоритъ о новокрещенныхъ, что они возрождены и знаменованы знаменіемъ Христовымъ з), и прибавляетъ: что же означаетъ знаменіе и на какой части должно быть положено, объявляетъ Богъ въ другомъ мѣстѣ: обойди весь Іерусалимъ и положи знаменіе на челахъ мужей.

Крестному знаменію церковь всегда приписывала сверхъестественную силу и дѣйствіе, а потому ничего не могло быть естественнѣе, если и при крещеніи оно употреблялось не только въ качествѣ символа, но въ качествѣ дѣйствительнаго орудія противъ враждебныхъ силъ и знаменія вѣры, тѣмъ больше, что употребленіе отличительныхъ знаковъ было не чуждо и до-христіанскому культу. Въ Индійскомъ культѣ отличительнымъ знакомъ былъ намамъ т. е. любный знакъ, который со-

---

[1]) Впрочемъ у Тертулліана она варіируется. «Вступая въ крестную купэль, говоритъ онъ, мы торжественно обѣщаемся отрѣчься сатаны и всѣхъ дѣлъ его. О зрѣл. гл. IV.

[2]) Апост. Пост. кн. VIII.

з) Qui renati et singo Christi signati sunt. Ad Demetr. и de unit. eccl. У него встрѣчается выраженіе: muniatur frons ut signum Dei incolume servetur. Ep. 50.

стоитъ изъ двухъ косыхъ бѣлыхъ и одной прямой красной полосы, расположенныхъ въ видѣ римской цифры, ⅄ раздѣленной посединѣ вертикальной чертой [1]).

Въ противоположность отреченію отъ діавола произносилось *исповѣданіе вѣры*. Вступая въ крестную купель—говоритъ Тертулліанъ, мы исповѣдуемъ христіанскую вѣру въ предписываемыхъ ею изреченіяхъ. Антіохійскій Соборъ осудилъ Новатія между прочимъ за то, что онъ уничтожалъ «вѣру и исповѣданіе, предшествовавшія крещенію» [2]). Содержаніе этого исповѣданія указываетъ Тертулліанъ. Сказавши, что Духъ Святый омываетъ и очищаетъ насъ отъ грѣха посредствомъ воды не иначе какъ при исповѣданіи вѣры, запечатлѣнной печатію Отца и Сына и Св. Духа призываемыхъ во свидѣтели (чѣмъ очевидно указывается на формулу) онъ продолжаетъ: «какъ исповѣданіе вѣры и надежда спасенія основываются такъ сказать на отвѣтственности трехъ божественныхъ лицъ, то тутъ необходимо также вспомянуть и о церкви; ибо гдѣ Отецъ, Сынъ и Св. Духъ, тамъ и церковь, составляющая таинственное тѣло трехъ божественныхъ лицъ» [3]) Исповѣдывалась такимъ образомъ вѣра въ Тріединаго Бога и Церковь. Содержаніе это въ связи съ выраженіемъ: «въ предписанныхъ изреченіяхъ» заставляетъ признать почти съ увѣренностію, что при крещеніи употреблялся символъ вѣры, можетъ быть тотъ самый, какой приводится у него.

---

[1]) Ист. религій т. 1. Красная полоса наводится отваромъ сандала или киноварью, бѣлыя мѣломъ называемымъ намамъ, отчего и имя этого знака. Намамъ есть символъ соединенія производительныхъ силъ, при чемъ красная полоса знакъ женской силы, а бѣлая мужеской.

[2]) Fidemque et confessionem, quae baptismum praecessit evertere. Евсев. VII, с. 8.

[3]) Окрещ. V.

Къ предварительнымъ дѣйствіямъ относилось *помазаніе елеемъ*. Впрочемъ Тертулліанъ при описаніи крещенія упоминаетъ лишь о помазаніи елеемъ послѣ крещенія, разумѣя конечно муропомазаніе. Единственнымъ основаніемъ къ предположенію употребленія помазанія елеемъ предъ крещеніемъ служитъ то, что въ Апостольскихъ Постановленіяхъ дѣлается различіе между ελαιον (oleum) и μυρον (unguentum).

Интересно, что у нѣкоторыхъ писателей этого вѣка встрѣчаются указанія на употребленіе *меду* и *молока* при крещеніи. Тертулліанъ напр, говоритъ: inde suscepti lactis et mellis concordiam praegustamus [1]). Упрекая Маркіона въ томъ, что онъ оставилъ всѣ обряды правовѣрныхъ, въ числѣ послѣднихъ также упоминаетъ медъ и молоко. «Ты—пишетъ онъ признаешь себя ученикомъ І. Христа и думаешь, что Христосъ приходилъ на землю для разрушенія дѣлъ Бога Творца, а между тѣмъ Онъ (т. е. Христосъ) и до сихъ поръ не отвергнулъ ни воды творца, которою насъ омываетъ, ни елея, которымъ насъ помазуетъ, ни смѣшенія меду и молока, которымъ насъ питаетъ, ни хлѣба, подъ которымъ самое тѣло свое представляетъ» [2]). Изъ писателей греческой церкви упоминаетъ объ употребленіи меду и молока Климентъ Александрійскій 3) Быть можетъ употреблялась также и *соль*, о которой упоминаютъ позднѣйшіе западные писатели рядомъ съ медомъ и молокомъ. Но употребленіе этихъ веществъ при крещеніи, кажется, было въ обычаѣ только въ западной церкви, такъ какъ еще Іеронимъ объ употребленіи меду и молока говоритъ какъ о «mos ac typus in accidentis ecclesiis», а свидѣтельство Климента составляетъ исключеніе и по не-

---

[1]) De cor. inilit. III.
[2]) Прот. Марк. кн. 1, гл. 14.
[3]) Paedag. lib. 1, c. 6.

опредѣленности своей не можетъ служить доказательствомъ существованія этого обычая и въ восточной церкви.

Откуда же, спрашивается, западная церковь могла взять этотъ обычай? Молоко употреблялось, какъ мы видѣли, въ ламаитскомъ культѣ, который, кажется, вообще имѣлъ значительное вліяніе на западную церковь, особенно въ позднѣйшее время, хотя допускать вліяніе его въ данномъ случаѣ нѣтъ основаній. Къ оправданію употребленія меду и молока могло служить то обстоятельство, что израильтянамъ когда-то обѣщано было, что Богъ введетъ ихъ въ страну, кипящую медомъ и млекомъ. Затѣмъ сладость Слова Божія въ В. Завѣтѣ часто сравнивается съ сладостію меда, а молоко первая пища человѣка, съ которою въ Новомъ завѣтѣ сравнивается первоначальное христіанское ученіе. Такъ какъ христіанство есть въ прообразовательномъ смыслѣ обѣтованная земля, ученіе котораго служитъ какъ бы молокомъ для новообращенныхъ и новорожденныхъ христіанъ и сладкимъ медомъ для истинныхъ христіанъ, то естественно, что эти символы приняты при крещеніи, которое вводитъ въ обѣтованную землю, въ царство Божіе. Что касается соли, то она имѣла значеніе и въ до-христіанскомъ культѣ. У грековъ она употреблялась при жертвахъ и священныхъ дѣйствіяхъ, какъ можно видѣть изъ сочиненій Гомера и другихъ поэтовъ. Въ іудейскомъ культѣ также употребленіе ея при жертвахъ предписано еще Моисеемъ [1]). Въ новозавѣтныхъ писаніяхъ часто соль употребляется, какъ символъ постоянства и благоразумія, чистоты и неповрежденности [2]). Въ этомъ смыслѣ она могла быть употребляема и при христіанскомъ крещеніи.

---

[1]) Лев. 2, 13.

[2]) Матѳ. 5, 13. Марк. 6, 60. Лук. 15. 3. Колосс. 4, 6.

Самый актъ крещенія въ третьемъ вѣкѣ, какъ и во второмъ, состоялъ *въ троекратномъ погруженіи въ воду*, соотвѣтственно тремъ лицамъ Св. Троицы, имена которыхъ произносились при погруженіи. Тертулліанъ такъ описываетъ и объясняетъ этотъ актъ. «Подобно какъ Іоаннъ Креститель былъ Предтечею Господа, пріуготовляя пути Его, такъ и Ангелъ, предпоставленный надъ крещеніемъ направляетъ пути Духа Святаго посредствомъ воды, омывающей и очищающей насъ отъ грѣха, но не иначе, какъ при исповѣданіи вѣры нашей, *запечатанной печатію Отца и Сына и Св. Духа, коихъ всѣхъ трехъ призываемъ мы во свидѣтели*.... Если всякое свидѣтельство утверждается отзывами трехъ свидѣтелей, то тѣмъ больше надежда наша можетъ твердо опираться на числѣ трехъ божественныхъ лицъ, служащихъ залогомъ и спасенія нашего и вѣры нашей» [1]). Церковь поступаетъ такъ, непроизвольно, а на основаніи установленія. «Для крещенія данъ *законъ* и предписана *форма*: шедше говоритъ Христосъ, научите вся языки, *крестя ихъ во имя Отца и Сына и Св. Духа* [2]) Послѣ воскресенія Онъ (т. е. Христосъ) обѣщаетъ ученикамъ пребывать всегда съ ними и даетъ имъ послѣднюю заповѣдь— крестить во имя Отца и Сына и Св. Духа, а не въ одного: потому и *погружаемъ въ купели крещенія не одинъ разъ, а три раза, не въ одно лицо, а въ три лица* [3]). У Кипріана хотя не встрѣчаемъ подробнаго описанія акта крещенія, тѣмъ не меньше краткія выраженія его даютъ такое же точно пред-

---

[1]) О крещ. гл. V.

[2]) О крещ. гл. XIII: lex tingendi imposita et forma praescripta etc.

[3]) Adv. Praxeam. c. XXVI. nam nec semel, sed ter ad singula nomina, in personas singulas tingimur.

ставленіе о немъ, особенно о формулѣ крещенія. »Господь— говоритъ онъ—послѣ воскресенія, посылая учениковъ своихъ, далъ имъ наставленіе какъ крестить, говоря: дана мнѣ всякая власть, шедше научите вся языки крестяще ихъ во имя Отца и Сына и Св. Духа. *Объявляетъ Троицу, въ таинство которой должны быть крещены народы.* Исповѣдуетъ ли эту троицу Маркіонъ? И потомъ, когда послѣ воскресенія Апостолы посылаются къ язычникамъ,—получаютъ повелѣніе крестить ихъ во имя Отца и Сына и Св. Духа. Какимъ же образомъ нѣкоторые, находящіеся внѣ церкви и возстающіе противъ церкви, говорятъ, что язычникъ, гдѣ бы и какъ бы ни былъ крещенъ только бы во имя Іисуса Христа, можетъ получить отпущеніе грѣховъ, когда Самъ Христосъ повелѣлъ крестить языки *въ полную и совокупную Троицу* [1]).

По извѣстію Тертулліана и Кипріана, такимъ образомъ, актъ крещенія состоялъ изъ троекратнаго погруженія, фактически выражавшаго вѣру въ Тріединаго Бога, и изъ произносимой при этомъ предписанной формулы. Замѣчательно, что какъ Тертулліанъ, такъ и Кипріанъ троекратнымъ погруженіемъ при крещеніи и произносимою при этомъ формулою стараются оправдать и защитить догматъ Св. Троицы отъ искаженія еретиками. Такая аргументанція ясно говоритъ о древности и общецерковномъ употребленіи троекратнаго погруженія и формулы.

Ясное свидѣтельство Тертулліана о погруженіи при крещеніи, какъ нельзя лучше, опровергаетъ мнѣніе тѣхъ католическихъ ученыхъ, сторонниковъ обливанія, которые утверж-

---

[1]) Ep. LXXIII.

дают, что погруженіе отмѣнено съ введеніемъ крещенія дѣтей. Самъ Тертулліанъ говоритъ о существованіи крещенія дѣтей въ его время и однако при описаніи обряда крещенія не указываетъ никакого различія, которое допускалось бы въ немъ относительно дѣтей. Да и трудно сказать, почему бы при крещеніи дѣтей могло быть отмѣнено погруженіе. Скорѣе оно могло-бы казаться неудобнымъ въ отношеніи къ взрослымъ, какъ справедливо замѣчаетъ Августи, такъ какъ требовало совершеннаго обнаженія съ одной стороны, съ другой большой купели, въ которой могъ бы быть погруженъ взрослый. И такъ какъ эти требованія невсегда удобоисполнимы, то очень можетъ быть, что допускался иногда и иной способъ крещенія, но неиначе какъ въ видѣ исключенія, въ случаѣ нужды [1]).

Что касается *формулы* крещенія, то она трактуется не только какъ дѣло традиціи, но какъ предписаніе и законъ, данный Самимъ І. Христомъ и безусловно обязательный для Церкви. Убѣжденіе это до такой степени глубоко было въ сознаніи древней церкви, что относительно необходимости формулы не возникало даже вопроса. Были учители, которые отвергали церковное пониманіе ея и давали ей иное объясненіе. Многіе еретики порицаются за то, что употребляютъ другую формулу и посредствомъ ея выражаютъ свои еретическія мысли, но нѣтъ ниодного намека на то, чтобы крещеніе совершалось безъ всякой формулы.

Крещеніе еретическое вообще значительно уклонялось отъ общецерковнаго крещенія и не даромъ служило предметомъ спора между частными церквами. Общецерковное крещеніе казалось еретикамъ слишкомъ простымъ и они, приспособляя

---

[1]) Denkw. B. XII.

его къ своимъ туманнымъ теоріямъ христіанства, придавали ему мистеріальный характеръ, при чемъ смѣшивали въ одно два таинства, крещеніе и муропомазаніе, уничтожали самостоятельность того и другаго, и—что гораздо важнѣе—лишали крещеніе водою почти всякаго таинственнаго значенія. До насъ дошли свѣденія только о крещеніи нѣкоторыхъ сектъ, каковы: маркіониты, валентиніане и маркозіане.

Крещеніе Маркіона, о которомъ трактуетъ Тертулліанъ, въ африканской церкви въ сущности кажется не отличалось отъ православнаго и Тертулліанъ считаетъ его дѣйствительнымъ; вся разница его, по извѣстію Тертулліана, состояла главнымъ образомъ въ томъ, что оно преподавалось лишь безбрачнымъ, а женатымъ не преподавалось. Равнымъ образомъ Кипріанъ, ссылаясь въ доказательство троичности лицъ божественныхъ на троекратное погруженіе, не говоритъ, чтобы Маркіонъ отличался отъ церкви въ этомъ отношеніи. Впрочемъ изъ обличеній Тертулліана и Кипріана, направленныхъ противъ него, можно заключить, что Маркіонъ не придавалъ таинственнаго значенія водѣ и крестилъ не въ Троицу, и во имя І. Христа.

Сообразно съ своимъ антропологическимъ воззрѣніемъ, на которомъ зиждется система его вѣроученія, Маркіонъ допускалъ *тройственное крещеніе*. По мнѣнію Мюнтера *первое* было общее христіанское, посредствомъ котораго оглашенные допускались къ исповѣданію религіи; *второе* совершалось при принятіи въ число совершенныхъ (τελειων), *третье* было можетъ быть особенное посвященіе на учительскую должность. Неандеръ трактуетъ лишь объ одномъ крещеніи Маркіона. По его мнѣнію, къ крещенію Маркіонъ допускалъ только неженатыхъ, женатые же оставались въ числѣ оглашенныхъ до тѣхъ поръ, пока въ состояніи были отказаться отъ брачнаго союза, и вообще такъ какъ новокрещенные посвящались всецѣло всебла-

гому Богу, то они должны были вести аскетическую жизнь, отказываясь отъ имущества и отъ всѣхъ удовольствій. По церковной теоріи Маркіона, для допущенія къ крещенію требовалась совершенная зрѣлость въ теоретическомъ и практическомъ христіанствѣ. Къ дѣламъ діавола, отъ которыхъ долженъ былъ каждый отречься предъ крещеніемъ, причислялъ Маркіонъ чувственныя удовольствія и рожденіе дѣтей. Кто принималъ крещеніе, тотъ принималъ въ тоже время на себя обязательство строгой аскетической жизни. Маркіонъ настоятельно требовалъ, чтобы оглашенные участвовали во всѣхъ благочестивыхъ упражненіяхъ, во всѣхъ молитвахъ общества. Онъ осуждалъ обычай высылать оглашенныхъ предъ началомъ церковныхъ молитвъ, какъ противорѣчащій простотѣ апостольскаго установленія и христіанской любви.

Валентиніане обыкновенно ставятся въ одинъ классъ съ маркіонитами. Епископъ римскій Стефанъ одинаково признавалъ дѣйствительнымъ крещеніе Маркіона, Валентина и Апеллеса, которые крестили во имя Іисуса Христа и въ отпущеніе грѣховъ [1]). Какъ ревностные сторонники мистеріософіи они также вѣроятно имѣли различныя степени освященія новопринимаемыхъ членовъ, соотвѣтсвенно тройственной классификаціи людей (ὑλικοι, ψυχικοι, πνευματικοι) [2]). Но по всей вѣроятности только первое освященіе при принятіи іудеевъ и язычниковъ называли крещеніемъ и совершали по православному обряду, хотя, быть можетъ, придавали ему не больше значенія, какъ и Маркіонъ [3]).

---

[1]) In nomine Jesu Christi remissionem peccatorum dari. Ср. Epist. LXXIII и ep. LXIV ad Pompej contra Stephani, Киприана.

[2]) Ср. Август. Denkwürd. B. XII. S. 367; Mosheim de rebus Christ. ante Const. M. p. 379 и Walch Hist. der Ketzer. I. S. 371—372.

[3]) Можетъ быть за это-то Ириней (lib. III. c. 15) и

Неандеръ относительно крещенія Валентиніанъ замѣчаетъ: »По ученію Валентина высшія натуры на землѣ соединяются съ ангелами, какъ слабѣйшая женская часть, образуя одно цѣлое откровенія божественной жизни. Поэтому при крещеніи у валентиніанъ употреблялось возложеніе рукъ (χειροθεσία) предстоятелемъ ихъ общества съ словами: εἰς λύτρωσιν ἀγγελικὴν, въ тоже λύτρωσις, коего прежде этого причастникомъ сталъ Ангелъ крещающагося[1]). Употреблялась ли эта формула при крещеніи оглашенныхъ, или при второмъ или третьемъ посвященіи—не извѣстно. Формула эта, вѣроятно, стоитъ въ связи съ общимъ представленіемъ объ участіи Ангеловъ въ крещеніи.

Болѣе подробныя свѣдѣнія находимъ о *крещеніи маркозіанъ*, приверженцевъ жившаго во 2 вѣкѣ теософа Марка. Нѣкоторые маркозіане не хотѣли допускать вовсе крещенія водою, а употребляли при своемъ освященіи смѣсь изъ елея и воды и присоединяли еще особенное помазаніе[2]). Другіе допускали *двоякаго рода освященіе*: *первое* они называли *Іисусовымъ крещеніемъ*: τὸ βάπτισμα τοῦ φαινομένου Ἰησοῦ ἀφεσεως αμαρτιων (in remissionem по древнему латинскому переводу); *другое* (освященіе) называлось ἀπολύτρωσις и, какъ крещеніе духомъ, сообщаемо было для высшаго совершенствованія (εἰς τελειωσιν) и союза съ отцемъ всего (ἀναγεννησις εἰς τὴν ὑπὲρ παντα δύναμιν) пневматикамъ, въ отличіе отъ психиковъ. Наконецъ, съ Іисусовымъ крещеніемъ соединялось *крещеніе Іо-*

Тертулліанъ (Прот. Валент. гл. I) обличаютъ ихъ въ лицемѣріи.

[1]) Entwickel. der Gnost. Syst. S. 141.

[2]) Ирин. adv. haeres. lib. I, c. 21: ἐνίοι δε αυτῶν το μεν ἄγειν ἐπὶ το ὕδωρ περίσσον εἶναι φάσκουσι, μιξαντες ἔλαιον καὶ ὕδωρ ἐπὶ το ἀυτο μυρίζουσι δε καὶ ἀυτοί τῷ βαλσάμῳ.

Іанново [1]). Такимъ образомъ у нихъ принималась тройственная градація освященія: *Іоанново крещеніе* (βάπτισμα); *крещеніе Іисусово* (απολυτρωσις) и *совершенное освященіе* (τελειωσις). Градація эта соотвѣтствуетъ, очевидно, составнымъ частямъ человѣческаго существа (σῶμα, ψυχή, πνεῦμα) и сообразной съ ними классификаціи христіанъ. Впрочемъ крещеніе Іоанново и крещеніе Іисусово можетъ быть составляли одно и считались крещеніемъ психиковъ.

Соотвѣтственно этимъ различнымъ родамъ освященія, при нихъ употреблялись *различныя формулы*. При крещеніи водою произносилась такая формула: εἰς ὄνομα ἀγνώστου πατρὸς τῶν ὅλων, εἰς ἀλήθειαν μητερα πάντων, εἰς τὸν κατελθόντα εἰς Ιησοῦν, εἰς ἕνωσιν καὶ ἀπολύτρωσιν καὶ κοινωνίαν των δυνάμεων. Формула эта очевидно составлена по образцу православной и выражаетъ въ сущности содержаніе послѣдней. Чтобы внушить больше благоговѣнія посвящаемымъ, къ ней прибавлялись еще нѣкоторыя, по однимъ еврейскія, а по другимъ сирскія слова, которыя поэтому различно и переводятся и понимаются [2]).

---

[1]) Καὶ το μεν βάπτισμα ὑπὸ Ἰωαννου κατηγγελται εἰς μετανοιαν, τὴν δε ἀπολυτρωσιν ὑπὸ Ἰησου κεχομισθαι εις τελειωσιν,— говоритъ Иринеи.

[2]) Слова эти по гречески, читаются такъ: βασεμα, χαμοσση, βααιανορα μυσταδιὰ, ρουαδα, κουστα, βαβοφόρ' καλαχθεί. Смыслъ ихъ погречески выражается слѣд. словами: ὑπερ. πάσαν δυναμιν τοῦ πατρος επικαλουμαι φῶς ονομαζόμενον, το πνεῦμα ἀγαθὸν, καὶ ζωη, ὅτι ἐν σῶματι εβασίλευσας. По латинскому переводу смыслъ такой: super omnem virtutem patris lumen quod vocatur imploro; nec non et Spiritum bonum et vitam, quoniam in corpore regnasti. Накита Хоніатъ переводитъ такъ: O qui es super omnem virtutem patris, te invocamus, qui lumen et Spiritus bonus nominaris, quoniam in corpore regnasti. По мнѣнію Rhenferd'a слова эти не еврейскія, а сирскія, ис-

Самое απολυτρωσις преподавалось съ слѣдующими словами: το ονομα το αποκεκρυμμενον απο πασης θεοτητος, καὶ κυριοτητος, και αληθειας, ο ενεδυσατο Ιησους ο Ναζαρηνος εν ταις ζωαις του φωτος του Χριστου, Χριστου ζωντος δια πνευματος αγιου εις λυτρωσιν αγγελικην ονομα το της αποκαταστασεως Μεσσια. За этою формулою тоже слѣдовали чужія слова [1]).

Формула эта произносилась при посвященіи предстоятелемъ. Новопосвященный отвѣчалъ: confirmatus sum et redemptus sum (εστηριγμαι και λελυτρομαι) et redimo animam meam ab aeone hoc omnibusque, quae sunt ab eo, in nomine Iao (εν το ονοματι του Ιαῶ) qui redemit animam ejus in redemptionem in Christo vivente. Собраніе прибавляло припѣвъ: ειρηνη πασιν εφ' ους το ονομα τουτο επαναπαυεται. За тѣмъ слѣдовало помазаніе мѵромъ, которое считалось символомъ распространеннаго надъ всѣмъ благоуханія, чѣмъ и оканчивалось священное дѣйствіе.

Мѣсто, гдѣ совершалось посвященіе, называли: Νυμφῶν (брачный чертогъ). Въ основаніи этого названія лежитъ очевидно представленіе многихъ гностиковъ о крещеніи, какъ союзѣ или духовномъ бракѣ. По извѣстію Иринея, валентиніане

порченныя писателями и переписчиками. По его переводу на сирскій языкъ смыслъ выходитъ такой: »въ твое имя, всеблагой Отецъ, жизнь свѣта—помазаніе св. Духа и въ искупленіе Ангеловъ«. Мюнтеръ находитъ этотъ переводъ лучше. Августи. Denkw. B. XII. S. 370 и слѣд.

[1]) Οὐφαρὲγ, ναμεμφαιμαν, χαλδαίαν, μοσμηδαεια ακφρανὰι φαούα, Ἰησοῦ Ναζαρία. По латинскому переводу Иринея смыслъ выходитъ такой: Christi non divido spiritum, cor et supercoelestem virtutem misericordem. По переводу Rhenferda на сирскій языкъ формула получаетъ такой смыслъ: »Христосъ, искупитель, который освободилъ души наши отъ этого міра и всего, что въ немъ, во имя Iao, и искупилъ насъ цѣною своей души, есть Іисусъ Назарей. Denkwürd. B. XII. S. 372.

и плирому свою называли νυμφων, что еще болѣе указываетъ на это представленіе. Имя Іао, упоминаемое въ этой формулѣ, египетскаго происхожденія и кажется у валентиніанъ или по крайней мѣрѣ у маркозіанъ было священнымъ именемъ.

Само собою разумѣется, православная церковь, требовавшая простоты и сообразности крещенія съ установленіемъ, не могла быть расположена къ сложной мистеріальной формѣ совершенія крещенія съ столь же сложною и темною формулою, изъ подъ которыхъ все таки проглядывали еретическія фальшивыя представленія. Поэтому-то она и настаивала на простой и вполнѣ цѣлесообразной формѣ троекратнаго погруженія въ воду съ произнесеніемъ простой, понятной евангельской формулы: во имя Отца и Сына и Св. Духа, соединяя непосредственно съ крещеніемъ водою крещеніе духомъ. Впрочемъ, еретическое крещеніе не оставалось безъ вліянія на общецерковное крещеніе, въ которомъ освященіе воды и помазаніе ея елеемъ, едва ли не главнымъ образомъ обязаны своимъ происхожденіемъ этому вліянію. Особенно же еретическое крещеніе должно было повліять на литургическое образованіе крещенія Духомъ.

Крещеніе духомъ представляетъ теперь нѣсколько иную форму, чѣмъ какую имѣло оно въ апостольское время и получаетъ специфическое названіе таинства муропомазанія.

»По изшествіи изъ спасительской купели—говоритъ Тертулліанъ—*мы пріемлемъ св. помазаніе*, по древнему чину, по которому посвящаемые на богослуженіе обыкновенно помазывались елеемъ изъ рога; такъ помазанъ былъ Ааронъ Моисеемъ. Потому-то и Христосъ получилъ это наименованіе отъ хрисмы, т. е, духовнаго помазанія, поелику помазанъ Духомъ отъ Бога отца. Такъ и у насъ *помазаніе* совершается тѣлеснымъ образомъ, а споспѣшествуетъ духовно; какъ и самое крещеніе — тѣлесный актъ, такъ какъ погружаемся въ воду,

производитъ духовное дѣйствіе, поелику освобождаемся отъ грѣховъ [1])... Потомъ—продолжаетъ онъ—*возлагаюшъ на насъ руки*, призывая и привлекая къ намъ чрезъ благословеніе Духа Святаго» [2]). Въ другомъ мѣстѣ Тертулліанъ ставитъ въ аналогическую связь три христіанскихъ таинства: крещеніе, муропомазаніе и евхаристію. «Плоть омывается водами крещенія, говоритъ онъ, чтобы душа очистилась. Плоть *помазывается*, дабы душа освятилась. Плоть *осѣняется крестнымъ знаменіемъ*, дабы душа воспріяла силы. Плоть *удостоивается возложенія рукъ*, дабы Духъ просвѣтилъ душу. Плоть питается тѣломъ и кровію Христовою, дабы душа насытилась сущностію Бога своего» [3]). Кромѣ аналогіи этихъ таинствъ, совершаемыхъ надъ плотію, но производящихъ дѣйствіе на душу, Тертулліанъ, кажется, ставитъ ихъ въ томъ порядкѣ и послѣдовательности, какъ они совершались: крещеніе, муропомазаніе и евхаристія слѣдовали, непосредственно другъ за другомъ.

Кипріанъ упоминаетъ о муропомазаніи, когда высказываетъ свое мнѣніе относительно принятія еретиковъ и-что особенно важно—называетъ его, какъ и крещеніе, таинствомъ (sacramentum). «Тѣхъ—говоритъ онъ—кои крещены внѣ церкви и у еретиковъ и схизматиковъ (раскольниковъ) только осквернены обыкновенною водою, когда они приходятъ къ намъ и къ единой церкви, нужно крестить, потому что *возложенія рукъ* для нихъ недостаточно, чтобы получить св. Духа, если не примутъ и церковнаго крещенія. Ибо только тогда они могутъ вполнѣ освятиться и сдѣлаться чадами Божіими, *если возродятся тѣмъ и другимъ таинствомъ*, какъ написано: «кто

---

[1]) О крещ. гл. VII.
[2]) Тамъ же гл. VIII.
[3]) О воскр. плоти. Гл. VIII.

не родится водою и Духомъ, не можетъ войти въ царство Божіе [1]).

Какъ ни кратки и неполны свѣдѣнія, сообщаемыя Тертулліаномъ и Кипріаномъ относительно мѵропомазанія, они достаточно ясны, чтобы составить приблизительное понятіе о его существѣ и значеніи и о литургическомъ совершеніи его.

Мѵропомазаніе прежде всего состояло въ непосредственой связи съ крещеніемъ, согласно съ намѣреніемъ Спасителя и съ апостольскимъ воззрѣніемъ на отношеніе этихъ двухъ таинствъ. Воззрѣніе это живо было присуще сознанію Церкви и она защищала его противъ еретиковъ, которые, сообразно съ своими теоріями, преподавали мѵропомазаніе только совершеннымъ членамъ и слѣдовательно отдѣляли отъ крещенія, «Кто не родится водою и Духомъ, тотъ не можетъ войти въ царство небесное»—этотъ законъ церковь живо сознавала, защищала и практиковала, сообщая тотчасъ послѣ крещенія водою крещеніе Духомъ.

Но при всей непосредственной, органической связи крещенія и мѵропомазанія они не сливались и неотождествлялись въ сознаніи церкви, а сохраняли свою относительную самостоятельность какъ въ догматическомъ, такъ и нравственномъ отношеніи. Это—два акта, которые граничатъ одинъ съ другимъ, какъ граничитъ тѣло и душа въ человѣкѣ. Но эти пограничные акты производятъ различныя, существу каждаго соотвѣтствующія, дѣйствія: одно отчуждаетъ человѣка отъ ветхаго царства (отъ царства грѣха съ его виновникомъ) и даетъ возможность и право на вступленіе въ новое царство; другое—вводитъ его въ это царство, утверждаетъ въ его правахъ и

---

[1]) Epist. LXXII ad Steph.: tunc enim demum plene sanctificari, et esse filii Dei possunt, si sacramento utroque nascantur etc.

даетъ силы на служеніе въ новомъ царствѣ. Благодаря столь ясному и отчетливому сознанію различія таинственныхъ дѣйствій св. Духа, Церковь, соединяя ихъ вмѣстѣ, въ тоже время трактуетъ ихъ, какъ два самостоятельныя таинства, составляющія одинъ полный актъ возрожденія [1]).

Еретики, утратившіе церковное сознаніе относительно связи и различія двухъ таинствъ и сливали ихъ въ одно, трактуя мvропомазаніе какъ высшую степень крещенія, и въ тоже время отдѣляли, преподавая первое только совершеннымъ. Понятно, что церковь съ своей стороны должна была противопоставить практикѣ еретиковъ свою практику, которая бы, выражая связь двухъ таинствъ, выражала ихъ самостоятельность. И мы дѣйствительно находимъ теперь такую практику въ церкви. Насколько туманно было понятіе о таинствѣ мvропомазанія у еретиковъ и насколько шатка и неопредѣлена была основанная на немъ литургическая форма таинства, настолько ясна и тверда форма церковная, наглядно воплощающая сознаніе существа и значеніе мvропомазанія.

Чтобы нагляднѣе показать самостоятельность таинства мvропомазанія, Тертулліанъ сравниваетъ его съ ветхозавѣтнымъ помазаніемъ священниковъ и съ внутреннимъ таинственнымъ помазаніемъ Іисуса Христа.

Литургическая форма совершенія таинства мvропомазанія, созданная продолжительною практикою и теперь являющаяся общецерковною, представляетъ нѣкоторое развитіе, сра-

---

[1]) Слова Кипріана: «Si sacramento utroque nascantur», выражающія смыслъ словъ Спасителя: аще кто неродится водою и Духомъ и пр., выражаетъ въ тоже время самостоятельное значеніе крещенія и мvропомазанія не только внутреннее, но и внѣшнее; sacramentum, по древне-церковному словоупотребленію—не таинство только въ догматическомъ смыслѣ, но и литургическій обрядъ.

внительно съ апостольскою практикою, хотя въ сущности остается вѣрною послѣдней. Въ составъ муропомазанія входятъ: *помазаніе мѵромъ, знаменованіе крестнымъ знаменіемъ и возложеніе рукъ.* Каждому изъ этихъ актовъ приписывается, кажется, специфическое дѣйствіе.

Помазаніе елеемъ или мѵромъ было какъ бы посвященіемъ на служеніе Христу, таинственнымъ освященіемъ новаго, омытаго отъ грѣховъ человѣка, выдѣленіемъ его изъ обыкновенной среды на всецѣлое служеніе Богу: eaго ungitur—говоритъ Тертулліанъ—ut anima consecretur. Потому-то Тертулліанъ и ставитъ это помазаніе въ параллель съ ветхозавѣтнымъ помазаніемъ на священство. Помазаніе удержали и еретики. Веществомъ помазанія служилъ елей (oleum) т. е. растительное или оливковое масло. У еретиковъ употреблялся бальзамъ (βάλσαμος). Можетъ быть въ противодѣйствіе имъ возникъ въ позднѣйшей церковной практикѣ обычай—приготовлять мѵро изъ разныхъ веществъ.

Но одно посвященіе человѣка Богу и освященіе его существа могло остаться простою потенціею, не имѣло бы реальнаго значенія, если бы человѣкъ былъ предоставленъ соб-

---

[1]) Выраженіе Иринея о еретикахъ маркозіанахъ: μυρίζουσι δε καὶ αὐτοι τῷ βαλσαμῷ, показываетъ, что помазаніе послѣ крещенія (unctio у Тертулліана) отличалось отъ помазанія предъ коещеніемъ и называлось муропомазаніемъ. Весьма вѣроятно, что было различіе и въ самомъ веществѣ (елеѣ), хотя Тертулліанъ вещество муропомазанія называетъ просто елеемъ (oleum). Если же допустить что различія до сихъ поръ не было, то оно должно было теперь явиться въ православной церкви, въ противодѣйствіе еретикамъ; мѵро должно было явиться элементомъ, выражающимъ индивидуальность таинства—рожденія Духомъ. И дѣйствительно въ Апостольскихъ Постановленіяхъ елей и мѵро различаются уже.

ственнымъ силамъ, самому себѣ исключительно; для того, чтобы быть дѣйствительно достойнымъ высокаго званія, на которое онъ посвященъ, ему нужны сверхъестественныя, благодатныя силы. Эти силы и подаются ему посредствомъ *крестнаго знаменія:* caro signatur, ut et anima muniatur. Quum perfectissimo custode apposito Christi videlicet signaculo (τὴν σφραγεδα του κυριου) juvenem communisset, разсказываетъ Климентъ Алекс. [1]). Подъ signaculum разумѣется, нужно полагать, какъ крестообразное помазаніе, такъ и крестное знаменіе· Крестное знаменіе такимъ образомъ имѣетъ здѣсь особенное значеніе. Оно служитъ печатію, утверждающею помазуемаго въ богодарованныхъ правахъ и предохраняющею отъ грѣха, а также источникомъ новыхъ силъ. Что такое значеніе приписывается крестному знаменію, это очень понятно. Крестъ, на которомъ принесена всеудовлетворяющая жертва, для сознанія церкви есть источникъ божественной жизни и благодатныхъ силъ, а потому естественно, что знаменіе крестное является средствомъ сообщенія этихъ силъ.

А такъ какъ, наконецъ, божественная сила не дѣйствуетъ помимо свободы человѣка, то и посвященіе, и благодатные дары остались бы безъ употребленія, если бы человѣкъ не въ состояніи былъ сознавать своего новаго званія и присутствія благодатныхъ силъ и свободно пользоваться ими. Нуженъ свѣтъ для души, который бы озарилъ и просвѣтилъ ея существо, и этотъ свѣтъ подается чрезъ *возложеніе рукъ:* caro manus impositione adumbratur, ut et anima spiritu illuminetur». Руковозложеніе по природѣ своей какъ нельзя больше способно выразить этотъ именно просвѣтительный актъ благодатнаго дѣйствія. Въ то время, какъ два первые акта, помазаніе

---

1) У Евс. Hist. eccl. III, 23.

и крестное знаменіе, совершаются и производятъ свое дѣйствіе чисто объективно, помимо личнаго сознанія и воли совершающаго и пріемлющаго таинство; въ рукоположеніи личное сознаніе и воля непосредственно соприкасаются, входятъ въ живое взаимодѣйствіе, и свѣтъ благодатный, подобно электрическому току, посредствомъ руки передаэтся пріемлющему крещеніе. Можетъ быть этимъ и объясняется то обстоятельство, что руковозложеніе составляло единственную форму таинства въ апостольской практикѣ и имѣло широкое примѣненіе въ послѣдней. *Одна* ли или *обѣ* руки возлагались, съ точностію трудно рѣшить. Такъ какъ Тертулліанъ христіанское руковозложеніе при муропомазаніи ставитъ въ связь съ благословеніемъ Манассіи и Ефрема Іаковомъ, при которомъ послѣдній возложилъ и премѣнилъ руцѣ, слѣдовательно употребилъ крестообразное возложеніе обѣихъ рукъ, то слѣдовало бы предположить, что подобное же возложеніе рукъ употреблялось и при муропомазаніи, тѣмъ больше, что въ апостольской практикѣ употреблялось при сообщеніи даровъ св. Духа ἐπίθεσις χειρῶν. Но Тертулліанъ и Кипріанъ какъ будто говорятъ о возложеніи одной руки. Caro manus impositione adumbratur [1]).

Такимъ образомъ крещеніе Духомъ Святымъ или помазаніе отъ Святаго, которое сообщалось въ апостольское время чрезъ возложеніе рукъ, теперь символизировалось и преподавалось въ болѣе конкретныхъ формахъ, выражавшихъ болѣе наглядно одно въ сущности освящающее, утверждающее въ богодарованныхъ правахъ, укрѣпляющее и просвѣщающее дѣйствіе божественной благодати. Такое различіе формы разсма-

---

[1]) Ср. Кипр. въ вышеприведенномъ мѣстѣ: parum sit eis (еретикамъ) manum imponere ad accipiendum Spiritum S.

триваемаго таинства стоитъ, очевидно, въ связи съ развитіемъ догматической идеи, лежащей въ его основѣ и является логически послѣдовательнымъ. Если сравнить православный литургическій образъ этого таинства съ еретическимъ, то простота, ясность и цѣлесообразность формъ перваго даетъ ему неоспоримое преимущество надъ послѣднимъ, дѣлаетъ честь православной церкви и носитъ явную печать руководства Духа Божія.

Совершителемъ мvропомазанія, какъ и крещенія, судя по извѣстію Тертулліана былъ *епископъ*, хотя право совершенія мvропомазанія принадлежало и пресвитерамъ, по крайней мѣрѣ столько же, сколько и право совершенія крещенія, т. е. право не безусловное, а получаемое отъ епископа. И вообще въ это время незамѣтно какого нибудь особеннаго ограниченія на этотъ счетъ относительно пресвитеровъ. Впрочемъ, такъ какъ мvропомазаніе составляло какъ бы утвержденіе завѣта крещенія, такъ сказать совершительный актъ, то епископы, особенно римскіе, трактовавшіе это таинство съ точки зрѣнія римскаго права, въ отдѣльныхъ случаяхъ въ видахъ контроля, совершали конфирмацію сами, особенно во время гоненій. Благодаря этимъ-то случаямъ, совершеніе его со временемъ и канонически усвоено въ римской церкви исключительно епископу. Православная Церковь не приняла этого правила, предоставляя пресвитерамъ совершеніе всѣхъ таинствъ, за исключеніемъ рукоположенія, присвоивъ впрочемъ епископу освященіе мvра для таинства мvропомазанія.

Покаяніе въ третьемъ вѣкѣ, какъ и крещеніе, представляетъ широко ризвитой и формально образованный церковно-общественный институтъ. Уже въ вѣкъ апостольскихъ мужей,

какъ видѣли мы изъ писанія Ерма, покаяніе считалось средствомъ къ возвращенію одежды дѣвъ или даровъ Духа Св., которыхъ лишается человѣкъ чрезъ грѣхъ, и къ примиренію и возсоединенію съ церковію, и что кающіеся трактуются уже какъ особый классъ, и символизируются подъ образомъ камней, лежащихъ около башни (т. е. церкви), пока снова будутъ приняты въ зданіе. Какъ практиковалось покаяніе въ послѣдующее время до третьяго вѣка — мы не имѣемъ на этотъ счетъ никакихъ свѣдѣній. Ни Іустинъ, ни Иринеи ничего не говорятъ намъ объ этомъ. Но это вовсе не значитъ, чтобы покаяніе, начало котораго положено еще въ апостольское время и примѣненіе котораго замѣчается въ эпоху мужей апостольскихъ, не было въ церковномъ употребленіи во время Іустина и Иринея. Напротивъ, широкое развитіе и образованіе дисциплины покаянія въ третьемъ вѣкѣ необходимо предполагаетъ практическую подготовку его во второмъ вѣкѣ.

Общественное покаяніе и теперь, какъ и въ апостольское время, стоитъ въ непосредственной связи съ отлученіемъ отъ общества, которое совершалось публично при богослуженіи. Описывая занятія христіанъ, Тертулліанъ говоритъ между прочимъ: тутъ то (т. е. въ собраніи послѣ чтенія писаній и проповѣди) произносятся приговоры именемъ Божіимъ. Будучи увѣрены, что пребываемъ всегда въ присутствіи Его, мы совершаемъ какъ бы судъ божественный и горе тому будетъ даже на послѣднемъ страшномъ судѣ, кто заслужитъ быть отлученнымъ отъ общихъ молитвъ, отъ нашихъ собраній и отъ всякаго священнаго съ нами общенія [1]). Это отлученіе, очевидно, тоже самое, которое апостолъ Павелъ разумѣлъ подъ выраженіемъ «маранъ-афа»: тяжко провинившійся предъ об-

---

[1]) См. выше.

ществомъ членъ исключался изъ его среды и судъ надъ нимъ предоставлялся Богу. Но это исключеніе не было безусловно безвозвратное, желавшій могъ снова возвратиться въ общество подъ извѣстными условіями, совокупность которыхъ составляла общественное покаяніе.

Тертулліанъ признаетъ общественное покаяніе, повидимому, *неповторяемымъ*, какъ и крещеніе, и если допускаетъ покаяніе послѣ крещенія, то только *одно* и притомъ, какъ уступку и снисхожденіе къ слабости человѣческой, примыкая въ этомъ случаѣ къ мнѣнію Ерма. Предостерегая отъ злоупотребленія божественною благодатію, онъ пишетъ: «Богъ предвидѣлъ всѣ его (діавола) пагубныя хитрости, но закрытіи дверей крещенія отверзъ павшему грѣшнику двери второго покаянія, въ которыя можно войти, но повидимому не болѣе какъ *одинъ только разъ*, потому именно, что это есть уже *второе покаяніе* [1]). Чѣмъ необходимѣе сіе второе покаяніе, тѣмъ очевиднѣе должны быть доказательства онаго. Тутъ недовольно того, чтобы, какъ при крещеніи, раскаяніе было только добросовѣстное: надобно еще, чтобъ оно засвидѣтельствовано было извѣстнымъ внѣшнимъ обрядомъ (actus). Обрядъ этотъ называется у насъ обыкновенно исповѣдію (exomologesis=εξομολογησις), посредствомъ которой мы исповѣдуемъ предъ Богомъ грѣхи наши не потому, чтобы онъ не зналъ ихъ, а потому, что исповѣданіе это есть начало исправленія и удовлетворенія за грѣхи. Оно требуетъ, чтобы грѣшникъ питалъ и укрѣплялъ душу свою молитвою, постомъ, воздыханіями и слезами, чтобы день и ночь вопіялъ къ Богу своему, чтобы преклонялъ колѣна предъ священниками, повергался ницъ предъ престоломъ Божіимъ и просилъ братій своихъ мо-

---

[1]) О покаяніи гл. VII.

литься за него. Есть однакожъ люди, которымъ противна исповѣдь предъ народомъ». Указавъ причины, по которымъ люди боятся публичной исповѣди, и показавъ ихъ незначительность въ сравненіи съ важностью покаянія, Тертулліанъ заключаетъ: «итакъ, зная, что Господь послѣ крещенія даровалъ тебѣ въ покаяніи или исповѣди, еще средство избавиться отъ ада, зачѣмъ отчаяваешься ты въ своемъ спасеніи [1]). Актъ исповѣди (εξομολογησις), по свойственному древней церкви словоупотребленію и по объясненію самимъ Тертулліаномъ, заключаетъ въ себѣ совокупность дѣйствій, относящихся къ покаянію, которыя и указываетъ Тертулліанъ.

Общественнаго покаянія никто не лишался (какъ видно особенно изъ главы 5), но оно дозволяется только однажды. И это согласно вообще съ воззрѣніемъ древней церкви, которая защищала оба эти положенія. Но въ сочиненіи своемъ de pudicitia Тертулліанъ отступаетъ отъ этихъ началъ, отказывая въ покаяніи прелюбодѣямъ и блудникамъ [2]).

Кипріанъ защищаетъ вышеуказанныя положенія противъ Новаціанъ, которые хотя не отказывали падшимъ въ божественной милости, не хотѣли однако допускать ихъ ко второму покаянію и къ возсоединенію съ церковію. Кипріанъ запрещаетъ общеніе съ падшими, если они не раскаяваются, но считаетъ жестокостью лишать покаянія тѣхъ, которые искренно раскаяваются и ищутъ примиренія съ Богомъ и съ церковію. Безъ церковнаго же покаянія запрещаетъ принимать въ церковь даже по повелѣнію мучениковъ [3]).

---

1) ibid гл. VIII.
2) De pudicitia гл. II и III.
3) О падшихъ и о благѣ терпѣнія, и Epp. X. XIII. XXV. XLVIII. LIV и др.

Церковное покаяніе въ одинаковой силѣ было какъ въ африканской и латинской церквахъ, такъ и въ восточной. Климентъ александрійскій, цитуя цѣлое мѣсто изъ книги Ерма, относящееся къ покаянію, говоритъ, что послѣ крещенія дано еще *одно* покаяніе и что частое покаяніе не есть покаяніе [1]). Оригенъ также говоритъ, что о нравственности христіанъ заботятся предстоятели, что тѣ, которые совершили преступленіе, исключаются изъ церкви и что *однажды* только допускается покаяніе [2]).

Такъ какъ общественное покаяніе относилось лишь къ тѣмъ, которые отлучены были отъ церковнаго общенія, то оно и имѣло мѣсто только при *явныхъ преступленіяхъ* противъ религіи и Церкви и имѣло цѣлію примиреніе съ оскорбленнымъ обществомъ и снятіе наложеннаго церковію наказанія. Кипріанъ прямо и неоднократно говоритъ, что церковь судитъ и послѣ покаянія прощаетъ только явно учиненныя противъ нея преступленія, отпущеніе же тайныхъ грѣховъ предоставляетъ Богу. «Мы, говоритъ онъ, насколько намъ позволено видѣть и судить, видимъ лицо каждаго; изслѣдовать же сердце и проникать въ мысли не можемъ. О сихъ судитъ тотъ, кто испытуетъ тайныя и провидитъ будущее, и кто имѣетъ судить сокровенныя сердца [3]). У насъ считается необходимымъ, чтобы чрезъ нѣсколько лѣтъ епископы и предстоятели собирались вмѣстѣ для совѣщанія и распоряженія относительно того, что ввѣрено нашему попеченію; если что есть особенно важное, передается на рѣшеніе общему собору, падшимъ же братьямъ и послѣ крещенія діаволомъ уязвленнымъ испрашивается вра-

---

[1]) Strom. lib. II, c. 13.
[2]) Contr. Cels.
[3]) Ep. LV.

чество посредствомъ покаянія: не потому будто-бы отъ насъ происходило прощеніе грѣховъ, но чтобы чрезъ насъ они возвратились къ сознанію своихъ грѣховъ и принуждены были полнѣе удовлетворить Господа [1]). Наконецъ, описавши процессъ покаянія пресвитера Максима и другихъ, подвергшихся покаянію вмѣстѣ съ нимъ, говоритъ: почему мы хотѣли, чтобы пресвитеръ Максимъ созналъ свое положеніе. Прочихъ съ великимъ одобрѣніемъ народа мы приняли. Все же остальное предоставили Богу всемогущему, во власти коего все содержится [2]).

Этимъ воззрѣніемъ на покаяніе объясняются названія: poenitentiæ disciplina, orandi disciplina, patientiæ disciplina, deifica disciplina и другія подобныя выраженія, часто встрѣчающіяся у Тертулліана и Кипріана. Равнымъ образомъ и выраженія satisfactio и satisfacere употребляются въ томъ же смыслѣ и означаютъ тѣ требованія, какія долженъ исполнить кающійся, чтобы удовлетворить Церковь и возвратить ея расположеніе, на что указываетъ и выраженіе: pacem dare. Наконецъ, названіе: poenitentia canonica, сдѣлавшееся наиболѣе употребительнымъ къ концу третьяго и особенно въ четвертомъ вѣкѣ, формально выражаетъ совокупность тѣхъ подвиговъ покаянія, которые требовались постановленіями епископовъ и соборовъ помѣстныхъ.

Общественному покаянію, какъ мы уже видѣли, подвергались *падшіе* (lapsi). Подъ падшими разумѣлись прежде всего перешедшіе изъ христіанства обратно въ язычество, а потомъ еретики и тяжкіе грѣшники. Отъ падшихъ справедливо

---

[1]) Ep. LXXV.
[2]) Ep. XLVI.

отличаютъ отступниковъ (apostata), которые добровольно переходили въ язычество и часто всю жизнь отказывались отъ общенія съ церковію, тогда какъ падшіе отрекались отъ вѣры скорѣе по слабости человѣческой, изъ страха преслѣдованій, чѣмъ намѣренно и добровольно [1]). Поэтому, отпаденіе послѣднихъ трактовалось древнею церковію частію какъ delictum carnis, а главнымъ образомъ какъ искушеніе сатаны [2]). Въ силу этого способность и готовность къ покаянію являются необходимымъ предположеніемъ.

Впрочемъ между падшими дѣлалось различіе, которымъ опредѣлялась различная степень виновности. Въ разсматриваемое время мы встрѣчаемъ *три главныхъ класса* падшихъ. *Первый* классъ составляли такъ называемые libillatici, т. е. такіе христіане, которые во время гоненій покупали у языческихъ властей письменное обезпеченіе своей безопасности, въ которомъ или свидѣтельствовалось, что они вовсе не христіане (хотя они тайно и оставались ими), или предписывалось освободить ихъ отъ принесенія жертвы языческому божеству. О падшихъ съ этимъ именемъ трактуетъ Кипріанъ. Онъ считаетъ ихъ сравнительно менѣе виновными и настоятельно совѣтуетъ принимать ихъ снова, прибавляя, что былъ бы большой ущербъ для семейныхъ отношеній, если бы не допускать къ церковному покаянію этого рода падшихъ з). *Второй*

---

[1]) Августи, Denkwürd. B. XI. S. 63 и Бинг. Orig. T. VII, p. 282.

[2]) Это видно изъ писаній Тертулліана и Кипріана, особенно изъ молитвы Апостольскихъ Постановленій за кающихся.

з) Ер. LII. Коль скоро есть большое различіе между тѣми, которые принесли жертву (qui sacrificaverunt), то какое немилосердіе и неумѣстная строгость купившихъ обезпеченіе (libellaticos) сравнивать съ тѣми, которые принесли жертву.

классъ составляли sacrificati, т. е. христіане, принесшіе жертву идоламъ. Къ этимъ падшимъ церковь относилась гораздо строже, чѣмъ къ первымъ, хотя безъ сомнѣнія и по отношенію къ нимъ принимала во вниманіе — добровольно ли это дѣлалось, или по принужденію или въ слѣдствіе соблазна, и сообразно съ этимъ смягчала строгость церковнаго покаянія [1]). Отъ принесшихъ жертву отличаются иногда thurificati (курившіе предъ идолами ѳиміамъ,—что составляло низшую степень идолослуженія), но въ отношеніи къ нимъ въ дисциплинѣ покаянія не допускалось различія. *Третій* классъ падшихъ составили traditores — предатели, появившіеся послѣ Кипріана въ Діоклитіаново гоненіе. Этимъ именемъ назывались христіане, выдававшіе язычникамъ имена христіанъ, священныя книги и указывавшіе мѣсто, гдѣ хранилось церковное имущество [2]). Они считались самыми тяжкими преступниками, какъ по причинѣ большей общности этого преступленія, такъ

---

[1]) Кипр. Ер. LV. ер. LXVII. и о падшихъ. Избр. соч. Кипр. стр. 225—229.

[2]) Августинъ бл., сообщая о появленіи этого преступленія по смерти Кипріана, называетъ его traditio codicum, откуда и производитъ названіе traditores (de baptismo contr. Donatist lib. VII. c. 2.) Августи, вопреки Мосгейму, справедливо не хочетъ разумѣть подъ codices одни священныя книги, но разумѣетъ и книги церковныя (богослужебныя книги, мученическіе акты и метрическія записи), а также и священные сосуды (vasa sacra), ссылаясь на арелатскій соборъ (313 г.), который въ сап. 13 говоря о предателяхъ, рядомъ съ священными книгами упоминаетъ vasa Domini и nomina fratrum suorum. Подъ nomina fratrum Августи разумѣетъ διπτυχα ζόντων— поименные списки христіанъ или метрическія записи. Denkwürd. B. XI. S. 66—7.

по причинѣ большой опасности, происходившей отъ него для церкви и ея членовъ.

Къ падшимъ причислялись также *убійцы* (homicidæ) и *прелюбодѣи* (moechi) частію на основаніи Св. Писанія, частію на основаніи того представленія, что этими тремя грѣхами нарушаются разомъ обязанности къ Богу, ближнему и самому себѣ. Блудъ и прелюбодѣяніе въ Свящ. Писаніи ветхаго и новаго завѣта трактуются какъ участіе въ идолослуженіи [1]).

Монтанисты слишкомъ строго относились къ delicta carnis и виновнымъ въ нихъ отказывали въ покаяніи или по крайней мѣрѣ въ принятіи ихъ обратно въ общество. Тертулліанъ старается оправдать эту строгость многими причинами [2]). Даже бракъ христіанъ съ невѣрными трактуетъ онъ какъ блудодѣяніе (stuprum) [3]). Но православная церковь, хотя смотрѣла на этого рода преступленія, какъ на отпаденіе отъ вѣры не лишала однако преступниковъ окончательно и безусловно церковнаго покаянія; и хотя бы они не совершили его своевременно, — по крайней мѣрѣ при концѣ жизни она давала имъ разрѣшеніе отъ грѣховъ, если они испрашивали его [4]).

Всѣ указанные нами преступники противъ вѣры и церкви подвергались болѣе или менѣе продолжительному церковному покаянію, смотря по обстоятельствамъ, смягчавшимъ или

---

[1]) Дѣян. XV, 29. 1 Кор. VI, 9.

[2]) De pudic. c. IV.

[3]) Къ женѣ кн. II, гл. 3.

[4]) Кипр. ер. LII. и Діонис. у Евсев. lib. IV, c. XLIV: morituris, si suplices petant, venia indulgeatur. Спб. кареаг. III. с. 35.

усиливавшимъ ихъ вину. Относительно различныхъ степеней, какія долженъ былъ проходить кающійся и соотвѣтственной классификаціи кающихся у Тертулліана и Кипріана, главныхъ писателей о церковномъ покаяніи, еще не встрѣчаемъ прямыхъ свидѣтельствъ. Изъ этого хотя и нельзя заключать (какъ дѣлаетъ Августи), что въ ихъ время дѣленіе на различные классы кающихся еще не существовало вовсе [1]), можно однако думать, что степени или классификація кающихся не были строго опредѣлены, такъ какъ число отпадшихъ тогда еще было не слишкомъ велико, по крайней мѣрѣ не такъ велико, какъ въ послѣдующія гоненія, особенно въ Діоклитіаново гоненіе.

Ясно и опредѣленно указываются и объясняются различные степени или классы кающихся впервые у Григорія чудотворца, въ его epistola canonica [2]).

---

[1]) Denkwürd. B. XI, S. 67. Бона, сказавши, что у Тертулліана, Кипріана и др. писателей до 250 г. по Р. Хр. нѣтъ указанія на раздѣленіе кающихся на классы или степени, замѣчаетъ, что это было тогда или предоставлено благоразумію епископовъ или же произошло послѣ ереси Навата, находя послѣднее болѣе вѣроятнымъ. Ср. Бинг. Orig. T. VIII, p. 100.

[2]) Нѣкоторые ученые (напр. Marinus и Dodwell) считаютъ это посланіе неподлиннымъ или поврежденнымъ позднѣйшими вставками. Но, основанія, приводимыя ими въ пользу этого, по замѣчанію Августи, при безпристрастной критикѣ, не могутъ быть признаны вполнѣ достаточными. Въ частности послѣднее (XI) правило Morinus, Du Pin, Tillemont, Rössler считаютъ позднѣйшею прибавкою. Послѣдній замѣчаетъ, что это и не правило вовсе, а объясненіе степеней или словъ, которыми означались степени церковнаго покаянія, и что это скорѣе

Въ этомъ каноническомъ посланіи указываются *четыре степени* кающихся.

Первую степень составляло публичное сокрушеніе и плачъ о своихъ грѣхахъ, отчего кающіеся на этой степени назывались *плачущими* (προσκλαοντες, flentes). Они должны были стоять въ открытомъ мѣстѣ, внѣ притвора, не смотря ни на какую погоду, и умолять вѣрныхъ молиться за нихъ [1]). Они называются поэтому иногда безпокровными (hiemantes). Уже Тертулліанъ и Кипріанъ требуютъ, чтобы падшіе стояли предъ храмомъ, преклоняли колѣна, и припадая къ ногамъ священниковъ и вѣрующихъ просили ихъ за нихъ молиться [2]). Очень

замѣчаніе древняго схоліаста. Но если даже допустить, что Григорій не есть авторъ этого посланія и что послѣдній канонъ въ которомъ объясняются степени покаянія, приложенъ къ этому посланію позднѣйшею рукою, во всякомъ случаѣ несомнѣнно, что въ началѣ IV в. эта классификація кающихся была уже общепринята и предполагается какъ дѣло извѣстное. (Соб. Анкир. 314 г. пр. 4—6. 9. Соб. Ник. 325 г. пр. 11—14. Посл. Василія В. къ Амфилохію с. 23, гдѣ указаны 4 степ.). Притомъ, уже литургія Ап. Постановленій предполагаетъ эти степени. Въ виду этого не представляетъ большой важности вопросъ: въ концѣ ли III вѣка или въ началѣ IV эти степени опредѣлены канонически. Апостольскія постановленія, въ связи съ церковными обстоятельствами, заставляютъ признать за несомнѣнное, что эти степени практиковались церковію уже въ III вѣкѣ. Августи, Denkwüd. S. 70—71.

[1]) Ἔξω τῆς πυλης τοῦ εὐκτηρίου. ενθα εστῶτα τον ἁμαρτάνοντα χρὴ των εισιόντων δεῖσθαι πιστῶν, ὑπὲρ αὐτον αὔχεσθαι.

[2]) Тертул. de poenit c. IX. de pudic. c. XIII и особ. с. IV, гдѣ прямо говорится, что виновные въ противоестественныхъ грѣхахъ не только удаляются отъ дверей церковныхъ,

вѣроятно поэтому, что уже въ ихъ время эта первая степень покаянія de facto существовала, хотя и не была строго опредѣлена канонически. Единогласныя свидѣтельства о существованіи этой степени въ началѣ четвертаго вѣка вполнѣ подтверждтютъ это предположеніе [1]). Степень эта была приготовительною степенью и такъ сказать введеніемъ къ собственно церковному покаянію.

Вторая степень покаянія состояла въ слушаніи (ακροασις), въ притворѣ храма вмѣстѣ съ оглашенными, Свящ. Писанія и поученія, почему кающіеся этой степени назывались *слушающими* (audientes, ακροωμενοι) 2). По свидѣтельству Василія В. слушаніе продолжалось три года 3), равно какъ соборъ никейскій назначаетъ трехгодичный срокъ для истинно кающихся, по истеченіи котораго они допускались къ участію въ общественной молитвѣ, которой не удостоивались еще. Этотъ классъ кающихся находился въ одинаковыхъ условіяхъ съ первымъ классомъ оглашенныхъ, съ которымъ и носилъ общее

но и изъ подъ церковной кровли: non modo limine, verum omni ecclesiæ tecto submovemus. Кипріанъ говоритъ: чѣмъ болѣе согрѣшили мы, тѣмъ горестнѣе плакать должны...; покаяніе да не бываетъ менѣе согрѣшенія... Молиться слѣдуетъ прилежнѣе и просить, день въ плачѣ препровождать, нощи въ бдѣніяхъ и слезахъ; время все употреблять на слезныя рыданія; поверженными на землѣ лежать, въ пеплѣ и вретищѣ валяться; по погубленіи одѣянія Христова никакія здѣсь уже нѣхотѣть одежды. О падшихъ. Избр. сочин. стр. 262.

[1]) Bac. B. пр. 22. Амвр, ad. virg. laps c. 8. Евс. h. e. V. 28.

[2]) Ἡ ἀκρόασις ενδοθι τῆς πύλης ἐν τῷ νάρθηκι, ἔνθα ἑστάναι χρὴ τὸν ημαρτηκοτα, ἕως των κατηχουμενων, καί ἐντεῦδεν ἐξέργεσθαι. Ἀκούων γαρ, φησὶ, τῶν γραφῶν καὶ τῆς διδάσκαλίας, ἐκβαλλέσθω, και μη ἀξιουσθω προσευχης.

[3]) Пр. 75.

наименованіе. Тѣ и другіе должны были стоять въ притворѣ (νάρθηξ) и слушать чтенія изъ Свящ. Писанія и поученія, пока закрывались двери храма. По предположенію Августи, оглашенные имѣли предъ этого класса кающимися то преимущество, что на нихъ возлагаемы были руки, прежде чѣмъ они высылались, тогда какъ кающіеся этого не удостоивались. Вопреки Баумгартену и Бейеру онъ утверждаетъ, что надъ этими кающимися руковозложеніе не совершалось [1]).

Третья степень (называемая ὑποπτωσις) состояла въ томъ, что кающіеся могли присутствовать при молитвѣ вѣрныхъ и стоять во время ея на колѣняхъ, отчего и назывались *припадающими* (ὑποπίπτοντες или γονυκλίνοντες, genuflectentes). Этотъ классъ кающихся соотвѣтствовалъ второму классу оглашенныхъ, которые назывались этимъ же именемъ. Но между ними дѣлалось различіе, состоявшее по мнѣнію Августи въ томъ, что кающіеся высылались изъ храма послѣ оглашенныхъ, а главное, что для кающихся полагался срокъ болѣе продолжительный, чѣмъ для оглашенныхъ [2]).

Четвертую степень (называемую συστασις, consistentia или просто statio) составляло стояніе съ вѣрными [3]) (отчего кающіеся назывались συνιστάμενοι) и участіе въ молитвѣ вѣрныхъ (εὐχὴ τῶν πιστῶν), въ чемъ заключалось преимущество кающихся этого класса надъ оглашенными. Тогда какъ послѣдніе передъ началомъ этой молитвы высылались, первые оставались, хотя еще не имѣли права участвовать въ пріоб-

---

1) Denkwürd. B. XI. S. 73.

2) Августи ссылается на 19 пр. Соб. Лаод., 11 пр. Ник. и 21 Анкир. соб.

3) ἵνα συνίστανται τοῖς πίστοις, καὶ μὴ ἐξέρχεται μετὰ τῶν κατηχουμένων.

щеніи евхаристіи до истеченія двухгодичнаго срока [1]). Оставались ли кающіеся этой степени при самомъ совершеніи евхаристіи или же по окончаніи молитвы были удаляемы—неизвѣстно. Впрочемъ, причина, по которой удаляемы были оглашенные, не могла имѣть мѣста въ отношеніи кающихся: первые еще не должны были быть посвящены во всѣ таинства, тогда какъ кающіеся посвящены въ нихъ раньше и теперь удаляемы были лишь въ наказаніе. Поэтому очень вѣроятно, что они присутствовали и при совершеніи евхаристіи. Если же допустить, что они удаляемы были по окончаніи молитвы, то нужно признать вѣроятнымъ мнѣніе Беллярмина [2]) и Каве [3]), признающихъ пятую степень покаянія. Впрочемъ, если кающіеся этой степени и могли присутствовать при самомъ совершеніи евхаристіи, то до разрѣшенія въ страстную недѣлю къ участію въ пріобщеніи вѣроятно не допускались. Какъ бы то ни было, несомнѣнно, что кающіеся проходили четыре указанныхъ степени до разрѣшенія и принятія ихъ обратно въ церковь.

Требованія, какія должны были выполнить кающіеся, чтобы получить разрѣшеніе отъ грѣховъ и примиреніе съ церковію, были слѣдующія.

Кающемуся вмѣнялась въ обязанность *скорбь* не только внутренняя, но главнымъ образомъ выражавшаяся открытымъ общественнымъ исповѣданіемъ и осужденіемъ грѣховъ. Это исповѣданіе и самоосужденіе они должны были произносить не одинъ разъ предъ епископомъ и духовенствомъ, у котораго они испрашивали допущенія къ покаянію, но долгое время и предъ цѣлымъ обществомъ съ плачемъ и воплями. Во все

---

[1]) Соб. Ник. пр. 11. Соб. Анкир. пр. 4.
[2]) De poenit. lib. I. c. 22.
[3]) Primit. Christ. lib. I. c. 8.

время, пока они находились на первой степени, они должны были повторять свои мольбы и упрашивать вѣрныхъ молиться за нихъ и ходатайствовать предъ церковною властію о допущеніи ихъ къ покаянію. У Кипріана часто встрѣчаются и увѣщанія и образцы такого рода «слезнаго покаянія» 1); слезы, вздохи и вопли упоминаются почти во всѣхъ соборныхъ правилахъ, касающихся покаянія.

Скорбь кающихся этимъ не ограничивалась; она должна была отражаться на ихъ *внѣшнемъ видѣ*, на *образѣ жизни*, даже на *одеждѣ*. Когда Тертулліанъ и Кипріанъ требуютъ покаянія во вретищѣ и пеплѣ, то эти ветхозавѣтныя требованія, по вѣрному замѣчанію Августи, нужно принимать не только въ метафорическомъ или аллегорическомъ смыслѣ, но въ буквальномъ. «Сотворите совершенное покаяніе, говоритъ Кипріанъ падшимъ,—печалію и стенаніями докажите свою скорбь... Молиться подобаетъ прилежнѣе и просить, день въ плачѣ препровождать, нощи въ бдѣніяхъ и слезахъ, время все употреблять на слезныя рыданія; поверженными на землѣ лежать; въ пеплѣ и вретищѣ валятися; по погубленіи одѣянія Христова не хотѣть уже никакой одежды, послѣ пищи діавольской лучше желать поста, къ праведнымъ дѣламъ прилежать, коими грѣхи очищаются, часто подавать милостыни, коими души отъ смерти избавляются» 2).

---

1) О падшихъ и epist. XLVI. Характерно рисуетъ это состояніе падшихъ Оригенъ. «Si quis lapsus, conscius sit sibi, procedat in medium et ipsi sui accusator existat; dicat alii cuilibet, longe fac te a me, neque accedas ad me, duia immundus sum. Hom II. in Ps. 37.

2) О падшихъ. Тертулліанъ, говоря, чего требуетъ исповѣдь (exomologesis) употребляетъ выраженія, которыя какъ будто

По мнѣнію нѣкоторыхъ католическихъ ученыхъ, главу посыпали пепломъ кающіеся только во время поста Четыредесятницы или даже въ первый день его, отъ чего день этотъ получилъ названіе dies cinerum. Но Бингамъ доказываетъ, что строгость покаянія одинакова была во всякое врэмя. Съ нимъ соглашается и Августи, хотя признаетъ, что въ постъ Четыредесятницы, въ концѣ коего обыкновенно слѣдовало разрѣшеніе, подвиги покаянія соблюдались самымъ строжайшимъ образомъ, и что отъ этого первый день (какъ caput jejunii) и получилъ главнымъ образомъ названіе dies cinerum [1])

Предписывавшійся и практиковавшійся въ ветхомъ завѣтѣ обычай—*бритье головы и бороды*, какъ знакъ скорби, тоже вѣроятно находилъ примѣненіе въ дисциплинѣ покаянія уже въ это время. По крайней мѣрѣ въ западной церкви въ четвертомъ вѣкѣ обычай этотъ предписывался канонически [2]). На примѣненіе его указываетъ, между прочимъ, то обстоятельство, что стриженіе волосъ западнымъ духовенствомъ долгое время встрѣчало сопротивленіе, не только потому, что оно противорѣчило древнимъ церковнымъ постановленіямъ, по которымъ священникъ долженъ носить длинные волосы и бороду [3]) но и потому, что оно есть символъ рабства и покаянія,

Запрещеніе женщинамъ кающимся *распускать волосы* и предписаніе *носить покрывало* (velamina pœnitentiæ, какъ его называетъ Оптатъ Милевитскій); запрещеніе *мыться въ банѣ, мазать масломъ голову, участвовать на обѣдахъ* и дозволять другія

повторяетъ за нимъ Кипріанъ: de ipso quoque habitu atque victu mandat, sacco et cineri incubare, corpus sordibus obscurare, animum moeroribus dejicere etc. De poenit. c. VIII.

1) Denkwürd. B. XI. S. 81.

2) Conc. Toletan. III. c. 12 Амвр. ad virg. laps. c. VIII.

3) Пост. Апост. кн. I, гл. 3. Епиф. haeres. LXXX.

подобныя невинныя удовольствія, на которое указываютъ памятники послѣдующаго времени [1]), также едвали не практиковалось уже въ третьемъ вѣкѣ. Тоже самое нужно сказать относительно запрещенія кающимся *супружескаго соитія*, запрещенія, которое имѣло цѣлію умерщвленіе плотской похоти, а еще больше относительно запрещенія *вступать въ бракъ* [2]).

Кромѣ этихъ подвиговъ такъ сказать отрицательнаго свойства, отъ кающихся требовались подвиги положительные. Кающіеся должны были *присутствовать при каждомъ богослуженіи* и *стоять на колѣняхъ* или передъ храмомъ, или въ храмѣ. Свои грѣхи они должны были заглаждать *дѣлами любви* и *благотворительности*, подавать обильныя милостыни [3]). Впослѣдствіи отъ нихъ требовалось еще, чтобы они исполняли обязанности лицъ, которыя назывались parabolani и занимались попеченіями о больныхъ, равно какъ погребеніемъ умершихъ [4]).

Всѣ эти или подобные подвиги, безъ сомнѣнія, и разумѣются у Тертулліана подъ актомъ εξομολογησις, который составляли не слова только, но и дѣла. Впрочемъ названіе это прежде всего относится, конечно, къ устному исповѣданію грѣховъ, которое сопровождалось указанными дѣйствіями.

Вопросъ о *принятіи* кающихся былъ живымъ вопросомъ разсматриваемаго времени, возбуждавшимъ различныя мнѣнія и споры.

---

[1]) Созом. hist. ecc. lib. VII, c. 16 и др.

[2]) Іерон. in Ioel. c. 2. Амвр. de poenit. lib. II, c. 10.

[3]) Кипр. выше приведенное мѣсто.

[4]) Погребеніе умершихъ возлагаетъ на кающихся Соборъ карѳагенскій VI: mortuos poenitentes ecclesiæ efferant et sepeliant. can. 81.

Еретики, какъ монтанисты и новаціане, держались относительно общественнаго покаянія такихъ принциповъ, которыхъ православная церковь при всей ревности къ нравственной чистотѣ и безукоризненности своихъ членовъ, не могла принять, и въ своей практикѣ держалась иныхъ началъ.

Монтанисты, выходя изъ высокаго понятія о своемъ духовномъ призваніи и особенномъ достоинствѣ христіанъ, выказывали большую строгость относительно покаянія. Какъ духовные (πνευματικοι), какъ они себя называли, они должны были во всемъ доказать свое нравственное совершенство и свою религіозную ревность и тѣмъ самымъ отличить себя отъ общей массы христіанъ, которыхъ называли они душевными (ψυχηκοι). Вслѣдствіе этого всѣ ихъ институты отличались большою строгостью. Какъ при принятіи въ ихъ секту новообращенныхъ требовалось у нихъ продолжительное приготовленіе и испытаніе, почему они не одобряли и крещеніе дѣтей,— такъ точно всякаго, кто послѣ крещенія сдѣлался недостойнымъ общества, они исключали безвозвратно. Тертулліанъ (какъ сторонникъ монтанизма) прямо и рѣшительно говоритъ, что тяжкіе преступники, какъ безбожники, прелюбодѣи и убійцы, никогда не должны быть принимаемы въ общество вѣрующихъ.

Новаціане въ главныхъ пунктахъ дисциплины, особенно въ дисциплинѣ церковнаго покаянія, согласны съ монтанистами. Новатъ не хотѣлъ принимать обратно въ церковное общеніе всѣхъ падшихъ безъ исключенія, даже при смерти. Со всѣми епископами и обществами, которые принимали падшихъ по совершеніи искренняго покаянія, онъ прервалъ общеніе и обвинялъ ихъ какъ участниковъ въ отпаденіи. Послѣдователей своихъ онъ называлъ чистыми, запрещая имъ второй бракъ, а прочихъ всѣхъ нечистыми и перекрещивалъ тѣхъ, кто присоединялся къ нему.

Эта ригористическая и почти фанатическая строгость какъ видно, гармонировала съ общимъ настроеніемъ этого вѣка, такъ какъ встрѣчала сочувствіе со стороны людей высокопросвѣщенныхъ. Тертулліанъ, напр. при всей ревности къ единству церкви, по неудовольствію съ римскими епископами Викторомъ и Зефериномъ, перешелъ въ монтанизмъ, и хотя не во всемъ согласовался съ нимъ, однако свое прежнее мнѣніе относительно покаянія измѣнилъ въ болѣе строгое. А также Фабій, епископъ Антіохійскій, склонялся къ Новаціанскому расколу и только увѣщательнымъ письмомъ Корнелія римскаго и Діонисія александрійскаго удержанъ былъ отъ дальнѣйшаго участія [1]).

Замѣчательно, что даже Кипріанъ сообщаетъ, что многіе епископы держались болѣе строгаго мнѣнія и обычая въ отношеніи кающихся, не осуждая однако изъ за этого другихъ прэдставителей и другихъ обществъ, слѣдовавшихъ иному обычаю, болѣе снисходительному, и не прерывая съ ними церковнаго общенія [2]). Значитъ, монтанистическія начала относительно покаянія находили доступъ въ африканской церкви и сообразно съ ними блудники и прелюбодѣи не принимались обратно. Кипріанъ хотя не одобряетъ этого взгляда и обычая, но не считаетъ ихъ достаточными, чтобы изъ за нихъ нарушать церковный союзъ. Его мнѣніе таково: если единство въ церкви могло до сихъ поръ существовать, не смотря на различіе въ теоріи и практикѣ, то почему не можетъ существовать оно дальше? Слѣдовательно въ новаціанизмѣ Кипріанъ порицаетъ не столько спорный принципъ, сколько примѣненіе его и преувеличеніе его важности, или точнѣе то,

---

[1]) Ев. ecc. lib. VI. c. 44.

[2]) Epist. LII, ad Anton.

что новаціане изъ за него отдѣлялись отъ тѣхъ, которые не держались той же строгости. Не смотря на это, однако, ученіе Новата осуждено было въ Карѳагенѣ [1]), Римѣ [2]), и Антіохіи [3]).

Представителемъ или лучше выразителемъ началъ, которыми руководствовалась Православная Церковь въ практикѣ покаянія и которыя впослѣдствіи приняты, за нѣкоторыми исключеніями, большинствомъ церковныхъ отцовъ, былъ Кипріанъ. Въ своихъ письмахъ, а особенно въ сочиненіи о падшихъ, которое читано было публично сначала въ Карѳагенѣ, потомъ въ Римѣ, онъ подробно раскрываетъ и уясняетъ эти начала. Намѣреніемъ его было—съ одной стороны обличить легкомысліе, съ какимъ Фелициссимусъ принималъ отпадшихъ, съ другой смягчить неумолимую строгость, съ какою относились къ нимъ Новатъ и его послѣдователи, лишая ихъ всякой надежды на возвращеніе въ церковь. Онъ утѣшаетъ падшихъ надеждою прощенія грѣховъ и возвращенія въ лоно церкви, но подъ условіемъ покаянія. Только тотъ, говоритъ онъ, »кто молитву творитъ всѣмъ сердцемъ, кто съ истинными рыданіями и слезами покаянія воздыхаетъ, къ прощенію грѣха своего преклоняетъ Господа праведными и безпрестанными дѣлами, кто такимъ образомъ удовлетворитъ Богу чрезъ покаяніе содѣланное,—тотъ, бывъ услышанъ отъ Бога, церкви, которую недавно оскорбилъ, доставитъ радость, и удостоится не токмо прощенія отъ Бога, но и вѣнца«. Напротивъ, »кои отъемлютъ покаяніе грѣха, тѣ затворяютъ путь къ удовлетворенію, оттого случается, что безразсудностію нѣкоторыхъ или обѣщаемое ложное спасеніе или вѣруемое отъемлетъ надежду

---

1) Соб. карѳ. II. 252 г.
2) Римскій I. 252 г.
3) Антіох. I.

истиннаго спасенія. Вы же братіе... съ раскаяніемъ и соболѣзнованіемъ разсмотрите грѣхи ваши, признайте тягчайшее преступленіе совѣсти, ниже отчаявающееся милосердія Господня, ниже однако уже прощеніе себѣ присвояюще; Богъ сколько отеческою любовію милосердъ есть и благъ, столько страшенъ величествомъ Судіи». Таково мнѣніе православной церкви, выраженное Кипріаномъ: она не лишаетъ падшаго надежды ни спасеніе и на возсоединеніе съ собою, но обѣщаетъ спасеніе и возсоединеніе съ собою не иначе, какъ подъ условіемъ глубокаго и искренняго раскаянія и сокрушенія о грѣхахъ, подъ условіемъ покаянія въ смыслѣ строгаго и усерднаго исполненія всѣхъ ея требованій, какъ удовлетворенія за нанесенное ей оскорбленіе; въ основаніи такого образа дѣйствій лежитъ мысль, что Богъ милостивъ, какъ Отецъ, но и строгъ какъ Судія и что слѣдовательно въ помилованіи не должно отчаяваться, но не слѣдуетъ и надѣяться на помилованіе безъ совершеннаго раскаянія и заглажденія преступленія добрыми дѣлами; милость и правосудіе должны быть одинаково удовлетворены.

На дисциплину покаянія этого времени имѣли смягчающее вліяніе мученики и исповѣдники, которые являлись посредствующею и примиряющею силою между церковію и кающимися или падшими и въ отношенія той и другихъ вносили неожиданную перемѣну—чѣмъ ставили нерѣдко епископовъ въ немалое затрудненіе. При Тертулліанѣ уже были случаи, что по ходатайству мучениковъ, падшіе или вовсе освобождались отъ церковнаго покаянія, или послѣднее смягчалось. Тертулліанъ не одобряетъ такого послабленія [1]). Изъ посланія Діонисія александрійскаго къ епископу Фабію и ду-

[1]) Ad martyres. c. I. De pudic. c. 22.

ховенству антіохійскому [1]), видно, что онъ ходатайству мучениковъ за падшихъ по слабости придавалъ значеніе, но ничего не могъ сдѣлать въ этомъ случаѣ безъ согласія антіохійскаго духовенства; и что ходатайство мучениковъ могло лишь сокращать и смягчать покаяніе, но не отмѣнять его. Нигдѣ такъ не злоупотребляли посредничествомъ мучениковъ, какъ въ африканской церкви. «Толпы отпадшихъ—говоритъ Шреккъ—доставали письменныя прошенія (libellos pacis) мучениковъ и исповѣдниковъ къ обществамъ о принятіи ихъ обратно. Тогда не дѣлалось никакого различія, никакого испытанія не назначалось для просящихъ; ихъ навязчивость уничтожала всякую осторожность... Многіе даже покупали за деньги такія рукописанія. Кипріанъ находился тогда (въ 250 г.) въ своемъ убѣжищѣ отъ гоненія. Пресвитеры его церкви вмѣсто того, чтобы подвергнуть разсмотрѣнію это незаконное и наглое домогательство и дать необходимое наставленіе на этотъ счетъ, большею частію спѣшили скорѣе возстановить отпадшихъ во всѣхъ правахъ остальныхъ христіанъ. Ихъ имена вносились въ торжественныя церковныя молитвы, безъ всякаго съ ихъ стороны церковнаго покаянія или же по произнесеніи открытаго исповѣданія своихъ грѣховъ, безъ возложенія рукъ епископа или пресвитеровъ, допускались они къ святой евхаристіи» [2]).. Кипріанъ еще до возвращенія своего въ Карѳагенъ отправилъ посланіе къ духовенству и обществу карѳагенскому и къ мученикамъ и исповѣдникамъ. При всемъ уваженіи къ мученичеству, онъ однако ревностно стоитъ за дисциплину и порядокъ и убѣждаетъ послѣднихъ, что они должны хорошій примѣръ подавать къ сохраненію церковной дисциплины [3]).

---

[1]) Евс. hist. eccl. lib. VI. c. 41. 42.

[2]) Schröckh, der christ. Kirchengesch. Th. IV. S. 285.

[3]) Ep. VIII. u ep. x. ad martyres et confesores, qui lapsis petierunt dari pacem.

Точно также трактуетъ онъ объ этомъ въ сочиненіи «о падшихъ». Онъ доказываетъ, что одинъ Богъ можетъ прощать и что священникъ тогда только долженъ повиноваться повелѣнію мучениковъ, если оно не противно божественнымъ повелѣніямъ, долженъ исполнять только то, что законно и полезно; въ противномъ случаѣ не долженъ ничего дѣлать. Эта привилегія мучениковъ, которая нарушала церковную дисциплину, была лишь преходящимъ, временнымъ явленіемъ, а потому естественно не могла простираться дальше времени гоненій. Только впослѣдствіи римская церковь вспомнила объ ней и, по примѣру ламаизма вѣроятно, придумала индульгенціи съ фальшивою теоріею сверхдолжныхъ дѣлъ святыхъ.

Впрочемъ, и независимо отъ ходатайства мучениковъ и исповѣдниковъ относительно продолжительности церковнаго покаянія общаго закона или обычая не было, но въ разныхъ мѣстахъ и въ разныя времена существовали различные обычаи на этотъ счетъ. Во время Кипріана въ Карѳагенской церкви епископъ могъ по своему усмотрѣнію опредѣлять покаяніе, и позднѣйшіе законы церковные усвояютъ епископамъ право по требованію обстоятельствъ увеличивать и сокращать срокъ покаянія [1]). Искренность и строгость покаянія и добрыя дѣла, возбуждая состраданіе въ епископахъ и служа ручательствомъ за исправленіе кающихся, служили достаточнымъ основаніемъ къ сокращенію срока. Если у Кипріана и другихъ писателей часто встрѣчаются названія: poenitentia legitima, poenitentia plena, poenitentia justa и под., то эти названія вовсе не означаютъ установленныхъ сроковъ или законоопредѣленнаго прохожденія степеней покаянія, а скорѣе нравственно обязательное искреннее, глубокое, словомъ

---

[1]) Соб. Ник. с. XII. Анкир. с. V.

истинное раскаяніе, какъ справедливо думаетъ Бингамъ, вопреки другимъ ученымъ [1]). Въ случаѣ же приближенія смерти кающемуся, каково бы ни было его преступленіе, преподавалось разрѣшеніе. Въ этомъ случаѣ епископу не только усвоялось право, но и вмѣнялось въ обязанность преподавать разрѣшеніе, подъ опасеніемъ низложенія въ случаѣ отказа [2]), и хотя обратное принятіе кающихся было дѣломъ епископа, но если онъ почему нибудь не могъ или находился въ отсутствіи, то его мѣсто должны были заступать пресвитеры и діаконы. Впрочемъ пресвитеры и діаконы должны были дѣйствовать при этомъ по явному или тайному полномочію епископа [3]). Были даже примѣры, что міряне, даже дѣти преподавали умирающимъ разрѣшеніе и примиреніе съ церковію. Такой случай разсказываетъ Евсевій по извѣстію Діонисія Александрійскаго. Одинъ добрый старецъ, отпадшій во время гоненія, разрѣшенъ былъ своимъ внукомъ, малымъ дитятей. Когда больной старецъ почувствовалъ приближеніе смерти,—послалъ своего внука къ пресвитеру съ просьбою разрѣшить его какъ можно скорѣе. Такъ какъ священникъ былъ боленъ, но не хотѣлъ раскаявшагося отпустить изъ міра безнадежнымъ (что строжайшимъ образомъ запрещалъ епископъ), то онъ передалъ дитяти часть евхаристіи, уполномочивъ его, смочивши ее немного, дать старцу въ ротъ [4]). Дитя сдѣлало, какъ ему было приказано, и старикъ умеръ непосредственно послѣ пріобщенія. Изъ замѣчанія Діонисія по поводу этого случая видно, что по взгляду церкви разрѣшеніе не только уничтожа-

---

[1]) Antiquit VIII, p. 171—182.
[2]) Апост. прав. пр. XLV. (LII).
[3]) Соб. Карѳаг. II. С. 3 и 4.
[4]) Евс. hist eccl. lib. VI С. 44.

ло отлученіе и снимало церковное покаяніе, но и подавало прощеніе грѣховъ.

Впрочемъ такое разрѣшеніе въ опасности смерти не считалось вполнѣ достаточнымъ, но допускалось какъ замѣна. Доказательствомъ этого можетъ служить то, что въ случаѣ выздоровленія покаяніе должно быть снова начато и совершенно согласно требованію церкви. Хотя такого рода покаяніе было мягче, а иногда и совсѣмъ отмѣнялось, во всякомъ случаѣ вынужденное разрѣшеніе получало епископское утвержденіе. Это послѣднее состояло въ руковозложеніи епископа, которому одному приписывалась дѣйствительная сила и которое сообщало санкцію разрѣшенію, преподанному пресвитерами, такъ что послѣднее только тогда считалось имѣющимъ силу, когда кающійся умиралъ и бралъ съ собою ultimum viaticum; такъ было по крайней мѣрѣ въ кирѳагенской церкви [1]).

Относительно этого возобновленія покаянія и утвержденія епископомъ разрѣшенія, преподаннаго пресвитеромъ, существуютъ въ западной литературѣ неблагопріятные отзывы. Pertschen сильно порицаетъ этотъ обычай. «Гордость и тиранія епископовъ были тому причиною—говоритъ онъ. Послѣдніе не хотѣли, чтобы разрѣшеніе пресвитера имѣло одинаковую силу съ ихъ разрѣшеніемъ, исключая тѣхъ случаевъ, когда оно давалось въ нуждѣ. Они одни только хотѣли сокращать сроки покаянія. Въ силу этого больные члены церкви (получившіе священническое разрѣшеніе) по выздоровленіи становились снова отлученными, не совершивъ никакого новаго преступленія. Какъ больные они вкушали трапезу Господню, а какъ здоровые были лишаемы ея. Развѣ это не ти-

---

[1]) Соб. Кирѳаг. II. с. 3- 4. IV. 76—79 и др.

раннія, особенно надъ совѣстію? Умиравшіе на пути безъ разрѣшенія получали его постѣ смерти наравнѣ съ тѣми, которые умирали въ лонѣ церкви (Conc. Karthag. IV, c. 79), Между тѣмъ разрѣшенные уже подвергались снова покаянію, чтобы епископъ могъ еще произнести свое утвержденіе. Какъ скоро совершалось это, то правыми становились даже тѣ, которые чинили безчинство ради покаянія. Самъ епископъ долженъ былъ имѣть общеніе съ такими примиренными» [1]). Такого взгляда держатся почти всѣ новѣйшіе западные писатели (и многіе католическіе даже).

Съ большимъ безпристрастіемъ относится къ древней церкви на этотъ разъ Августи, принимая во вниманіе обстоятельства времени, оправдывающія или по крайней мѣрѣ извиняющія это явленіе. Когда подумаешь, говоритъ онъ, какой безпорядокъ производили ходатайство и разрѣшеніе мучениковъ и исповѣдниковъ и какъ много было жалобъ на злоупотребленія, какія дѣлались изъ крещенія въ случаяхъ болѣзни и нужды, то стремленіе епископовъ, чрезъ выполненіе строгой дисциплины предотвратить подобныя злоупотребленія находить оправданіе. Никто нестанетъ отрицать, что легкомысліе, притворство, лицемѣріе и подкупы (примѣры которыхъ указываются у Кипріана) производили такіе результаты, которые грозили разрушеніемъ всей церковной дисциплины. Епископская конфирмація разрѣшенія, сообщеннаго другими въ случаѣ нужды, если таковая нужда существовала, не должна была лишать силы это разрѣшеніе, а если держаться правила: cessante causa cessat effectus, то въ этомъ безъ сомнѣнія заключалось меньше вреда, чѣмъ сколько въ противномъ случаѣ (т. е. еслибы церковь оставила въ силѣ предсмертное

---

[1]) Kirchenhist. IV. Jahrh. Th. II. S. 322.

разрѣшеніе), когда гораздо сильнѣе выступаетъ представленіе объ opus operatum. Но здѣсь все дѣйствіе является гораздо больше на точкѣ зрѣнія церковно-дисциплинарнаго учрежденія» 1).

Лица принадлежавшія къ клиру церковному не только подвергались общественно-церковному покаянію за преступленія 2), но лишались въ тоже время церковныхъ степеней, равно какъ мірянинъ, подвергшійся общественному покаянію, лишался права быть избраннымъ на церковную должность 3). Вообще къ преступленіямъ духовныхъ лицъ церковь относилась въ высшей степени строго, какъ показываютъ соборныя опредѣленія, и особенно правила Апостольскія. Строгость эта объясняется съ одной стороны получившимъ теперь болѣе широкое развитіе взглядомъ на священство и клиръ, не какъ на представителей только общества, но исключительныхъ органовъ благодати св. Духа, съ другой упреками и нареканіями, какія дѣлали на духовныхъ лицъ новаціане и другіе пуристы.

Самое *принятіе* кающихся обратно въ церковь, какъ и отлученіе, не только было общественнымъ актомъ, но и входило въ составъ общественнаго богослуженія и совершалось торжественнымъ образомъ. Вышеуказанные случаи частнаго разрѣшенія составляли лишь исключенія, и притомъ епископское утвержденіе и въ этомъ разѣ нѣкоторымъ образомъ придавало принятію раскаявшагося общественный характеръ. Встрѣчающіяся у писателей этого вѣка выраженія: poenitentia

---

1) Denkwürd. C. XI. S. 106.

2) Кипр. epist. 20. 29. 68.

3) Напр. соб. карѳаг. IV. с. 68: ex poenitentibus, quamvis sit bonus, clericus non ordinetur. Si per ignorantiam episcopi factum fuerit, deponantur a clero, etc.

или absolutio publica ясно указываютъ на то, что общество не только приводимо было въ извѣстность какъ относительно отлученія, такъ относительно принятія падшихъ братій своихъ, но дѣятельнымъ образомъ участвовало въ томъ и другомъ, изъявляя свое согласіе и одобреніе [1]).

Право принятія падшихъ принадлежало тому епископу, которымъ они отлучены, и епископъ, принявшій кающагося чужой области, безъ согласія епископа послѣдней, навлекалъ на себя тяжелую отвѣтственность или даже низложеніе [2]). Во избѣжаніе недоразумѣній на этотъ счетъ и для приведенія въ извѣстность епископовъ со временемъ, а можетъ быть и теперь уже, пересылались изъ одной области въ другую именные списки отлученныхъ [3]). Такой обычай, возведенный въ законъ, объясняется очень просто. Совершеніе покаянія и самое принятіе среди того общества, къ которому принадлежалъ кающійся, гораздо цѣлесообразнѣе, чѣмъ какъ еслибы оно совершалось въ чужой странѣ, такъ какъ при столь строгой дисциплинѣ покаянія имѣлось въ виду сколько исправленіе самаго кающагося, столько же предостереженіе его примѣромъ другихъ членовъ, съ которыми онъ находился въ такихъ или иныхъ отношеніяхъ и которые въ его преступленіи должны видѣть оскорбленіе чести общества, а въ принятіи возстановленіе этой чести [4]).

Временемъ разрѣшенія и принятія кающихся обыкно-

---

[1]) Кипр. ep. XVLI: ceteros cum ingenti populi suffragio recepimus.

[2]) Соб. Карѳаг. II. с. 7 и др.

[3]) Ѳеодоритъ, hist eccl. lib. IV. c. 9.

[4]) Кипр. О падшихъ.

венно была страстная нѣдѣля, но часто епископъ назначалъ для этого и другія времена.

Принятіе совершалось въ *храмѣ во время богослуженія* обыкновенно предъ священнодѣйствіемъ евхаристіи. Кающійся долженъ былъ предъ алтаремъ или предъ амвономъ въ одеждѣ и положеніи кающагося, преклонить колѣна предъ епископомъ; послѣдній *съ молитвою возлагалъ на него руки* 1). Это-то возложеніе рукъ и составляло сущность принятія, такъ что χειροθεσία всегда считалось и считается *внѣшнимъ символомъ* и орудіемъ благодати таинства покаянія или разрѣшенія.

О какой нибудь опредѣленной *формулѣ*, которую произносилъ епископъ при разрѣшеніи, яснаго свидѣтельства не встрѣчается у писателей этого времени и даже въ Апостольскихъ Постановленіяхъ, хотя одна изъ молитвъ, не смотря на полноту, по характеру своему походитъ на формулу.

По совершеніи рукоположенія кающійся удостоивался принятія евхаристіи и съ этой минуты снова вступалъ во всѣ права вѣрующихъ. Только клирики лишались своихъ прежнихъ степеней безвозвратно.

Рядомъ съ общественнымъ покаяніемъ было въ обычаѣ *частное покаяніе* или исповѣданіе грѣховъ предъ священникомъ, которое могло совершаться чаще и рѣже, смотря по желанію, и состояло въ открытіи священнику грѣховъ и разрѣшеніи ихъ послѣднимъ, также съ молитвою и возложеніемъ рукъ. На частное покаяніе указываетъ кажется Кипріанъ, когда говоритъ; «коль во многихъ, *на всякъ день* не приносящихъ покаянія и не очищающихъ свою совѣсть *исповѣданіемъ*

---

1) Апост. Постан. кн. II, гл. 18.

грѣховъ, вселяются нечистые духи». Такъ какъ евхаристія совершалась ежедневно и каждый присутствующій долженъ былъ пріобщаться, то неудивительно, что многіе ежедневно и исповѣдывали грѣхи свои, получая *устное разрѣшеніе отъ священника*». Неужели надобно непремѣнно полагать — говоритъ Тертулліанъ противъ тѣхъ, которые въ этомъ разрѣшеніи полагали всю сущность покаянія,—что мы вполнѣ очищены и оправданы, когда получаемъ *устное разрѣшеніе* [1]).

Мы видѣли уже, что понятіе о *священствѣ* получило въ разсматриваемое время болѣе точное и строгое развитіе и опредѣленіе и положило рѣзкую грань не только между мірянами и клириками, какъ представителями и въ спицифическомъ смыслѣ носителями духовной жизни и божественной благодати, но и между различными видами клира или степенями священства. Посвященные въ клиръ церковный, по воззрѣнію церкви этого времени, прерываютъ связь съ міромъ и не должны заниматься мірскими дѣлами, всецѣло и исключительно отдаваясь занятіямъ духовнымъ и божественнымъ: таковъ былъ принятый обычай [2]). Въ частности епископы—единственные преемники и наслѣдники апостольства и ввѣренной имъ власти [3]), summi sacerdotes, получающіе отъ Самаго Бога и І. Христа [4]) благодать Св. Духа, которая преподана была однимъ апосто-

---

[1]) О покаян. гл. VI.

[2]) Кипр. ep. 66: quæ nunc ratio et forma in clero tenetur ut qui in ecclesia Domini ordinatione clerica promoventur in nullo ab administratione divina avocentur etc.

[3]) Кипр. ep. 75: qui eis (Apostolis) ordinatione vicaria successerunt.

[4]) Выраженіе: Deus, Christus episcopos facit, ordinat— часто встрѣчается у Кипріана.

ламъ по воскресеніи Господа [1]). Пресвитеры и діаконы и другія лица отличаются какъ отъ епископа, такъ и между собою не іерархически только, но и степенью благодатнаго освященія [2]). При такомъ воззрѣніи на священство, лежавшемъ въ основѣ церковной практики, унаслѣдованное отъ Апостоловъ *посвященіе* естественно должно было получить болѣе широкое развитіе и соотвѣтственное различнымъ степенямъ литургическое образованіе. Внутреннее различіе благодатнаго освященія должно было такъ или иначе быть выражено и внѣшнимъ образомъ.

У писателей этого вѣка, правда, мы не находимъ подробныхъ и точныхъ извѣстій о *различныхъ видахъ посвященія* на церковныя должности; но судя по нѣкоторымъ выраженіямъ Тертулліана можно и должно предположить, что въ его время уже установился опредѣленный и довольно строгій порядокъ какъ относительно лицъ, которые могли быть поставляемы на церковныя должности, такъ и относительно различныхъ видовъ посвященія. Обличая еретиковъ за разнаго рода безпорядки и нарушенія церковной дисциплины, онъ говоритъ между прочимъ: «ихъ посвященія безразсудны, легкомысленны и непостоянны. Они возвышаютъ то новообращенныхъ, то людей преданныхъ міру, то нашихъ даже отступниковъ, чтобы привязать ихъ къ себѣ честолюбіемъ, если не истиною. Такъ сегодня одинъ епископъ, а завтра другой; сегодня діаконъ, а

---

[1]) Кипр. ep. 73.

[2]) Кипр. ep. 65: meminisse autem diaconi debent quoniam apostolos, id est, episcopos et praepositos, Dominus elegit, diaconos autem... apostoli sibi constituerunt Если между епископами и пресвитерами различія неполагается въ сущности,—то возвышеніе епископскаго достоинства на практикѣ неизбѣжно должно было вызвать специфическое разграниченіе этихъ степеней священства и въ теоріи.

завтра чтецъ; сегодня пресвитеръ, а завтра мірянинъ; даже міряне производятъ въ священическія должности» [1]).

Если выраженія Тертулліана перевести на положительный языкъ, то дѣло представится въ такомъ видѣ: *посвященія* православной церкви были *осмотрительно*, *разсудительны* и *постоянны*. На церковныя должности не поставлялись новообращенные (неофиты), люди преданные міру (какъ напр. Павелъ Самосатскій, который былъ епископомъ и въ тоже время императорскимъ прокуроромъ) и бывшіе еретики или раскольники (apostata). Даже православные міряне не возводились прямо въ священно-церковныя степени, а начинали вѣроятно съ чтеца и смотря по достоинствамъ возвышались въ санъ діакона, пресвитера и епископа. Лица высшей степени клира не низводились въ низшую, не возвращались въ мірское состояніе произвольно и безъ причины не лишались сана. Поставленіе въ церковныя должности (injunctio соотвѣтствуетъ греческому χειροτονεια и латинсвому ordinatio) принадлежало представителямъ церкви, особенно епископу; и хотя участіе мірянъ въ избраніи и посвященіи допускалось, но они лишались права поставленія независимо отъ «собора клира». Епископъ посвящался вѣроятно соборомъ. Разъ посвященный епископъ оставался епископомъ до смерти, если не подавалъ повода къ низверженію или отлученію.

Судя потому, что юридическая сторона церковнаго посвященія и различныхъ степеней священства практически опредѣлилась, какъ видно, именно въ третьемъ вѣкѣ, мы можемъ

---

1) Ordinationes eorum temerariae, leves, inconstantes: nunc neophytos conlocant; nunc saeculo obstrictos; nunc apostatas nostros... Itaque alius hodie episcopus, cras alius; hodie diaconus, qui cras lector; hodie praesbyter, qui cras laicus. Nam et laici sacerdotalia munera injungunt.

почти съ увѣренностію сказать, что на это же время падаетъ и литургическое образованіе посвященія (ordinatio clerica) и различныхъ видовъ его, хотя и не имѣемъ прямыхъ свѣдѣній объ этомъ священномъ актѣ. Предположеніе наше найдетъ себѣ оправданіе въ апостольскихъ постановленіяхъ.

Если ни одно таинство не стоитъ въ столь близкой и многоразличной связи съ жизнію, какъ *бракъ*,—то ни одно и невозбуждало столькихъ недоразумѣній и сомнѣній относительно своего достоинства. Съ самыхъ раннихъ поръ христіанства, благодаря различнымъ воззрѣніямъ на христіанство вообще являлись различные лжеучители и еретическія секты, унижавшіе половой союзъ или бракъ, таковы *евіониты*, *монтанисты*, *гностики* и *манихеи*.

Относительно *евіонитовъ* впрочемъ сохранившіяся извѣстія отчасти недостаточны, отчасти противорѣчивы. Мнѣніе, будто евіониты рекомендовали безбрачное состояніе, чтобы жить чище и святѣе [1]), рѣшительно опровергается Епифаніемъ. По извѣстіямъ Епифанія, они вовсе недопускали дѣвства и даже принуждали дѣтей преждевременно вступать въ бракъ. Онъ упрекаетъ ихъ въ легкомысліи относительно развода, а также въ томъ, что они дозволяли не только второй и третій, но даже седьмой бракъ 2).

---

1) Leutwein, Gesch. der Rel. Meinungen des ersten Iahrhunderts. Th. I.

2) Haeres XXX. § 15. 18: παρθενίαν οὐ δεχονται, ἀναγκάζουσι καὶ πὰρ ἡλικίαν ἐκγαμίζουσι τοὺς νέους..., ἐπιτρέπουσιν ἄχρι καὶ δευτερου καὶ τριτου καὶ ἑβδόμου γάμου.

Монтанисты брака вообще не запрещали. Это доказываетъ ихъ большая строгость, съ какою относились они къ нарушителямъ брака, исключая ихъ изъ общества безвозвратно. Но они рекомендовали дѣвство и не одобряли второй бракъ, равно какъ бракъ съ иновѣрными [1]).

Гностики положительно презирали и отвергали бракъ. Хотя не всѣ партіи гностиковъ имѣли одни и тѣже теоретическіе и практическіе принципы [2]), тѣмъ не меньше ихъ теорія, что матерія есть зло и произведеніе диміурга, равно какъ вытекающій изъ нея принципъ ихъ правоученія—совершенное отрѣшеніе отъ матеріи заключаютъ въ себѣ отрицаніе брака [3]). Климентъ александрійскій представляетъ даже классификацію гностическихъ системъ въ отношеніи къ этому предмету. Первый классъ допускалъ полную распущенность и всякаго рода похоть признавалъ позволительною; второй классъ впалъ въ противоположную крайность чрезмѣрнаго воздержанія и аскетизма [4]). Средину между этими крайностями составляли Василидіане, осуждавшіе не бракъ самъ по себѣ, а лишь злоупотребленія имъ для чувственныхъ цѣлей. По крайней мѣрѣ объ ученикѣ и сынѣ Василида Исидорѣ извѣстно, что онъ рекомендовалъ бракъ какъ средство къ подавленію чувственной похоти [5]). Зато тѣмъ хуже являются послѣдователи сирійца Сатурнина, карпократіане, проповѣдывавшіе общеніе женъ,

---

[1]) Тертул. Посл. къ женѣ.

[2]) Неандеръ, genet. Entwickel. d. gnost. Systeme. Августи, Denkwürd. B. XI.

[3]) Климентъ алекс. подробно трактуетъ объ этомъ въ Stromat. lib. III и II, с. 23. въ Paedag. lib. II, с. 10.

[4]) Strom. III, с. 5—6.

[5]) Клим. александр. Strom. III. Неандеръ, genet. Entwickel. der gnost. Systeme. S. 80—61. Августи, Denkwürd. B. XI, S. 238.

получившіе начало отъ Татіана энкратиты, равно какъ Маркіониты и др., которые удовлетвореніе половой потребности считали погруженіемъ въ матерію, рожденіе дѣтей грѣхомъ, а бракъ безбожіемъ и изобрѣтеніемъ діавола [1]). Въ силу этого, какъ мы видѣли уже Маркіонъ принималъ только неженатыхъ въ свою секту. Женатые же оставались въ состояніи оглашенныхъ до тѣхъ поръ, пока могли отказаться отъ брака. Требовалъ ли Маркіонъ совершеннаго расторженія брака, какъ необходимаго условія принятія въ число совершенныхъ, или же только воздержанія отъ супружескаго сожитія, какъ предполагаетъ Мюнтеръ [2]),—трудно рѣшить. Несомнѣнно во всякомъ случаѣ то, что маркіонитская секта естественную цѣль брака отрицала [3]).

Манихеи, выходя изъ тѣхъ же началъ, какъ и гностики, также презирали и отвергали бракъ. Наиболѣе сходятся въ этомъ Манихеи съ Маркіонитами. Отъ избранныхъ они требовали безбрачія. Такъ называемые слушающіе (auditores или rudes) могли жить въ бракѣ, но послѣдній терпѣлся лишь какъ неизбѣжное зло. Соитіе дозволялось, но при этомъ вмѣнялось въ обязанность, чтобы оно неимѣло послѣдствій, т. е. было безплодно. потому что размноженіе рода считалось грѣхомъ. Іеракъ, епископъ Леонтопольскій (въ Египтѣ)—считалъ бракъ мерзостію и всѣхъ дѣтей. какъ умершихъ безъ всякихъ заслугъ, осужденнымп на мученіе [4]).

Если всмотрѣться ближе въ исторію этихъ и подобныхъ заблужденій, которыми такъ богата древняя церковь, то нельзя незамѣтить, что принципы и учрежденія еретиковъ—явле-

---

[1]) Ирин. Adv. haeres. lib. I. c. 25 и 22. Епиф. Haer. XXIII, 2.

[2]) Kirclh. Alterthümern der Gnostiker, S. 192.

[3]) Терт. Adv. Marc. I. 1. ср. IV, 34. Епиф. Haeres LXVII.

[4]) Истор. церк. Иннок. т. I.

ніе вовсе неизолированное; оно стоитъ въ тѣсной связи съ духомъ, образомъ мыслей и нравственнымъ направленіемъ того времени. Ессеями и ѳерапевтами, пиѳагорейцами, а также платониками распространяемы были идеи о созерцательной жизни, объ очищеніи души отъ чувственныхъ страстей, о воздержаніи, дѣвствѣ и т. п. Въ христіанствѣ идеи эти могли тѣмъ легче пустить корни, что оно какъ религія духовная проповѣдывало борьбу духа и плоти. Поэтому защитники еретиковъ справедливо ставили на видъ, что многіе изъ нихъ въ своей ревности къ аскетизму руководились похвальнымъ намѣреніемъ и у самыхъ православныхъ находили достаточно мамеріала для своего энкратизма. Тертулліанъ часто говоритъ о наклонности христіанъ къ безбрачію и воздержанію [1]).

При столь сильномъ расположеніи къ безбрачной жизни, при томъ восхищеніи дѣвствомъ, похвалы которому постоянно встрѣчаемъ у восточныхъ и западныхъ отцевъ церкви, эксцентричность еретиковъ могла заставить учителей церкви призадуматься. Имъ ясно становилось, что такіе принципы должны повести къ уничтоженію христіанскаго религіознаго общества и находятся въ противорѣчіи съ ученіемъ ветхаго и новаго завѣта. Уже Ермъ и Игнатій, рекомендуя воздержаніе и цѣломудріе, признавали необходимость брака и давали хорошіе совѣты для христіанскихъ супругой [2]). Отцы и учители третьяго вѣка, считая воздержаніе и цѣломудріе высокою добродѣтелію и дѣвство высокимъ совершенствомъ, въ тоже время учили, что истинно христіанскій бракъ—лучшее средство къ сохраненію цѣломудрія и что христіанскіе супруги могутъ получить вѣнецъ дѣвства. Тертулліанъ и Климентъ александрій-

---

[1]) De cultu foemin. lid. II., c. 11. De velandis virgin. c. 3.

[2]) Пастырь кн. II, Зап. 4. 8. 11 и др. Посл. къ Поликарпу.

скій считаютъ преступленіемъ униженіе Богомъ и Христомъ установленнаго и освященнаго брака. Послѣдній подробно доказываетъ, что и въ бракѣ можно жить цѣломудренно и богоугодно [1]). Что дѣвство трактовалось какъ добродѣтель свободная и что насильственное принужденіе себя къ дѣвству считалось преступленіемъ, это наглядным образомъ показалъ примѣръ Оригена, котораго неодобряли за его оскопленіе большая часть его современниковъ.

По той мѣрѣ какъ развивались и росли еретическія заблужденія и незамѣтно переходили въ практику, рядомъ съ ними раскрывалось и созрѣвало *понятіе о христіанскомъ бракѣ* и его значеніи и въ свою очередь переходило въ жизнь, въ церковную практику. Неблагопріятное отношеніе къ браку немало, нужно полагать, зависѣло отъ того, что онъ представлялъ форму жизни, столько же принадлежавшую язычеству, сколько христіанству и на первыхъ порахъ принимался христіанствомъ въ томъ видѣ, какъ существовалъ онъ въ іудействѣ и язычествѣ. Естественно, что ревнители духовной религіи трактовали бракъ, какъ порожденіе началъ, дѣйствовавшихъ въ томъ и другомъ, какъ произведеніе диміурга, господствовавшаго въ дохристіанскомъ мірѣ.

Поэтому мысль апостола Павла, что бракъ есть великая тайна какъ въ естественномъ своемъ видѣ, въ силу божественнаго установленія, такъ въ особенности по отношенію его ко Христу и Церкви, скоро должна была получить особенное значеніе. Она должна была содѣйствовать съ одной стороны болѣе ясному и точному пониманію и уясненію этой тайны, съ другой выдѣленію брака изъ обыкновенной жизненной среды и введенію въ кругъ священныхъ церковныхъ дѣйствій;

---

[1]) Strom. lib. III и lib. II, Paedag. lib. II, c. 10.

наконецъ она должна была положить собственно — христіа-скую печать, такъ сказать христіанскій штемпель на все даль-нѣйшее литургичнское образованіе этого религіознаго акта.

Начало литургическому образованію брака въ смыслѣ священно-церковнаго акта положено, какъ мы видѣли, въ эпоху мужей апостольскихъ, когда предписывалось, чтобы бракъ былъ совершаемъ съ согласія епископа [1]). Такое тре-бованіе, практиковавшееся въ церкви Игнатія и Поликарпа, послужило мотивомъ дальнѣйшаго литургическаго образованія и предуказывало элементы для послѣдняго. Участіе епископа не столько требуется, сколько совѣтуется (πρεπει),—чѣмъ обу-словливается нравственный характеръ брака. Женихъ и не-вѣста—предполагается оба христіане—испрашиваютъ согласія епископа. Согласіе епископа предполагаетъ предварительное обсужденіе. Предстоятель не только приводился въ из-вѣстность брачущимися, но вѣроятно обсуждалъ и рѣшалъ не противенъ ли этотъ бракъ требованіямъ христіанства и тогда уже давалъ свое согласіе. Подъ согласіемъ (γνωμη), мо-жетъ быть, нужно разумѣть и благословеніе епископа, соеди-ненное съ молитвою; по крайней мѣрѣ на это указываетъ об-ясненіе: чтобы бракъ былъ о Господѣ, а не по похоти; зна-читъ бракъ безъ епископскаго согласія есть бракъ по похоти. Одно позволеніе едва ли могло бы имѣть такое значеніе.

Къ *третьему вѣку* зародыши эти достигли значитель-наго развитія. Бракъ трактуется теперь прямо какъ таинство, совершеніе котораго принадлежитъ церкви. Теперь же опре-

---

[1]) Въ посланіи Игнатія къ Поликарпу говорится: πρέπει δὲ τοῖς γαμοῦσι καὶ ταῖς γαμούσαις μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου τὴν ἕνωσιν ποιεῖσθαι, ἵνα ὁ γάμος ᾖ κατὰ κύριον, καὶ μὴ κατ' ἐπιθυμίαν.

дѣленнѣе обозначается какъ *юридическая* такъ и *литургическая* сторона брака.

Бракъ считается законнымъ и дѣйствительнымъ только въ такомъ случаѣ, когда брачущіеся испрашиваютъ разрѣшеніе церкви въ лицѣ ея законныхъ представителей [1]). Бракъ же, совершонный безъ вѣдома церкви, не лучше прелюбодѣянія [2]). Въ этихъ положеніяхъ въ сущности заключаются тѣ элементы, которые впослѣдствіи опредѣлены формально: *объявленіе* предстоятелю о намѣреніи вступить въ бракъ и *испрошеніе разрѣшенія* (postulatio), *разрѣшеніе* предстоятеля и приведеніе въ извѣстность всего общества (professio apud ecclesiam). Очень можетъ быть, что извѣщеніе общества имѣло не столько юридическій характеръ, сколько литургическій, какъ выраженіе братскаго общенія, и сопровождалось общественною молитвою и поминовеніемъ имѣющихъ вступить въ бракъ. По крайней мѣрѣ на эту мысль наводитъ общественная молитва въ Апостольскихъ постановленіяхъ, въ которой есть между прочимъ прошеніе о живущихъ въ бракѣ. Весьма возможно, что въ концѣ ея присоединялись имена тѣхъ, кои намѣрены сочетаться бракомъ, тѣмъ больше, что обычай поминать новобрачныхъ, которые дѣлали приношенія, существовалъ несомнѣнно.

---

[1]) Тертул. de monog. c. XI: ut igitur in Deo nubas secundum legem et Apostolum, si tamen hoc curas, qualis es, id matrimonium postulans, quod eis a quibus postulas, non licet habere ab episcopo monogamo, a presbyteris et diaconis ejusdem sacramenti (i. e. qui etiam ad monogamiam sunt obligati), a viduis, quarum sectam in te recusasti ect.

[2]) Тертул. de pudicit. c. IV: occultae conjunctiones, id est, non prius apud ecclesiam professae, juxtra moechiam et fornicationem judicari periclitentur.

Объ *обрядахъ* предшествовавшихъ и сопровождавшихъ христіанскій бракъ мы немного имѣемъ свѣдѣній и изъ этого времени. Но судя по этимъ свѣдѣніямъ можно полагать, что на литургическое образованіе его не остались безъ вліянія брачные обычаи до христіанскихъ народовъ, особенно грекоримскіе и еврейскіе. Поэтому краткое описаніе *брачныхъ обычаевъ у языческихъ народовъ, а также у іудеевъ* можетъ послужить намъ къ уясненію и правильной оцѣнкѣ литургическаго образованія христіанскаго брака: оно дастъ намъ понять, какъ церковь, удовлетворяя возбужденной еретическими мнѣніями потребности возвышенія брака въ глазахъ общества, отнеслось къ брачнымъ обрядамъ языческихъ религій, еще жившимъ въ памяти народа, насколько удовлетворила въ своихъ обрядахъ общечеловѣческимъ понятіямъ, воплощавшимся въ различныхъ формахъ брака.

Въ *индійскомъ культѣ* бракъ составляетъ религіозное торжество. По *совѣщаніи* съ *пурогитою* (священниковъ), родители жениха и невѣсты заключаютъ договоръ и избираютъ время для совершенія брака. *Самое брачное торжество* совершается пять дней. Въ первый день, называемый великимъ (мугурута), по очищеніи дома и принесеніи жертвъ домашнимъ богамъ, строятъ пандель. *Пурогита*, прочитавъ *санкальпу* (молитву), поименно *призываетъ всѣхъ боговъ и святыхъ* и молитъ ихъ присутствовать въ домѣ во все время предстоящихъ празднествъ. Съ своей стороны женихъ, невѣста и родители, сидя лицами къ востоку, *призываютъ души усопшихъ предковъ*. Женщины приносятъ и ставятъ на насыпь подъ пандель новую глиняную жаровню. Пурогита освящаетъ ее, кидая на уголья траву дарбу и обкладывая ее кусками священнаго дерева ассуаты. Призвавъ восьмерыхъ боговъ съ восьми странъ свѣта, сооружаютъ идола бога—друга. Каждый обрядъ сопровождается безчисленными мантрамами и

жертвоприношеніями. Потомъ совершается *обрядъ канкана.* На металическомъ сосудѣ приносятъ двѣ горсти рису, окрашенный шафраномъ кокосовый орѣхъ и два куска куркума, связанные одной ниткой. Послѣ обычныхъ молитвъ *женихъ привязываетъ одинъ изъ этихъ кусковъ къ кисти лѣвой руки невѣсты, а она другой кусокъ къ правой рукѣ жениха.* За тѣмъ совершается обрядъ коніарадана (даръ дѣвственницы). Новобрачный садится лицемъ къ востоку, тесть подходитъ къ нему и нѣсколько времени молча глядитъ на него, будучи обязанъ думать, что зять его самъ Вишну въ человѣческомъ образѣ. Предложивъ зятю сандалъ, цвѣты, акшаттасъ и тѣмъ воздавъ ему божескія почести, тесть, читая мантрамы, троекратно умываетъ ему ноги водою, молокомъ и опять водою. За этимъ слѣдуетъ *чтеніе санкальпы, поименное призываніе всѣхъ боговъ... помиловеніе предковъ* при пожеланіи имъ вѣчнаго блаженства. Взявъ въ лѣвую руку бетель, а правую подавъ дочери, *тесть* подводитъ ее къ молодому и, призывая Вишну, предлагаетъ ему дѣвственницу: *соединяетъ руки молодыхъ, окропляя ея руку водою, а ему подавая бетель.* Во время этой церемоніи, участвующіе въ торжествѣ приготовляютъ и освящаютъ *тагли* — священное ожерелье, символъ супружества, носимый замужними женщинами до своей или мужниной смерти. *Его окуриваютъ ладаномъ,* дѣлаютъ ему предложенія какъ божеству и *благославляютъ.* По приготовленіи тагли совершается обрядъ мангалашта. Молодые садятся другъ противъ друга, а 12 браминовъ развертываютъ надъ ними кусокъ шелковой матеріи, *призывая всѣхъ боговъ попарно съ ихъ женами.* Женщины съ *лампадами* въ рукахъ, пѣніемъ и музыкой приносятъ тагли. Молодая садится лицомъ къ востоку, *мужъ, читая молитвы, надѣваетъ ей тагли на шею* и завязываетъ тройнымъ узломъ. *Принявъ другъ отъ друга бетель,* молодые садятся рядомъ: двѣ замужнія женщины

благословляютъ ихъ, мажутъ имъ головы акшаттасомъ и совершаютъ аратти. Подъ панделемъ на насыпь, уставленную лампадами, ставятъ *священную жаровню*, а подлѣ нея кладутъ *камень*, окрашенный сандаломъ. *Женихъ, рука объ руку съ невѣстою, три раза обходятъ вокругъ.* Въ это время новобрачные должны думать о священной горѣ семи кастъ, которую изображаетъ красный камень. Наконецъ ихъ обсыпаютъ рисомъ. Въ слѣдующіе три дня тѣже церемоніи [1]).

У *ламаитовъ* Тибета и Бутана *гелонгъ* (священникъ) назначаетъ для бракосочетанія благопріятный день и часъ, соображаясь съ указаніемъ священныхъ книгъ и съ гороскопомъ жениха и невѣсты. Въ избранный день женихъ, въ сопровожденіи друзеи, отправляется къ невѣстѣ. Отцы и матери не принимаютъ участія въ этомъ шествіи. По прибытіи жениха въ домъ невѣсты, *гелонгъ* окуриваетъ все жилище ладаномъ и благоуханьями, *призывая божество снизойти на сочетавающихся бракомъ и осѣнить ихъ своего милостію.* По окончніи молитвъ онъ освящаетъ смѣсь воды и молока и *новобрачные умываютъ ею свои лица. Брачное благословеніе* состоитъ въ томъ, что *гелонгъ, читая молитвы, прикасается къ главамъ молодыхъ священною книгою и въ заключеніе молится богу о ниспосланіи супругамъ счастья и многочисленнаго потомства* [2]).

У *Китайцевъ брачный обрядъ* состоитъ въ томъ, что *женихъ* и *невѣста*, ставъ другъ къ другу спиною, *моютъ руки, потомъ она кланяется ему четыре раза, а онъ ей два.* Льютъ на нихъ нѣсколько капель вина, кладутъ на столъ кусокъ мяса, и они, приглашая другъ друга, *пьютъ попеременно-*

---

1) Исторія религій. Т. I, стр. 61 и слѣд.

2) Тамъ же стр. 215 и д.

но вино изъ одной чаши [1]) У *Персовъ*, сообразно взгляду Зороастрова закона на бракъ, бракъ представляетъ торжество религіозное. *Бракосочетаніе* состоитъ изъ двухъ обрядовъ: *намзада* и *некаха*. *Намзадъ*—помолвка и предварительное благословеніе жениха и невѣсты *мобедомъ* (священникомъ). Тотъ и другая послѣ надлежащихъ омовеній, одѣтыя въ новыя платья и препоясанныя свящ. кости (поясомъ) стоятъ предъ *мобедомъ рука объ руку*. День свадьбы назначаетъ мобедъ по совѣщаніи съ гороскопомъ жениха и невѣсты. Узаконенный гахъ (періодъ дня) для бракосочетанія—гахъ озиренъ (пятый часъ по полудни). Послѣ *молитвы*, прочитанной мобедомъ, молодой ведетъ невѣсту въ свой домъ, откуда длинной процессіей идутъ въ домъ тестя. Въ полночь совершается обрядъ *некахъ: мобедъ*, стоя между двумя столиками, съ поставленными на нихъ блюдами плодовъ и пшеницы или рису, *читаетъ молитву молодымъ*, осыпая ихъ этими плодами,—что дѣлаютъ и всѣ присутствующіе. Этимъ и оканчивается брачное торжество [2]).

У *Сирійцевъ* юноши и дѣвицы, при вступленіи въ бракъ *стригли себѣ волосы* и *клали ихъ на алтарь какъ приношеніе Астартѣ* (Юнонѣ, лунѣ) [3]).

У *Грековъ* и *Римлянъ* бракъ, сравнительно съ бракомъ другихъ народовъ, представляетъ больше семейно-гражданскій, чѣмъ религіозный актъ. У грековъ *обрученіе* совершалось домашнимъ образомъ. Послѣ обоюднаго соглашенія жениха съ невѣстою, отецъ послѣдней давалъ свое согласіе на ихъ бракъ; обычная формула изъявленія согласія состояла въ слѣдующихъ словахъ, обращенныхъ къ жениху: «даю тебѣ эту дѣвицу отъ колѣна предковъ моихъ, отъ крови моей». Женихъ и невѣста давали

---

[1]) Тамъ же. Т, II, стр. 206.
[2]) Ист. рел. Т. III, стр. 260 и сл.
[3]) Тамъ же. Т. IV, стр. 281.

обоюдную клятву въ вѣрности; *онъ вручалъ ей подарокъ, она падавала ему руку* и этотъ предварительный договоръ скрѣплялся *поцѣлуемъ*. У Эліанъ впрочемъ сговоръ происходилъ въ храмѣ Іоласа, друга и сподвижника Геркулеса. На канунѣ дня брачнаго торжества невѣста съ подругами *приносила въ жертву Діанѣ и Минервѣ свои волосы*. Въ *день бракосочетанія* невѣсту вели въ домъ родителей жениха. *Бѣлая одежда, вѣнокъ* изъ розъ, маку и миртъ, *покрывало* и ожерелье были непремѣнными принадлежностями новобрачной, которую называли нимфою. Ей предшествовали *пѣсенники*, музыканты *факелоносцы*; гимны въ честь Эрота, Венеры и Гименея оглашали воздухъ. При шествіи новобрачныхъ въ храмъ—*женихъ*, какъ и невѣста, былъ *увѣнчанъ* розами, миртами и маковыми цвѣтами. У дверей храма ихъ встрѣчалъ жрецъ, который подавалъ имъ вѣтвь плюща—символъ союза, который долженъ соединить ихъ навсегда, потомъ велъ ихъ къ алтарю, на которомъ они приносили жертву цѣломудренной Діанѣ, Минервѣ и другимъ божествамъ, которыя никогда не подвергались узамъ Гименея. Молились также Юпитеру и Юнонѣ, зоюзъ и любовь которыхъ будетъ вѣченъ; небу и землѣ, производящимъ обиліе и плодоносіе, и наконецъ Венерѣ, которой Амуръ обязанъ своимъ происхожденіемъ, а люди своимъ счастіемъ. По разсмотрѣніи внутренностей жертвы жрецъ объявлялъ, что небо соизволяетъ на бракъ. По окончаніи брачнаго пира (гамелій) молодыхъ всли въ опочивальню и на порогѣ осыпали смоквами, миндальными орѣхами и зерновымъ хлѣбомъ. Брачное ложе обыкновенно осыпали шафраномъ и когда молодые ложились въ постель, имъ пѣли Эпиталаму и давали *съѣдать плодъ айвы*, въ которомъ смѣсь сладости, кислоты и горечи символически изображала наслажденіе и горести супружеской жизни [1]).

---

[1]) Истор. религ. T. V. Ceremonies nuptiales des peuples anciens et modernes, par Ch. Laumier. Paris, 1829. стр. 67—75.

У *Римлянъ* брачные *обряды* были почти тѣже, что у Грековъ. *Женихъ* надѣвалъ невѣстѣ на безымянный палецъ лѣвой руки *гладкое желѣзное кольцо*. Предъ бракосочетаніемъ женихъ и невѣста *приносили жертвы* Юнонѣ, Венерѣ и Граціямъ. Послѣднюю ночь въ родительскомъ домѣ невѣста должна была провести въ *бѣломъ платьѣ* и *покрывалѣ*, окрашенномъ шафраномъ. Браки дѣлились на три разряда: *сожительство* (usucapio), которое узаконялось по прошествіи годичнаго срока; *обоюдная покупка* (coemptio) и *бракъ духовный* (confarreatio). Для двухъ послѣднихъ существовали особыя церемоніи. При обоюдной покупкѣ бракосочетавшіеся размѣнивались слѣдующими вопросами и отвѣтами: «жена, желаешь ли быть матерью моего семейства?—желаю. А ты, мужъ, желаешь ли быть отцемъ моего семейства?—желаю». Тѣмъ и оканчивался весь обрядъ. Бракъ духовный сопровождался моленіями въ храмѣ, совершаемыми верховнымъ жрецомъ и фламиніемъ въ присутствіи 10 свидѣтелей. При этомъ приносили въ жертву богамъ лепешку изъ ячменя, называвшуюся far (откуда и названіе обряда confarreatio). Какъ обряды, сопровождавшіе этотъ бракъ, такъ и нарядъ невѣсты полны глубокаго символически-историческаго смысла. Одежду и уборъ невѣсты составляли: огненнаго цвѣта вуаль (фламмеумъ), подобный носимымъ женами фламиніевъ, браки которыхъ были нерасторжимы; бѣлая туника—символъ невинности, прическа подобная прическѣ весталокъ, въ шесть косъ, заколотая на подобіе копья [1]), вѣнокъ изъ желѣзняка—символъ плодородія

---

[1]) Оружіе это было посвящено Юнонѣ, покровительницѣ брака. Прическа символически изображала рѣшимость жить цѣломудренно съ супругомъ съ одной стороны, съ другой служила какъ бы прообразомъ того, что будущая жена при рожденіи дастъ дѣтей храбрыхъ и мужественныхъ.

и шерстяной поясъ—символъ цѣломудрія. Молодую сопровождали изъ дома родителей къ храму трое дѣтей, изъ коихъ одинъ несъ впереди зажженный факелъ изъ терновника. Шествіе замыкали четыре замужнія женщины съ факелами въ рукахъ. *Въ храмѣ верховный жрецъ приносилъ жертву и, по произнесеніи брачущимися клятвы въ вѣрности, при чтеніи молитвъ, давалъ имъ съѣдать по половинѣ жертвенной лепешки и соединялъ ихъ руки.* По окнончаніи обряда молодые отправлялись въ домъ жениха. На порогѣ дома новобрачную спрашивали: кто она? Она отвѣчала: гдѣ ты будешь Каіемъ, тамъ я буду Каіею (ubi tu Cajus, ego Caja). Послѣ того на порогѣ же ей подавали факель и воду; она прикасалась къ факелу и, омочивъ руку, окропляла себя водою; эти дѣйствія изображали символически готовность жены слѣдовать за мужемъ «въ огонь и въ воду». *Факелъ*, которымъ освящали дорогу новобрачной, *свято сохраняли* [1]).

У *народа израильскаго* бракъ, не смотря на откровенное свидѣтельство о его божественномъ происхожденіи, былъ нестолько религіознымъ, сколько семейно-гражданскимъ актомъ, и при богатствѣ юридическихъ опредѣленій, извѣстныхъ намъ относительно брака, съ обрядной стороны представляется довольно бѣднымъ, сравнительно съ браками многихъ языческихъ народовъ. Заключеніе брака у израильтянъ, по древнему патріархальному обычаю, составляло чисто семейно-гражданскій актъ: по согласіи жениха и невѣсты, также родителей и первороднаго брата, женихъ давалъ невѣстѣ брачный даръ и затѣмъ подарки ея родителямъ и братьямъ [2]). Послѣ этого невѣста принадлежала мужу и для него должна была хранить цѣломудріе [3]). Въ назначенный день женихъ въ брачномъ наря-

[1]) Истор. рел. т. VI. Ceremonies nuptiales p. 132—140.
[2]) Быт. гл. XXIV. Руѳь. гл. III и 14.
[3]) Быт, XXIV, 22 и 53.

дѣ, украшенный *вѣнцомъ* [1]), отправлялся въ сопровожденіи друзей въ домъ невѣсты. Невѣста, украшенная и покрытая *покрываломъ*, шла изъ дома родителей въ сопровожденіи своихъ подругъ при пѣніи, такъ какъ бракъ совершался вечеромъ, *при свѣтѣ факеловъ и свѣтильниковъ* въ домъ жениха или его родителей, гдѣ былъ приготовленъ брачный пиръ. Самое бракосочетаніе еще болѣе просто: оно не сопровождалось никакими религіозными обрядами, ни жертвоприношеніями, и не освящалось молитвами. Невѣста передавалась жениху съ изреченіемъ благословенія родителями [2]). Было ли въ обычаѣ употребленіе чаши вина, употребляемой у современныхъ евреевъ,— неизвѣстно. Чтеніемъ контракта заканчивался обрядъ брачный. Какъ ревнители размноженія потомства евреи, и всегда, какъ и теперь, все вниманіе сосредоточивали, кажется, на брачномъ чертогѣ.

Христіанскій бракъ, какъ и бракъ всѣхъ дохристіанскихъ религій, распадался на двѣ части: *обрученіе* и самое *бракосочетаніе*. *Обрученіе* состояло въ томъ, что невѣста подавала жениху руку и получала брачное цѣлованіе,—послѣ чего она должна была носить покрывало въ знакъ того, что она исключительно принадлежитъ съ этихъ поръ своему нареченному жениху. «Дѣвицы, уже *обрученныя*,—говоритъ Тертулліанъ,—непремѣнно должны носить *покрывало*, какъ скоро *подали руку жениху* и *получили* отъ него *брачное лобзаніе*» [3]). Употребленіе *покрывала* (velatio sponsæ)—обычай римскій, отъ

---

1) Въ кн. Пѣснь Пѣсней божественный женихъ представляется въ вѣнцѣ, которымъ вѣнчала его мать его въ день обрученія и въ день веселія. (гл. III, П).

2) Ceremonies nuptiales des peuples anciens et modernes, par Ch. Laumier. p. 223—228.

3) О мол. Господ. гл. XVI. De velandis virgin. I. 17.

котораго произошли и самыя названія nubere, nupta и ruptæ, какъ обычай общій почти всѣмъ народамъ, отъ римлянъ перешолъ и къ христіанамъ. Но этотъ языческій обычай старались освятить и оправдать библейскимъ примѣромъ,—именно ириѣромъ Ревеки [1]). Примѣръ Ревеки встрѣчается и въ молитвахъ какъ латинскихъ такъ и греческихъ, изъ которыхъ онъ перешелъ и въ протестанскія. Впослѣдствіи брачное покрывало ставится уже въ связь съ богопосвященнымъ дѣвствомъ и послѣднее считается духовнымъ обрученіемъ и бракомъ съ церковію, невѣстою Христовою [2])

При обрученіи употреблялось такъ называемое *обручальное кольцо*, о которомъ упоминаютъ Тертулліанъ и Климентъ Александрійскій. Тертулліанъ, укоряя христіанъ за то, что они отступили отъ добрыхъ нравовъ и обычаевъ своихъ предковъ, говоритъ: «относительно женщинъ, упали и тѣ постановленія предковъ, которыя благопріятствовали скромности. Ибо ни одна не знала *золота* (aurum), кромѣ *золотаго кольца* на одномъ пальцѣ (præter unico digito), которое давалъ ей женихъ во время сватовства (pronubo annulo)» [3]). Въ другомъ мѣстѣ говоритъ, что христіанинъ безопасно можетъ присутствовѣть при обрученіи и бракахъ язычниковъ, потому что «ни мужеское платье, ни *кольцо*, ни супружескій союзъ непроисходятъ отъ чествованія какого нибудь идола» [4]). Смыслъ этого мѣста и чисто-римская терминологія предшествующаго ясно говорятъ, что употребленіе обручальнаго кольца христіанами стоитъ въ связи съ римскимъ обычаемъ. Если Тертулліанъ указываетъ лишь связь христіанскаго обычая съ языческимъ, то Климентъ Александрійскій говоритъ, что кольцо

---

[1]) Кн. Быт. гл. XXIV. Тертул. de veland virgin c. XI.
[2]) Амвроc. ep. LXX.
[3]) Аполог. гл. VI.
[4]) О идолослуж. гл. XVI.

издревле было въ употребленіи при обрученіяхъ христіанъ и показываетъ значеніе его: женщинамъ дается *золотое кольцо*,— пишетъ онъ,—не для украшенія, но въ знакъ того что онѣ должны стеречь въ домѣ, потому что имъ предоставляется заботиться о храненіи дома« 1).

Не смотря на несомнѣнную связь христіанскаго обычая съ римскимъ, замѣчается разница въ *матеріалѣ* обручальнаго кольца: у древнимъ римлянъ употреблялось *желѣзное* 2), у христіанъ *золотое;* и оба поименованные писатели трактуютъ употребленіе золотыхъ колецъ какъ христіанскій обычай. Чтобы христіане, враждебно относившіеся къ всякому блеску и пышности, хотѣли представить въ этомъ случаѣ противоположность язычеству—едва ли можно сказать. Скорѣе это можно объяснить тѣмъ, что сами римляне уклонились отъ древняго обычая, и что христіане къ концу 2 вѣка также стали удаляться отъ порвоначальной простоты нравовъ и вмѣсто употреблявшагося сначала желѣзнаго кольца стали употреблять золотое кольцо. На это указываетъ Тертулліанъ,когда говоритъ: »а обручальныя кольца, которыя и теперь еще дѣлаются изъ желѣза, не служатъ ли доказательствомъ, что металъ сей неприличенъ для украшенія, а свидѣтельствуетъ объ умѣренности нашихъ предковъ» 3). Нѣкоторые допускаютъ на основаніи этихъ словъ употребленіе двухъ колецъ—золотого при обрученіи и желѣзнаго при вѣнчаніи, изъ коихъ послѣднее было символомъ домоуправленія. Но этому противорѣчатъ другія свидѣтельства самаго Тертулліана и особенно свидѣтельство Климента.

По мнѣнію Бингама въ первенствующей церкви употреблялись только обручальныя кольца (annulos in sponsalibus) а

---

1) Paedag. lib. III. c. 11.

2) Плиній въ hist. nat. lib. XXXIII, c. 1. говоритъ: etiam nunc sponsæ annulus ferreus mittitur isque sine gemma.

3) De veland. virgin.

вѣнчальныхъ (annulos nuptiales) не было [1]). Но отдѣлять обручальное и вѣнчальное кольцо намъ кажется лишне. Одно и тоже кольцо употреблялось и при обрученіи и при вѣнчаніи и оно служило символомъ правъ, сообщаемыхъ невѣстѣ женихомъ по управленію домомъ, а впослѣдствіи, съ развитіемъ понятія о бракѣ, какъ таинствѣ, оно стало символомъ духовнаго обрученія.

Кольца первоначально употреблялись *гладкія*, безъ всяких украшеній. Но въ третьемъ вѣкѣ, вѣроятно стали входить въ употребленіе кольца, украшенныя символическими изображеніями, соотвѣтствующими или указывающими на ихъ значеніе. Потому-то Климентъ Александрійскій, говоря объ обручальныхъ кольцахъ указываетъ, какіе символы приличнѣе всего изображать на нихъ христіанамъ,—именно голубя, рыбу, корабль, лиру мусикійскую и т. п. [1]).

Мы не можемъ сказать положительно, было ли въ разсматриваемое время обрученіе актомъ въ строгомъ смыслѣ церковно-литургическимъ и совершалось ли въ церкви, въ присутствіи общества, служителями церкви, или же сохраняло свой семейный характеръ и только признавалось церковію. Судя по выраженіямъ Климента и Тертулліана первое нужно признать болѣе вѣроятнымъ. Церковь какъ видно старалась уже выдѣлить этотъ актъ изъ обыкновенной жизни, хотя нетолько неотвергла, а напротивъ освятила своимъ авторитетомъ нѣкоторые обычаи, освященные общечеловѣческимъ употребленіемъ.

Что же касается *самаго бракосочетанія* то оно несомнѣнно представляется церковно-литургическимъ актомъ въ строгомъ смыслѣ и, сообразно съ общимъ направле-

---

1) Antiquit. T. IX p. 319—320.
2) Pædag. lib. III, c. II.

ніемъ богослуженія этого времени, получаетъ характеръ таинственный. »Какъ описать счастіе *брака*,—пишетъ Тертулліанъ къ женѣ,—*совѣтуемаго церковію* (quod ecclesia conciliat), *утверждаемаго .приношеніемъ* (et confirmat oblatio), *и запечатлѣваемаго благословеніемъ* (et obsignat benedictio), *возвѣщаемаго ангелами на небесахъ* (Angeli renunciant), *одобряемаго Богомъ Отцемъ* (pater rato habet). Ибо и на землѣ безъ согласія родителей (sine consensu patrum) по обычаю и по закону (rite et jure) не вступаютъ въ бракъ« 1).

По этому краткому описанію мы можемъ составить такое представленіе о бракѣ. Кромѣ согласія родителей требовалось *согласіе церкви* (conciliatio ecclesiæ). Conciliatio означаетъ не просто только согласіе, но предварительное разсужденіе, разсмотрѣніе всѣхъ обстоятельствъ, касающихся лицъ, желающихъ вступить въ бракъ, и разрѣшеніе брака. Очень можетъ быть, что за разрѣшеніемъ брака, слѣдовало обрученіе, которое и совершалось служителями церкви; подъ выраженіемъ: ecclesia conciliat, быть можетъ, Тертулліанъ разумѣетъ главнымъ образомъ этотъ предварительный актъ. Обрученные *дѣлали приношенія, поминаемы были въ молитвахъ церкви* и *принимали евхаристію*, утверждавшую ихъ предстоящій союзъ; это безъ сомнѣнія и выражаетъ Тертулліанъ, когда говоритъ: matrimonium confirmat oblatio. По принятіи евхаристіи союзъ ихъ *запечатлѣвался благословеніемъ церкви* въ лицѣ ея священнослужителя,—сопровождавшимся молитвами. Подъ выраженіемъ »obsignat benedictio» Тертулліанъ, нужно полагать, разумѣлъ не просто благословеніе, а совокупность молитвъ и обрядовъ, входившихъ въ составъ священнодѣйствія. Изъ *обрядовъ* самаго священнодѣйствія намъ извѣстны только два: *соединеніе рукъ* брачущихся и *возложеніе на нихъ вѣнцовъ*. Тертулліанъ гово-

1) Ad uxorem. lib. II, c. 8. 9.

ритъ, что соединеніе рукъ, какъ обычай древній, принято церковію и при христіанскомъ бракѣ: въ древности, при господствѣ домашняго культа надъ общественнымъ, соединеніе рукъ совершалось отцемъ или родственникомъ невѣсты,—въ христіанствѣ оно совершается рукою предстоятеля церкви, какъ совершителя таинства« 1). Тертулліанъ же въ другомъ мѣстѣ говоритъ, что »на вступающихъ въ бракъ возлагаются вѣнцы 2). Это вѣнчаніе или коронація, очевидно, находится въ связи съ общенароднымъ древнимъ обычаемъ украшать свѣжими цвѣточными вѣнками головы молодыхъ. Первоначально и въ христіанствѣ вѣроятно употреблялись вѣнки изъ цвѣтовъ, и это,—скорѣе былъ обычай допущенный церковію, чѣмъ собственно обрядъ церковный. Но въ третьемъ вѣкѣ обычай этотъ уже сталъ получать значеніе церковнаго обряда. То и другое показываетъ Тертулліанъ когда говоритъ: пусть отецъ возлагаетъ вѣнцы на новобрачныхъ, какъ хочетъ; такъ мы учили дѣлать на всѣхъ бракахъ, гдѣ бывали; ибо вѣнцы—ихъ собственность: наше же дѣло возносить молитвы«.

Какія произносились при этомъ *молитвы*, мы не знаемъ, но можемъ думать, что онѣ выражали тотъ высокій взглядъ на бракъ, какой все больше и больше вырабатывался въ церкви подъ вліяніемъ еретическихъ воззрѣній, и то глубоко-знаменательное, таинственное отношеніе вѣрующихъ къ церкви и ко Христу, какое долженъ выражать христіанскій бракъ по объясненію апостола Павла. Это тѣмъ вѣроятнѣе, что Тертулліанъ выдвигаетъ бракъ изъ обыкновенной земной сферы, выдѣляетъ изъ обыкновенныхъ человѣческихъ отношеній и ставитъ въ мистическое соотношеніе съ высшими небесными

---

1) De veland. virgin.

2) De cor. milit. c. XIII: coronant et nuptiæ sponsos etc. Тертулліанъ впрочемъ несочувственно относится къ этому обычаю.

сферами: Angeli renunciant, pater rato habet. Представленіе Тертулліана объ участіи Ангеловъ въ священнодѣйствіи брака стоитъ, очевидно, въ связи съ представленіемъ его личнымъ и церковнымъ объ отношеніи Ангеловъ къ обществу вѣрующихъ вообще, особенно съ его представленіемъ объ Ангелѣ молитвы (Angelus orationis) [1]) и Ангелахъ свидѣтеляхъ при крещеніи (Angelis arbitris in baptismo) [2]). Ангелы представляются свидѣтелями и поручителями, точно такъ же, какъ представляются они радующимися о кающемся грѣшникѣ. На невидимое, постигаемое вѣрою, отношеніе ангеловъ къ вѣрующимъ, очевидно переносится человѣкообразное представленіе обыкновенныхъ земныхъ отношеній, и въ частности отношенія свидѣтелей и поручителей, которые вѣроятно допускались и при христіансяомъ бракѣ, какъ были въ обычаѣ при языческихъ и въ частности грекоримскихъ бракахъ, тѣмъ больше, что Іисусъ Христосъ сравнивалъ себя съ женихомъ, а Предтечу съ другомъ жениха, радующимся за гласъ жениховъ. Такими именно друзьями, съ радостію возвѣщающими на небесахъ бракъ, совершаемый на землѣ церковію, и являются, по воззрѣнію Тертулліана, Ангелы. Подобное же человѣкообразное представленіе земныхъ отеческихъ отношеній переносится и на отношеніе Бога Отца къ священнодѣйстію: pater rato habet. Тертулліанъ самъ указываетъ на отношенія земныхъ отцевъ и дѣтей въ дѣлѣ брака для объясненія своихъ словъ. По воззрѣнію Тертулліана такимъ образомъ Богъ Отецъ одобряетъ только тотъ бракъ, который благословляется церковію, и церковь съ своей стороны испрашиваетъ и преподаетъ это одобрѣніе, точно такъ, какъ государствомъ требуется родитель-

---

1) De oratione c. XII.
2) De bapt. c. V.

ское согласіе (consensus patrum), чтобы бракъ былъ правильнымъ и дѣйствительнымъ (rite et jure).

И такъ, какъ ни мало свѣдѣній имѣемъ мы изъ разсматриваемаго времени относительно христіанскаго брака, мы можемъ почти съ увѣренностью сказать, что образованіе брака какъ церковно-литургическаго акта, въ его основныхъ и главныхъ формахъ, падаетъ главнымъ образомъ на это именно время, и что оно шло рука объ руку съ общимъ направленіемъ, какое съ конца втораго вѣка все больше и больше усиливалось въ церкви и выражалось въ disciplina arcani. Благодаря этому направленію развилось и созрѣло въ сознаніи церкви понятіе о бракѣ, какъ таинствѣ въ строгомъ и специфическомъ смыслѣ. Сообразно съ этимъ понятіемъ, усвоивъ юридическія опредѣленія греко-римскаго права относительно брака и нѣкоторыя общечеловѣческія обычаи, церковь перенесла первыя на отношеніе вѣрующихъ ко Христу и Богу Отцу, и наглядным образомъ, символически выразила это отношеніе въ послѣднихъ, преобразовавъ ихъ и создавъ на основаніи ихъ свою литургическую форму брака, съ чисто самостоятельнымъ содержаніемъ и характеромъ. Эта литургическая форма христіанскаго церковнаго брака, содержаніе его молитвъ, смыслъ и характеръ различныхъ дѣйствій,—на которыя встрѣчаемъ въ разсматриваемое время лишь отрывочныя указанія,—раскрываясь и разширяясь постепенно, во всей своей полнотѣ предстаютъ предъ нами только въ позднѣйшей практикѣ.

О таинствѣ *елеосвященія* не имѣемъ ясныхъ свѣдѣній изъ третьяго вѣка. Но едва ли возможно, чтобы церковь, освящая важнѣйшія періоды жизни своихъ членовъ, не подавала имъ благодатной помощи во время болѣзни. Поэтому, не будетъ кажется ошибкою, если признать, что въ разсказѣ Тер-

тулліана Скапулѣ, африканскому проконсулу, объ излеченіи Севера, отца Антониновъ, нѣкіимъ Прокломъ *чрезъ помазаніе святымъ елеемъ* [1]) указывается именно на таинство елеосвященія. Равнымъ образомъ, когда Діонисій Алекс., разсказывая объ усердіи, какимъ окружали больныхъ братьевъ христіане въ Египтѣ во время эпидеміи, говоритъ, между прочимъ, что они» врачевали ихъ о Христѣ« [2]) едвали не разумѣетъ врачевство таинства елеопомазанія, такъ какъ выраженіе это напоминаетъ выраженіе ап. Іакова и существенно съ нимъ сходно.

Религія всегда и повсюду, какъ мы видѣли, встрѣчаетъ человѣка при появленіи его на свѣтъ, сопровождаетъ его во всѣхъ возрастахъ,—таже религія наконецъ напутствуетъ его въ таинственную область жизни будущей, освящая его путь знаменательными обрядами: разумѣемъ *погребеніе*.

Великая мысль возрожденія и вѣчнаго загробнаго бытія царитъ во всѣхъ религіяхъ міра—древняго и новаго. Эта мысль встрѣчается повсюду въ тысячахъ видоизмѣненій—то высокопоэтическихъ, то грубо-матеріальныхъ, смотря по характеру религіи. Такое или иное представленіе о смерти и загробной жизни, въ связи съ основными догматами религіи, опредѣляло характеръ отношенія къ умершимъ и погребальные обряды у разныхъ народовъ.

Въ погребальныхъ обрядахъ *индусовъ* во всей полнотѣ высказываются основные догматы ихъ религіи. Тремъ стихіямъ (олицетворяющимъ трехъ божествъ—Браму, Вишну и Сиву) Индусы отдаютъ трупы своихъ усопшихъ: или *зарываютъ въ*

---

[1]) Посл. къ Скап. гл. IV.
[2]) У Ев. кн. VII, гл. 22. Мѣсто это приведено ниже.

землю, или *бросаютъ въ священныя рѣки*, или наконецъ *сожигаютъ на кострѣ*. Выборъ зависитъ отъ уставовъ того вѣроисповѣданія къ которому принадлежитъ покойный. Сиваисты зарываютъ своихъ мертвецовъ въ землю, не смотря на то, что символъ Сивы—огонь; вишнуисты, согласно символу Вишну, бросаютъ въ воду, брамины сожигаютъ.

Отмѣтимъ обычаи и обряды, которыми сопровождается смерть и погребеніе у браминовъ. Немедленно по кончинѣ брамина, родственники *оплакиваютъ* его. Потомъ мертвеца *обмываютъ*; цирюльникъ брѣетъ ему голову и другія части тѣла; по вторичномъ омовеніи женщины весь трупъ *окрашиваютъ сандаломъ и акшаттасомъ*, на шею *надѣваютъ цвѣточныя гирлянды*, набиваютъ ротъ бетелемъ (чернымъ перцемъ) и *одѣвъ въ лучшее платье*, кладутъ на парадную постель, на которой покойникъ остается во все время приготовленія къ похоронамъ. Предъ выносомъ его завертываютъ въ саванъ. Лице мертвеца, если онъ былъ женатъ, оставляется открытымъ. Покойника относятъ къ мѣсту погребенія въ *торжественной процессіи*. Дорогою дѣлаютъ *три остановки*, минутъ по пяти, и при каждой кладутъ въ ротъ покойнику немного рису, смоченнаго водою. Цѣль этихъ остановокъ—предосторожность на случай мнимой смерти и удостовѣреніе въ дѣйствительной. По прибытіи на мѣсто, гдѣ должно совершиться сожженіе, роютъ могилу при безпрестанномъ чтеніи мантрамовъ, кропленіи святой водою, а по вырытіи бросаютъ на дно нѣсколько золотыхъ или серебряныхъ монетъ. На костеръ, сложенный въ могилѣ, кладутъ трупъ; сынъ покойника кладетъ ему въ ротъ золотую монету, а каждый присутствующій щепотку рису. Родственники *поливаютъ мертвеца напиткомъ очищенія*, а сынъ потомъ *кропитъ на него священною водою*, обходя *три раза* вокругъ костра. Пурогита послѣ этого передаетъ ему зажженный факелъ, которымъ онъ, послѣ

плача и сѣтованія, поджигаетъ костеръ. Отъ костра сынъ идетъ на рѣку, гдѣ одѣтый погружается трижды въ воду. По возвращеніи домой сынъ предлагаетъ всѣмъ присутствующимъ итти въ купель смерти (мритика снана), т. е. выкупаться ради блага покойника,—такъ какъ на кострѣ ему было жарко, а это купанье освѣжитъ его. На *третій день*, сынъ покойника, собравъ уцѣлѣвшія отъ огня кости—одну часть золы и костей бросаетъ въ воду, изъ другой вылепливаетъ небольшую фигуру, приноситъ ей жертву, поливаетъ панчшагавіей и затѣмъ бросаетъ въ воду. На мѣстѣ костра дѣлаютъ насыпь и кладутъ на нее три камня. Средній называется именемъ покойнаго; верхній, положенный на югъ, богомъ мрака и смерти, Ямою; нижній—Рудрою. Громко произнося эти три имени, сынъ натираетъ камни масломъ, и ополоснувъ въ водѣ, завертываетъ каждый отдѣльно въ полотно. Потомъ, положивъ ихъ на могильную насыпь въ прежнемъ порядкѣ, читаетъ имъ молитвы, дѣлаетъ приношеніе бетеля, аттатшаса, рису и возліянія воды и масла.— На *десятый день* совершается *поминовеніе:* варятъ рисъ, овощи съ тремя священными травами и приготовляютъ *напитокъ парамаіи* (*медовой сыты* съ пряностями) и все это относятъ на мѣсто сожженія. Тутъ читаются мантрамы и совершаются приношенія. Камни поливаются жидкой кашицей изъ воды и земли. Затѣмъ сынъ беретъ камни, отправляется къ рѣкѣ, читаетъ санкальпу, надѣваетъ павитрамъ (свящ. перстень), входитъ по горло въ воду и, ставъ лицемъ къ востоку, громко произноситъ: »до сей минуты эти камни олицетворяли трупъ; пусть же теперь вѣчно-живая душа преобразится въ божество и перенесется въ обитель блаженства, гдѣ и да пребудетъ—покуда будетъ течь Гангъ, покуда не истлѣютъ эти камни«. Произнеся эти слова онъ бросаетъ камни въ воду.

Поминовенія послѣ третьяго и десятаго дня совершa-

лись въ 11, 12, 13, 27, 30, 45, 60, 75, 90, 120, 175, 190, 210 240, 270, 300 и 330 дни.

Погребальные обряды священнической касты браминовъ служатъ образцами для остальныхъ трехъ кастъ

Впрочемъ, не всѣ брамины одинаково погребались. Погребеніе саніассы (брамина отшельника) совершенно отлично отъ обыкновеннаго браминскаго погребенія. Но обряды, его сопровождающіе, отличаются отсутствіемъ здраваго человѣческаго смысла.

Кромѣ частныхъ поминовеній, у индійцевъ три раза въ годъ созершается *общественное поминовеніе*; самое важное празднуется *въ октябрѣ* и продолжается 9 дней. Душамъ усопшихъ родителей и предковъ дѣлаютъ приношенія какъ богамъ. [1]).

Погребальные обряды *сіамцевъ* также стоятъ въ связи съ ихъ вѣрованіями *въ* жизнь будущую, точнѣе съ ученіемъ о душепереселеніи. Бѣдныхъ покойниковъ *бросаютъ въ воду* безъ всякихъ обрядовъ; трупы людей средняго сословія поджариваютъ на кострѣ, а потомъ *бросаютъ на съѣденіе звѣрямъ* и *птицамъ*. Младенцевъ *зарываютъ въ общую могилу*; трупы беременныхъ женщинъ *зарываютъ въ землю* до истеченія срока беременности, потомъ откапываютъ и *жгутъ* на кострѣ. Сожженіе трупа происходитъ близъ храма. Мясо съ трупа обрѣзываютъ и бросаютъ коршунамъ и собакамъ. «Пусть слабѣйшія животныя питаются мясомъ животнаго совершеннѣйшаго,»—говорятъ сіамцы. Трупы вельможъ *бальзамируютъ* и, когда трупъ высохнетъ и обратится въ мумію, тогда его сожигаютъ. Предъ выносомъ трупа талапои (монахи) облачаются въ подаренные наслѣдникомъ желтыя рясы и читаютъ молит-

---

[1]) Ист. религій. Т. I. стр. 81 и др.

вы. Трупъ иссутъ подъ навѣсъ, находящійся при храмѣ, гдѣ его встрѣчаютъ другія жрецы, слѣдующимъ гимномъ: «тѣло мертвое, тѣло тлѣнное! какъ возносится дымъ отъ твоего сожженія, да вознесется такъ же безсмертная и нетлѣнная душа твоя къ небу.» Тѣло сгораетъ и изъ собранной золы, разведенной водою, жрецы вылѣпливаютъ статуйку, Сему, сушатъ, золотятъ ее и ставятъ въ числѣ идоловъ въ храмѣ. 1)

Ламаиты Тибета и Бутана погребаютъ покойниковъ по прошествіи *трехъ* дней. Сжечь тѣло или зарыть въ землю или бросить на съѣденіе звѣрямъ—этотъ вопросъ рѣшаетъ *гелонгъ*.

Покойниковъ провожаютъ *гелонги* до мигилы. При погребеніи гелонги читаютъ *молитвы* духамъ-покровителямъ, чтобы они отдалили отъ души все могущее нарушить ея вѣчный покой.

Молитвы за упокой души усопшаго читаются десять дней или нѣсколько мѣсяцевъ, а у богатыхъ и цѣлый годъ. На 49 день и въ годовщину смерти, кромѣ того совершается торжественное богослуженіе въ храмѣ. *Ежегодное поминовеніе всѣхъ усопшихъ* бываетъ въ концѣ *Октября* 2)

У *Корейцевъ* погребеніе бываетъ только дважды въ годъ: *весною* и *осенью*. Умирающихъ зимою и лѣтомъ сохраняютъ до указаннаго времени въ особыхъ хижинахъ. Наканунѣ похоронъ покойниковъ переносятъ изъ хижинъ въ ихъ домы и на зарѣ слѣдующаго дня гробъ несутъ къ могилѣ. Чрезъ *три* дня по погребеніи родные покойника идутъ съ *приношеніями на его могилу*,—что совершается также ежегодно въ полнолуніе. Совершая погребенія весною и осенью, корейцы руководствуются слѣдующими соображеніями. «Дважды въ годъ, именно осенью и весною, бываетъ посѣвъ хлѣба, плодовъ и

---

1) Ист. рел. Т. I стр. 194 и д.
2) Ист. рел. Т. I. стр. 217.

овощей. Тѣло умершаго-тоже зерно, посѣваемое въ землю. Какъ изъ частицъ его праха выростаетъ трава, такъ и онъ въ новомъ видѣ возродится современемъ. Въ каждой былинкѣ можетъ быть частичка души усопшаго.» Это—отвѣтъ жреца одному христіанскому миссіонеру. 1).

У *Китайцевъ*, при приближеніи смертнаго часа, больнаго, по приказанію жреца, *кладутъ на землю*, чтобы жизнь его такъ же кончилась, какъ и началась (новорожденныхъ также кладутъ на землю). Этимъ выражается мысль, что человѣку суждено возвратиться въ землю, откуда взятъ онъ. Мертвецъ лежитъ *три дня* для дознанія дѣйствительной смерти. Предъ положеніемъ въ гробъ мертвеца *обмываютъ*, богатыхъ *бальзамируютъ*. У исповѣдниковъ закона Тао гробъ стоитъ на столѣ нѣсколько мѣсяцевъ; приходящіе жгутъ предъ нимъ *ладонъ* и *курительные свѣчи* 2).

У *послѣдователей религіи Сіу-то* въ *Японіи*, весь культъ ограничивается почитаніемъ усопшихъ. По народному повѣрью, чѣмъ пышнѣе погребеніе, тѣмъ лучше будетъ покойнику въ будущей жизни. Для насъ не столько важна торжественность погребенія, сколько нѣкоторыя особенности въ обрядахъ. Трупъ одѣваютъ кромѣ *бѣлаго савана въ рясу изъ писчей бумаги*, исписанной изреченіями изъ свящ. книгъ. Трупу придаютъ *положеніе молящагося* съ опущенной головой и сложенными на груди руками. По принесеніи къ могилѣ, главный *жрецъ* (бонзъ) начинаетъ *гимнъ* и обведя факеломъ три раза вокругъ главы покойника, передаетъ младшему сыну, который поджигаетъ костеръ. Присутствующіе бросаютъ на костеръ куски алоэваго дерева, душистыхъ смолъ, льютъ масло и т. п. На другой день родные покойнаго собираютъ

---

1) Тамъ же стр. 221.
2) Ист. рел. Т. II. стр. 211.

зубы, кости и пепелъ и, положивъ въ фарфоровый сосудъ, хранятъ дома семь дней, а потомъ ставятъ въ фамильный склепъ. Въ день годовщины смерти и въ дни рожденія умершихъ, исповѣдники религіи Сіу-то ставятъ предъ ихъ портретами *столы*, накрытые *сосудами съ мясомъ* и установленные множествомъ *горящихъ свѣчей*. Предъ этими столами кладутъ земные поклоны, потомъ въ память душъ усопшихъ совершаютъ поминальную тризну. Къ этому торжеству приготовляются трехдневнымъ постомъ и частыми омовеніями. Ежегодно у Японцевъ бываетъ праздникъ мертвыхъ. [1])

Характерны обряды, сопровождающіе смертный часъ и соблюдаемые при погребеніи у *послѣдователей Зороастра, персовъ*. При приближеніи смерти призванный *мобедъ* (священникъ) читаетъ установленные на этотъ случай *молитвы* узаконенное число разъ. Могильщики, читая молитвы, *обмываютъ* тѣло покойника и *одѣваютъ* его. По омовеніи и одѣяніи лицо покойника *покрываютъ пеномомъ* (наличникомъ) и затѣмъ кладутъ его въ желѣзный ящикъ (дженезе) и несутъ на кладбище (дахме). Въ виду кладбища родственники покойника вмѣстѣ съ мобедомъ читаютъ молитвы, прикасаясь къ землѣ указательнымъ пальцемъ.

О состояніи души умершаго въ законѣ Зороастра сказано, что она слаба и безсильна «какъ новорожденный младенецъ». Въ первый день она витаетъ около тѣхъ мѣстъ, гдѣ скончался человѣкъ; во второй—около дахме; въ третій, приблизясь къ трупу, старается опять оживить его; наконецъ въ четвертый день душа прилетаетъ къ мосту Чиневаду, гдѣ ее допрашиваютъ о минувшей жизни Миѳра и Рашнерастъ-изедъ истины. Отсюда, судя по отвѣтамъ, душа отправляется или

---

1) Ист. рел. Т, II, стр. 311.

въ обители свѣта или въ преисподнюю. Въ огражденіе души отъ Аримана и происковъ злыхъ духовъ (дивовъ) законъ повелѣваетъ живымъ людямъ читать о ней молитвы, которыхъ безчисленное множество. Особенно важны *молитвы въ теченіи трехъ первыхъ сутокъ* и *жертвоприношеніе на четвертый день*. Сверхъ того, при молитвахъ четвертаго дня посвящаютъ шесть прѣсныхъ хлѣбовъ (даруновъ) Ормузду и славнѣйшимъ изедамъ, защитникамъ и покровителямъ души усопшаго. Въ случаѣ несоблюденія обрядовъ четвертаго дня душа будетъ томиться тоскою не утѣшною до дня воскресенія мертвыхъ. *Поминать* усопшаго законъ повелѣваетъ въ 10, 30 и 31 день по кончинѣ, чрезъ полгода, чрезъ годъ, и затѣмъ ежегодно въ 10, 30 и 31 день, считая со дня кончины. [1])

Погребальные *обряды* египтянъ можно назвать мудрымъ соединеніемъ религіозныхъ догматовъ съ требованіями гигіеническими. Въ видахъ предотвращенія моровой язвы, которая была неизбѣжнымъ слѣдствіемъ разложенія труповъ, вымываемыхъ и разносимыхъ повсюду разлитіемъ Нила, правителями Египта возведено въ законъ и догмать *бальзамированіе* человѣческихъ и животныхъ труповъ. Бальзамированіе совершалось особыми лицами торихевтами и холхитами. При укладкѣ труповъ или мумій въ гробы вмѣстѣ съ ними клали аттрибуты званія покойнаго: съ жрецами, напр, клали жезлы и орудія богослужебныя; съ дѣтьми игрушки и т. п. Родственники и друзья усопшаго провожали трупъ до могилы.

Изъ всѣхъ древнеязыческихъ религій *вавилоно-ассирійская религія* едвали не самая чувственная религія. Религіи Индіи, Китая и Египта имѣли въ основаніи глубоко-нравственныя идеи, указывали людямъ путь къ самоусовершенство-

---

[1]) Истор. религ. Т. III. стр. 255—257.

ванію и предлагали такія или иныя средства къ торжеству духа надъ плотію; въ законѣ Зороастра также есть предписанія, дѣлающія честь уму и чувствамъ законодателя. Въ сабизмѣ халдейскомъ нѣтъ ничего подобнаго. Исповѣдники его сущность и цѣль жизни полагали въ чувственныхъ удовольствіяхъ. Имъ была невѣдома, повидимому, утѣшительная мысль о бытіи за гробомъ и погребеніе умершихъ у нихъ не сопровождалось никакими религіозными обрядами, ни какимъ символическимъ выраженіемъ вѣрованія въ жизнь будущую. «Они *бальзамировали* своихъ мертвецовъ, *заливая* ихъ трупы *медомъ*»—вотъ все, что говоритъ Геродотъ объ этомъ важномъ предметѣ. [1])

О погребальныхъ обрядахъ *сирійцевъ* также мало извѣстно. Жрецовъ хоронили на 30 день, обыкновенныхъ гражданъ на 7. Трупъ завернутый въ пелены, пропитанныя *душистыми смолами*, выносили изъ дому въ назначенное мѣсто, клали на землю и накладывали на него каменья, пока образовывался высокій курганъ. Участвовавшимъ въ погребальной процессіи на 7 дней воспрещался входъ въ храмъ, а по прошествіи этого срока они обязаны были подвергатся омовенію и окуриванію благоуханіями. [2])

Болѣе отрадную картину представляютъ символическіе обряды, сопровождавшіе смертный часъ и погребеніе у *грековъ*, хотя и основаны на ложномъ *представленіи* о загробной жизни. Когда больной испускалъ послѣдній вздохъ, присутствующіе ударяли въ мѣдные тазы и бряцали кимвалами, чтобы отогнать невидимихъ адскихъ духовъ. Затѣмъ, *закрывъ глаза* покойному, его *обмывали*, *натирали благовоніями* и

---

[1]) Ист. рел. Т. IV стр. 213.
[2]) Тамъ же стр. 284.

одѣвали въ бѣлую тунику (плащъ), а голову покрывали пеленою. Въ ротъ покойнику клали оболъ для уплаты Харону за перевозъ чрезъ адскія рѣки, а въ руку медовый пирожокъ для подаянія Церберу. На голову *надѣвали вѣнокъ* изъ цвѣтовъ, посвященныхъ подземнымъ божествамъ. Потомъ покойника выносили въ сѣни и клали ногами къ выходу, а въ изголовьѣ ставили сосудъ съ освященною водою. Хоронили обыкновенно богатыхъ на *осьмой* а бѣдныхъ на *другой* день смерти. Погребеніе бывало двухъ родовъ: *зарываніе въ землю* и *сожженіе* на кострѣ. Въ послѣднемъ случаѣ пепелъ складывали въ урны, которые сохранялись въ храмахъ или въ домахъ покойниковъ. *Свѣчи, ѳиміамъ, пѣніе гимновъ* и *трауръ*— были непремѣнными принадлежностями похоронъ. Временемъ для похоронъ полагался для *взрослыхъ* непремѣнно *день*, для *дѣтей, юношей* и *дѣвственницъ разсвѣтъ*. Послѣднее дѣлалось для того, чтобы зрѣлищемъ преждевременной смерти невозмущать дневнаго свѣтила, какъ говорили Эллины. Убитыхъ громомъ хоронили на самомъ мѣстѣ ихъ убіенія, утопшихъ—на томъ берегу, на который тѣло ихъ выбрасывалось волнами. Самоубійцъ хоронили безъ всякихъ почестей, казненныхъ, святотатцевъ и предателей вовсе лишали погребенія.—Поминовенія совершались въ 9, въ 40 дни и въ день рожденія умершаго. 1)

Погребальные обряды *римлянъ* въ сущности сходны съ греческими. Тотчасъ по смерти ближайшій родственникъ *закрывалъ глаза* покойнику и *смыкалъ уста*. Впрочемъ, на кострѣ снова открывали глаза умершему и показывали небо, по словамъ Плинія. *Оплакиваніе, обмываніе* и *натираніе благо-*

---

1) Истор. рел. Т. V.

воннымі мастями предъ облаченіемъ покойнаго въ погребальныя одежды-были въ обычаѣ и у римлянъ. Тѣло умершаго лежало *семь дней*, въ теченіи которыхъ обливали его теплою водою и, по временамъ, вскрикивали, чтобы пробудить, въ случаѣ обмиранія, таившуюся искру жизни. На мѣсто погребенія покойника несли въ *торжественной процесіи*; предъ форумомъ дѣлалась *остановка*, причемъ произносилась рѣчь въ похвалу умершему. Погребеніе было двухъ родовъ: *зарытіе въ землю* (sepultus) и *сожженіе* (humatus). Первый родъ погребенія былъ обычнымъ и всеобщимъ у древнихъ римлянъ. Но со времени диктатора Корнелія Суллы, тѣло коего, согласно его завѣщанію, было сожжено, сперва, въ высшихъ сословіяхъ а потомъ и въ другихъ вошло въ моду сожженіе и ко времени введенія христіанства сдѣлалось всеобщимъ обычаемъ римлянъ. Римляне погребали покойниковъ ночью. [1])

Евреи, согласно откровенному ученію, что тѣло человѣческое, образованное изъ земли, чрезъ смерть возвращается въ землю, всегда предавали умершихъ землѣ, *погребали*. Уже во время патріарховъ умершіе погребаемы были ближайшими родственниками въ гробахъ. [2]) Родственники *закрывали глаза* умершему, [3]) и *лобызали* его трупъ. [4]) Трупъ *омывали*, [5]) затѣмъ *пеленали*, [6]) потомъ клали въ гробъ [7]) и на носилкахъ [8]) относили

---

1) Ист. рел. Т. VI. Августи, Denkwürd. B. XII.
2) Быт. 25, 9; 35, 29.
3) Быт. 46, 4.
4) Быт. 50, 1.
5) Дѣян. 9, 37.
6) Матѳ. 27, 59. Іоан. 11, 44.
7) Лук. 7, 14.
8) Сам. 31, 12;

въ могилу среди плача и вопля родственниковъ и друзей, сопровождавшихъ покойника. [1]) *Сожиганіе* труповъ допускалось какъ исключеніе по требованію обстоятельствъ. [2]) *Бальзамированіе* труповъ не было въ употребленіи у Израильтянъ: оно совершено только надъ Іаковомъ и Іосифомъ, [3]) по египетскому обычаю. Впрочемъ, богатые и знатные мазали трупы дорогихъ умершихъ *драгоцѣннымъ елеемъ* [4]) и обкладывали ихъ *ароматическими травами* [5]) Въ древности погребали не тотчасъ послѣ смерти; [6]) обычай этотъ вызванъ впослѣдствіи предписаніемъ беречься осквернепія трупомъ. [7])

Если погребеніе усопшихъ у языческихъ народовъ, неимущихъ упованія, сопровождалось знаменательными обрядами, въ которыхъ просвѣчиваетъ, хотя и слабо, мысль о безсмертіи и загробной жизни,—то эта мысль должна была найти болѣе широкое и болѣе наглядное выраженіе въ *обрядахъ христіанскаго погребенія*. По ученію христіанскому, земная жизнь не есть наша цѣль, но лишь странствованіе и путь къ небесному отечеству, и смерть, которая переводитъ въ него должна быть пріятною и вождѣленною для христіанина. Это воззрѣніе на жизнь и смерть должно было получить, и дѣйствительно получило, еще большую силу и значеніе, благодаря постояннымъ гоненіямъ на христіанъ: мысль христіанъ устремлялась въ отрад-

---

1) 1 Сам. 3, 31. 2 Сам. 3, 32. Іов. 21, 38.

2) 1 Сам. 31, 12; 1 Сам. 31, ст. 13; Ам. 6, 10; Лев. 20, 14; 21, 9.

3) Быт. 50, 2 и 26.

4) Іоан. 12, 7.

5) Іоан. 19, 39 и д.

6) Быт. 23, 2.

7) Числъ. 19, и д. Библейская Археологія Кейля. Тр. К. А. 1875 г. Іюль.

ную будущность среди безотраднаго настоящаго. Неудивительно поэтому, что день смерти считался днемъ рожденія (dies natalis), въ который герои вѣры и истины рождались для новой, лучшей, блаженной, и вѣчной жизни. Въ основаніи этого лежитъ очевидно убѣжденіе христіанъ, что только въ ту минуту, когда духъ освобождается отъ уздъ плоти или отъ тѣла смерти (Рим. 7,24),—начинается истинная жизнь христіанина. Съ другой стороны это тѣло смерти, въ слѣдствіе прародительскаго грѣха, обреченное божественнымъ приговоромъ чрезъ смерть возвратиться въ землю, изъ которой взято,—по ученію христіанскому есть храмъ Духа святаго и сосудъ безсмертной души, дѣятельно участвующій въ ея земной жизни и доженствующій раздѣлять ея участь за гробомъ.

Благодаря такому воззрѣнію на земную жизнь, на тѣлесную смерть и на тѣло человѣческое, погребеніе умершихъ въ самую раннюю пору христіанства должно было получить особенный собственно-христіанскій характеръ и, не чуждаясь совершенно нѣкоторыхъ общечеловѣческихъ обычаевъ, должно было выражать и въ этихъ послѣднихъ многознаменательный христіанскій смыслъ.

Къ сожалѣнію, мы не имѣемъ свѣдѣній относительно христіанскаго погребенія въ первые два вѣка христіанской исторіи. Только въ третьемъ вѣкѣ погребеніе христіанъ становится извѣстнымъ; но и изъ этого вѣка дошедшія до насъ свѣдѣнія далеко не полны, чтобы по нимъ можно было представить полный образъ христіанскаго погребенія, а тѣмъ болѣе опредѣлить степень вліянія на него языческихъ погребальныхъ обычаевъ.

Несомнѣнно, впрочемъ, что многіе общечеловѣческіе обычаи, которыми сопровождался смертный часъ и послѣднее пребываніе усопшаго среди живыхъ у язычниковъ и іудеевъ, перешли и въ христіанство; съ тѣмъ однако-же различіемъ, что у христіанъ они сдѣлались общимъ достояніемъ, тогда какъ у язычниковъ ограничивались родственными отношеніями.

Описаніе этихъ *обычаевъ*, хотя и краткое, находимъ у Діонисія Александрійскаго, когда онъ говоритъ о заботливости христіанъ объ умершихъ во время свирѣпствовавшей заразы въ Египтѣ. »Многіе изъ нашихъ братій, говоритъ онъ, не заботясь о себѣ, сходились между собою, смѣло и безъ опасенія посѣщали больныхъ, тщательно имъ служили, врачевали ихъ о Христѣ и вмѣстѣ съ ними умирали... Они часто *брали на руки и въ объятія* тѣлеса святыхъ, *закрывали имъ глаза* и *смыкали уста*, *носили на своихъ раменахъ* и слагали, *прикасались* къ нимъ и *обнимали*, *обмывали* и *одѣвали*, *сопровождая оныя торжественнымъ шествіемъ*« [1]). Кромѣ общей и самоотверженной любви древнихъ христіанъ къ умершимъ братьямъ, какой не выказывали язычники при подобной смерти своимъ роднымъ, въ этомъ извѣстіи мы видимъ нѣкоторыя подробности въ приготовленіи къ погребенію умершихъ вообще. Здѣсь нѣтъ той раздирающей душу скорби, какая окружала покойника у язычниковъ, не имущихъ упованія. Заботы христіанъ объ умершихъ полны духовнаго братства, живой любви, незнающей тѣсныхъ границъ тѣлеснаго родства и не слабѣющей въ виду смерти; приготовленія къ смерти являются естественнымъ выраженіемъ глубокаго благоговѣнія живыхъ къ умершимъ, а не обязательнымъ исполненіемъ разъ-навсегда установившихся формальностей, какъ у язычниковъ

---

[1]) У Евс. кн. VII, гл. 22.

и даже іудеевъ,—формальностей не чуждыхъ пренебреженія къ мертвому трупу и сопровождавшихся всегда омовеніями. Смерть, порывающая земныя отношенія, не уничтожаетъ той внутренней духовной связи, какая существуетъ между христіанами, братьями во Христѣ; не въ темную, невѣдомую область провожаютъ они покойника, но въ свѣтлую область жизни, путь въ которую озаряетъ живая вѣра въ живаго Бога и надежда на безсмертіе и блаженную жизнь. Они *закрывали глаза*, какъ бы въ знакъ того, что созерцаніе всего земнаго съ этой минуты совершенно чуждо для умершаго, *смыкали уста* въ знакъ того, что они больше не существуютъ для земныхъ звуковъ. Обычай этотъ былъ общимъ обычаемъ почти всѣхъ народовъ древности [1]). *Обмываніе* тѣлъ умершихъ—также всеобщій обычай языческой древности,—было въ употребленіи и у евреевъ, отъ которыхъ перешло непосредственно къ соплеменнымъ христіанамъ, какъ показываетъ примѣръ Таѳиѳы, тѣло которой по смерти было омыто и положено въ горницѣ [2]). Язычники же перенесли его изъ своего культа. По свидѣтельству Тертулліана, у христіанъ, какъ и у язычниковъ омовеніе употреблялось для согрѣтія крови, ибо послѣ смерти время хладѣть и блѣднѣть [3]). Послѣ омовенія водою тѣла умершихъ *помазывали елеемъ*, въ ознаменованіе »окончанія священной брани,« какъ объясняетъ Діонисій [4]). *Бальзамированіе* труповъ у древнихъ христіанъ было

---

[1]) Только Китайцы вставляли умершему распорку въ ротъ, чтобы челюсти не сходились (Истор. рел. т. II); а римляне на кострѣ открывали глаза умершему, чтобы показать ему небо. (Плин. hist. nat. lib. XI, c. 37).

[2]) Дѣян. 9, 37.

[3]) Апологет. гл. 42.

[4]) У Евс. кн. VII. гл. 17 и 27.

въ большемъ употребленіи, чѣмъ у язычниковъ. У Минуція Феликса язычникъ вообще ставитъ въ порокъ христіанамъ, что они не умащаютъ тѣлъ благовоніями при жизни, но при погребеніи 1). Обычай употреблять благовонныя масти предъ погребеніемъ могъ перейти къ христіанамъ отъ іудеевъ тѣмъ легче, что тѣло самаго Спасителя умащено, какъ извѣстно, ароматами Іосифомъ и Никодимомъ и что Христосъ помазанію муромъ, которое сдѣлала Марія, еще при жизни придавалъ значеніе погребальнаго помазанія.

Послѣ омовенія и помазанія благовоніями тѣла умершихъ *облекали въ гробныя одежды*,—бѣлыя иногда драгоцѣнныя и блестящія. Объ Астуріѣ, римскомъ сенаторѣ, извѣстно, что онъ погребъ тѣло мученика Марина въ бѣлой, драгоцѣнной одеждѣ 2). Употребленіе бѣлыхъ одеждъ Августи не безосновательно ставитъ въ связь съ употребленіемъ такихъ же одеждъ при крещеніи, согласно съ библейскимъ представленіемъ, что мы крестились въ смерть Христову. 3).

Омытыя и облеченныя въ погребальныя одежды тѣла христіане, по примѣру всѣхъ народовъ, полагали въ *гробы*, что впрочемъ можно только предполагать на основаніи извѣстій непосредственно за третьимъ вѣкомъ слѣдующаго времени, такъ какъ изъ третьяго вѣка неимѣемъ свѣдѣній на этотъ

---

1) Октав. Минуц. гл. XI. Впрочемъ, нѣкоторые аскеты, напр. Антоній в. старались уничтожить этотъ обычай, »яко бѣсовскій.« Но св. Антоній возставалъ вѣроятно противъ бальзамированія въ той формѣ, въ какой было оно въ Египтѣ, а не противъ помазанія благовонными мастями.

2) Евс. кн. VII, 16.

3) Denkwürd. B. XI. S. 556.

счетъ [1]). Древній и общій обычай всѣхъ народовъ—оставлять тѣла на нѣкоторое время непогребенными, для удостовѣренія въ дѣйствительной смерти, по всей вѣроятности, остался въ силѣ и у древнихъ христіанъ, если не было особыхъ причинъ спѣшить погребеніемъ.

Языческій обычай *украшать* тѣла умершихъ *вѣнками изъ цвѣтовъ* въ знакъ побѣды, какъ объясняетъ Климентъ александрійскій,—не пользовался сочувствіемъ древнихъ христіанъ [2]). Тертулліанъ употребленіе погребальныхъ вѣнковъ называетъ языческимъ суевѣріемъ [3]). Язычникъ, у Минуція Феликса, упрекаетъ христіанъ въ томъ, что они неупотребляютъ вѣнковъ даже при погребеніи. На этотъ упрекъ Минуцій отвѣчаетъ: »мы не вѣнчаемъ умершихъ. Въ этомъ случаѣ я больше удивляюсь вамъ, какъ вы на бездушнаго возлагаете вѣнокъ, когда блаженный не имѣетъ нужды въ цвѣтахъ. Но мы украшаемъ останки усопшихъ тѣмъ спокойствіемъ, въ которомъ живемъ: не присовокупляемъ увядающаго вѣнка, но хранимъ вѣнецъ живой изъ вѣчныхъ цвѣтовъ, даруемый отъ Бога« [4]). Не смотря на это, употребленіе *вѣнчиковъ погребальныхъ* происхожденіемъ своимъ едвали не обязано дохристіанскому обычаю, который глубоко коренился въ народной жизни и требовалъ соотвѣтственной замѣны со стороны церкви.

Въ чемъ состояло *церковное богослуженіе, совершавшееся*

---

[1]) За вѣроятность этого предположенія ручается несомнѣнный историческій фактъ, что христіане этого времени собирались въ усыпальницахъ и на гробахъ мучениковъ совершали евхаристію.

[2]) Paedag. кн. II, 8.

[3]) О вѣнцѣ воин. гл. X.

[4]) Октав. Минуц. Фелик. гл. XII и XXXVIII.

надъ умершимъ,—мы не можемъ и приблизительно опредѣлить. Извѣстно только, что тѣла усопшихъ, послѣ описанныхъ приготовленій, *сопровождались торжественнымъ шествіемъ* [1]). Извѣстно также, что *кажденіе ладаномъ* при погребеніи было въ обычаѣ у древнихъ христіанъ. »Мы совсѣмъ не покупаемъ ѳиміама, говоритъ Тертулліанъ. Если его ищутъ въ Аравіи, то пусть вѣдаютъ жители Савы, что ихъ товары больше расходятся на погребеніе христіанъ, чѣмъ на куреніе богамъ [2]). »Равнымъ образомъ употребленіе *свѣтильниковъ*, вынужденное сначала можетъ быть обстоятельствами, въ этомъ вѣкѣ, является общепринятымъ обычаемъ. По крайней мѣрѣ Понтій, говоря о погребеніи Кипріана, совершавшемся ночью и упоминая о возженіи свѣтильниковъ, замѣчаетъ, что свѣтильники употреблялись и не въ ночное время [3]), какъ объясняетъ Діонисій,—въ знакъ торжества и радости съ отходящими отъ мятежной жизни въ покой вѣчный [4]). Наконецъ, весьма вѣроятно, что какъ при торжественной погребальной процессіи, такъ и при самомъ погребеніи пѣлись *священныя пѣсни* и *гимны* и возносились *молитвы*. Но ни пѣсни и молитвы этого рода, ни содержаніе ихъ—неизвѣстно; существованіе ихъ мы предполагаемъ въ виду свидѣтельства апостольскихъ постановленій. Какъ на замѣчательную особенность погребенія нужно указать на возникновеніе обычая—полагать съ умершимъ *разрѣшительную грамату*. Разрѣшеніе падшихъ и кающихся, какъ мы уже знаемъ, предоставлялось епископамъ. Въ опасности же смерти кающихся, разрѣшеніе могъ и долженъ былъ преподать пресвитеръ. Но это разрѣ-

---

[1]) Вышеприведенное мѣсто Діонисія.
[2]) Аполог. гл. 42.
[3]) De vita Cipr. Ист. церк. Иннок. стр. 169.
[4]) У Евс. кн. VII, гл. 22.

шеніе имѣло силу только въ такомъ случаѣ, когда умершій бралъ съ собою ultimum viaticum,—грамату, которая составляла утвержденіе и сообщала санкцію пресвитерскому разрѣшенію. По той мѣрѣ, какъ погребеніе умершихъ становилось дѣломъ пресвитеровъ, этотъ африканскій обычай вошелъ въ общецерковное употребленіе и сохраняется до нынѣ въ православной церкви.

Изъ всѣхъ различныхъ *способовъ* погребенія, практиковавшихся въ дохристіанскомъ мірѣ, христіанство избрало *погребеніе*, т. е. *зарытіе* въ землю, какъ способъ наиболѣе согласный съ откровеніемъ и съ природою человѣка. Противъ языческаго обычая сожигать тѣла умершихъ древніе христіане ревностно возставали, и въ противоположность ему зарывали своихъ покойниковъ въ землю или, набальзамировавъ ихъ, полагали въ катакомбахъ. »Они—говоритъ язычникъ у Минуція Феликса,—гнушаются кострами и осуждаютъ сожиганіе при погребеніи, какъ будто не всякое тѣло съ годами и вѣками превращается въ землю и безъ огня.« На это возраженіе христіанинъ отвѣчаетъ: »всякое тѣло, высыхаетъ ли оно до пыли, разрѣшается ли во влагу, сжимается ли въ пепелъ, утончается ли до гари—отъ насъ скрывается (subducitur), но блюдется Богу, хранителю стихій. Мы нисколько не боимся вреда отъ погребенія, какъ вы думаете, но продолжаемъ древній и лучшій обычай погребать« [1]). Подъ вліяніемъ христіанства и въ греко-римскомъ культѣ обычай сожигать постепенно утратилъ свою прежнюю силу и сталъ выходить изъ употребленія. По свидѣтельству Тертулліана, нѣкоторые язычники воздерживались отъ сожиганія мертвыхъ тѣлъ по какому-то суевѣрному представленію, будто бы въ тѣлѣ, послѣ его смерти, остается нѣкоторая часть души [2]). По этому ли или почему дру-

[1]) Октав. Минуц. Феликс. гл. XI и XXXVII.
[2]) Тертул. О душѣ, гл. 51.

гому императоръ Коммодъ первый былъ погребенъ, а не сожженъ; по его примѣру были преданы землѣ и многіе изъ его друзей [1]).

Что касается *времени* погребенія,—то обыкновенно оно совершалось вѣроятно *днемъ*. Правда, во время гоненій, христіане часто вынуждены были погребать своихъ умершихъ ночью, чтобы не подвергаться насмѣшкамъ или преслѣдованію со стороны язычниковъ. Такъ тѣло Кипріана погребено ночью, съ свѣтильниками и факелами. Но замѣчаніе Понтія, что свѣтильники употреблялись и при дневномъ погребеніи даетъ основаніе думать, что ночное погребеніе допускалось по необходимости, какъ исключеніе, а обычное погребеніе совершалось днемъ, тѣмъ болыпе, что язычники невсегда были такъ жестоки, чтобы лишать христіанъ возможности отдать послѣдній долгъ умершимъ. При всей жестокости къ христіанамъ, они иногда дозволяли имъ предавать погребенію тѣла умершихъ и въ такихъ случаяхъ христіанамъ не было надобности прибѣгать къ темнотѣ ночи для совершенія погребальныхъ обрядовъ. Такъ по сожженіи св. Поликарпа, ученикамъ его позволено было собрать кости и пепелъ и погребсти по своему произволу; а также Астурій, римскій сенаторъ, какъ извѣстно, предалъ подобающему погребенію тѣло мученика Марина [2]).

Наконецъ, что касается *мѣста* погребенія христіанъ,—то на первыхъ порахъ конечно не было и не могло быть опредѣленныхъ мѣстъ спеціально для этой цѣли. Согласно римскимъ законамъ, воспрещавшимъ погребать умершихъ въ го-

---

[1]) Августи, Denkwürd B. XI. S. 541.

[2]) Евс. кн. VII, гл. 16.

родахъ [1]) и согласно обычаю, свойственному большей части языческихъ народовъ и въ частности народу іудейскому [2]) похоронять умершихъ за городомъ,—и христіане избирали съ самыхъ раннихъ поръ загородныя мѣста, для погребенія своихъ усопшихъ. Св. Іаковъ, братъ Божій, погребенъ на горѣ Масличной, какъ говоритъ Іеронимъ на основанія преданія. Апостолъ Петръ погребенъ на тріумфальной дорогѣ близъ Тибра, а св. Павелъ на дорогѣ Остійской, въ трехъ тысячахъ шагахъ отъ городскихъ воротъ [3]). Съ теченіемъ времени, благодаря жестокимъ преслѣдованіямъ, простиравшимся иногда на самые священные предметы, христіане вмѣстѣ съ своими усопшими, стали искать убѣжища подъ землею, въ *пещерахъ* или *катакомбахъ*, которыя выкапывали на поляхъ, преимущественно при большихъ дорогахъ. Такихъ катакомбъ или кладбищъ насчитываютъ около 43 только въ окрестностяхъ Рима [4]). Наиболѣе извѣстныя кладбища при большихъ дорогахъ, ведущихъ изъ Рима въ другія мѣста: при дорогѣ Аппіевой, Аврелiевой, Остійской, Номентанской, Тибурской, Латинской, Саларской, Фламинской, Портуанской, Ардейской и проч. [5]). Кромѣ римскихъ катакомбъ еще знаменитѣйшія и обширнѣйшія катакомбы были внѣ стѣнъ Неаполя. Катакомбамъ этимъ христіанами усвоено названіе усыпальницъ (κοιμητηρια), самымъ наглядным образомъ выражающее христіанскій взглядъ на смерть и вѣру въ загробную жизнь. Смерть казалась имъ

---

[1]) Законъ XII таблицъ: »мертваго человѣка въ городѣ не погребать и не сожигать,« подтвержденъ былъ Адріаномъ, Антониномъ Нѣжнымъ и Діоклитіаномъ.

[2]) Матѳ. гл. 27, 60. Лук. 7, 12. Іоан. 11, 30.

[3]) Іерон. о писат. гл. I и XV.

[4]) Барон. ч. IX.

[5]) У Евс. кн. VII, гл. II.—Ср. Терт. къ Скап. гл. III.

сномъ и успокоеніемъ отъ треволненій жизни до времени, когда по гласу неба они снова проснутся и воскреснутъ для новой, лучшей и вѣчной жизни. Здѣсь-то, въ обителяхъ смерти, живые искали убѣжища отъ горестей жизни и у спящихъ мирнымъ, безмятежнымъ сномъ, находили то спокойное мужество, съ которымъ раздѣляли ихъ участь. Гробы мучениковъ служили престолами, на которыхъ совершали евхаристію и вкушали, какъ несомнѣнный залогъ безсмертія. Не безъ основанія язычники запрещали христіанамъ собираться въ усыпальницахъ. Отнюдь не позволено будетъ,—говоритъ Эмиліанъ, префектъ римскій, епископу александрійскому Діонисію, ни вамъ, ни кому либо другому дѣлать собраній или сходиться въ такъ называемыя усыпальницы.« Тамъ виталъ безсмертный духъ христіанства, грозившій смертію язычеству.

Оправданіемъ начертаннаго нами, на основаніи отеческихъ писаній третьяго вѣка, образа богослуженія христіанскаго могутъ служить *Апостольскія Постановленія*, представляющія какъ бы результатъ всей трехвѣковой церковно-исторической и въ особенности церковно-литургической дѣятельности.

При внимательномъ изученіи исторіи первенствующей церкви нельзя не замѣтить, что вообще и въ цѣломъ, на востокѣ и на западѣ, господствуетъ полное согласіе во всѣхъ формахъ церковной жизни: въ устройствѣ, дисциплинѣ и богослуженіи. Явленіе это положительно не объяснимо, если не допустить, что уже къ концу апостольскаго вѣка установились опредѣленныя основныя формы для всѣхъ отраслей церковной жизни, отчасти подъ личнымъ надзоромъ и руководствомъ апостоловъ и поставленныхъ ими предстоятелей обществъ, отчасти благодаря единству духа, дѣйствовавшаго въ различныхъ обществахъ. Христіанскій духъ, всегда себѣ равный, и въ послѣапостольское время повсюду осуществлялся и сохранялся

въ одинаковыхъ формахъ, относительно которыхъ было извѣстно или признано, что онѣ возникли еще при апостольскомъ церковномъ управленіи и которыя потому повсюду цѣнились и соблюдались, какъ апостольское установленіе или апостольское преданіе. Вѣрная передача, тщательное соблюденіе и быстрое распространеніе этого преданія, регулировавшаго устройство, дисциплину и богослуженіе, и дѣлало возможнымъ согласіе ихъ въ разныхъ странахъ и обществахъ. Безъ этого преданія первобытная церковь, по вѣрному замѣчанію Гарнака, при переходѣ отъ сверхъестественнаго руководства къ естественному развитію едвали могла бы сохраниться, а тѣмъ меньше устроиться и образоваться совершенно одинаково въ разныхъ мѣстахъ [1]). И извѣстно, какую важность придавали отцы церкви, начиная съ Климента Римскаго, апостольскимъ учрежденіямъ и распоряженіямъ или—по ихъ выраженію—апостольскому преданію, ссылаясь на него, какъ нѣчто всѣмъ извѣстное и для всѣхъ обязательное.

Но это не значитъ, будто апостолы, помимо своихъ посланій, оставили церкви дисциплинарныя и обрядовыя предписанія съ каноническимъ авторитетомъ: о подлинномъ письменномъ изложеніи этого рода предписаній не можетъ быть и рѣчи. Мы знаемъ, что ап. Павелъ, у котораго главнымъ образомъ встрѣчаемъ литургическія распоряженія, предоставляетъ обществамъ относительную свободу въ области богослуженія, и, регулируя неправильныя и безпорядочныя проявленія этой свободы въ коринѳскомъ обществѣ, даетъ скорѣе совѣты, чѣмъ предписанія, и не ссылается на какія—нибудь положительныя предписанія, а лишь указываетъ на установившуюся уже богослужебную практику въ другихъ, раньше воз-

---

1) Der christl. Gemeinde Gottesd. S. 456—57.

никшихъ и болѣе образовавшихся въ церковномъ смыслѣ обществахъ. Поэтому, когда отцы церкви говорятъ объ апостольскихъ постановленіяхъ, то при этомъ нужно разумѣть не письменныя предписанія, а такія распоряженія апостоловъ, которыя даны отчасти устно, отчасти самымъ дѣломъ, и первоначально имѣли временное и мѣстное значеніе, но современемъ, переходя отъ общества къ обществу, изъ вѣка въ вѣкъ, пріобрѣтали болѣе общее церковное значеніе и, какъ идущія отъ апостольскаго времени, признавались и соблюдались какъ апостольское преданіе. Пока согласіе въ различныхъ обществахъ не нарушалось, пока новыя и различныя условія жизни не создавали новыхъ потребностей и не вызывали новыхъ формъ, преданіе это сохраняло свой первоначальный характеръ, изъ области церковнаго сознанія и жизни не переносилось въ область формально-законныхъ опредѣленій. Но съ теченіемъ времени, именно съ конца втораго, особенно въ третьемъ вѣкѣ, возникшіе дисциплинарные вопросы: о времени празднованія Пасхи, объ отношеніи епископовъ и пресвитеровъ, о крещеніи еретиковъ, о принятіи кающихся и т. п., подали поводъ къ несогласіямъ и спорамъ. Какъ скоро церковь вынуждена была присоединить новыя установленія къ прежнимъ или видоизмѣнить послѣднія,—тѣ и другія стали являться на письмѣ съ авторитетомъ апостольскихъ установленій. Такъ образовались сборники различныхъ предписаній, облеченныхъ апостольскимъ авторитетомъ, изрекаемыхъ отъ лица апостоловъ, какъ бы устами послѣднихъ.

Одинъ изъ такихъ сборниковъ представляетъ сборникъ, извѣстный подъ именемъ «Апостольскихъ Постановленій». Изслѣдованіе древности и происхожденія, равно какъ критическая оцѣнка сборника, какъ литературнаго церковно-юридическаго памятника, не относится къ нашей задачѣ; для насъ важно его реальное содержаніе, особенно литургическое. Своимъ

содержаніемъ «Апостольскія Постановленія» всецѣло принадлежатъ третьему вѣку и изображаютъ церковную жизнь, въ особенности богослужебную, въ ея постепенномъ образованіи, отъ начала до послѣднихъ результатовъ.

Первыя шесть книгъ изображаютъ церковную жизнь и въ частности богослуженіе въ томъ видѣ, въ какомъ являются они, образуясь постепенно съ самаго начала третьяго вѣка ко второй половинѣ его. Образъ церковной жизни, какой представляютъ намъ эти книги, особенно образъ богослуженія (представляемый во II книгѣ), тотъ самый, какой представляютъ намъ Іустинъ и Иринеи, а главнымъ образомъ Тертулліанъ и Кипріанъ 1). Disciplina arcani, характеризующая богослуженіе третьяго вѣка, является въ этихъ книгахъ въ ея первоначальной формѣ, съ ея первоначальною строгостью.

Седьмая книга заключаетъ въ себѣ предписанія, отчасти подтверждающія и поясняющія нѣкоторыя изъ предписаній, содержащихся уже въ первыхъ шести книгахъ, отчасти точнѣе и подробнѣе опредѣляющія нѣкоторые, недостаточно опредѣленные въ нихъ, литургическіе пункты, напр. содержаніе оглашенія и порядокъ приготовленія оглашенныхъ къ крещенію.

Что касается, наконецъ, *осьмой книги*,—она представляетъ такъ сказать послѣдніе выводы или результаты той церковно-литургической практики, ясные слѣды которой находимъ у Тертулліана и Кипріана и общій обликъ которой начертанъ во II книгѣ. Въ ней, какъ въ служебникѣ, излагается подробно нетолько опредѣленный составъ и порядокъ богослуженія въ его различныхъ видахъ, но цѣлыя формулы молитвъ. Disciplina arcani является въ ней на высшей степени своего формальнаго раз-

---

1) Вопреки Краббе, считавшему относящіяся сюда главы (54—61) позднѣйшею вставкою, это согласно признано многими учеными. Harnack, S. 460.

витія и простираетъ свое вліяніе на второстепенные виды богослуженія,—именно, на утреннее и вечернее богослуженіе. Во всѣхъ частяхъ своего содержанія книга эта является завершеніемъ литургической практики третьяго вѣка, какъ увидимъ при болѣе подробномъ разсмотреніи ея.

Въ осьми книгахъ «Апостольскихъ Постановленій», такимъ образомъ, предъ нами является церковно-литургическая практика движущаяся, измѣняющаяся по требованію обстоятельствъ, растущая и образующаяся, именно такая, какою была практика третьяго вѣка, въ началѣ его еще недостаточно опредѣленная, ко второй половинѣ значительно опредѣлившаяся, и къ концу явившаяся въ болѣе или менѣе однообразныхъ, опредѣленныхъ и прочныхъ формахъ, достигшихъ окончательнаго своего развитія и образованія въ слѣдующій періодъ.

«*Каѳолическая церковь*, по представленію «Апостольскихъ Постановленій», есть Божіе насажденіе и избранный виноградникъ Его [1])». Этотъ избранный виноградникъ, эту церковь составляетъ христіанское общество, народъ, міряне. «Слушайте это и вы міряне, избранная церковь Божія,—пишется во II книгѣ,—ибо народъ и прежде именовался народомъ Божіимъ и народомъ святымъ (Исх. 19, 5. 6), почему и вы—святая, священная церковь Божія, написанная на небѣ, царственное священство, народъ святой, люди взятые въ удѣлъ (1 Петр. 2, 9), невѣста, убранная для Господа Бога» [2]).

Какъ ни вѣрно, какъ ни высоко это понятіе о церкви само по себѣ,—взятое въ контекстѣ оно далеко не имѣетъ уже того непосредственнаго, жизненнаго значенія, какое имѣло въ устахъ Апостола. Оно звучитъ диссонансомъ съ церковнымъ

---

[1]) Кн. I. Вступленіе.
[2]) Кн. II, гл. 25.

строемъ, какой представляютъ намъ «Постановленія», и является какъ бы примиреніемъ и оправданіемъ того раздвоенія церковнаго сознанія и жизни, той противоположности между клиромъ и народомъ, священниками и мірянами, которыя, усиливаясь все больше и больше въ третьемъ вѣкѣ, достигли такой степени напряженія, на которой новозавѣтное церковное устройство фактически совпало съ ветхозавѣтнымъ. Чувство этого раздвоенія и противоположности съ одной стороны, съ другой идея общаго христіанскаго священства и потребность единства церковнаго самосознанія и жизни невольно встрѣчаются между собою и ищутъ примиренія, и вотъ новозавѣтное церковное самосознаніе вступаетъ въ союзъ съ ветхозавѣтнымъ.

И въ самомъ дѣлѣ, *противоположность* между *священниками* и *мірянами*, *клиромъ* и *народомъ*, довольно ясно обозначенная уже Тертулліаномъ и теоретически обоснованная Кипріаномъ, въ Апостольскихъ Постановленіяхъ является именно на такой степени напряженія, на которой церковно-богослужебное устройство и въ частности священство почти совпадаютъ съ ветхозавѣтнымъ устройствомъ и священствомъ, не по существу конечно, а по формѣ: христіанская церковь прямо сопоставляется съ скиніею, христіанское богослуженіе съ ветхозавѣтнымъ храмовымъ богослуженіемъ, степени христіанскаго священства, т. е. епископы, пресвитеры, діаконы и другія церковныя лица, составляющія «священническій списокъ» [1]) съ степенями ветхозавѣтнаго священства, и права и преимущества послѣднихъ переносятся на первыя.

»И вы, работающіе на этомъ гумнѣ, т. е. въ церкви Божіей—говорится во II книгѣ—ѣшьте отъ церкви, какъ ѣли левиты, служившіе скиніи свидѣнія, которая по всему была

[1]) Кн. III, гл. 15.

образомъ церкви... Нынѣ левиты народу вашему—вы, епископы, служащіе священной скиніи, святой каѳолической церкви и предстоящіе алтарю Господа Бога нашего и приносящіе Ему словесныя и безкровныя жертвы чрезъ великаго первосвященника Іисуса... »Что тогда были жертвы, то нынѣ молитвы, прошенія и благодаренія; что тогда начатки, десятины, части и дары, то нынѣ приношенія, приносимыя Господу Богу праведными епископами чрезъ Іисуса Христа. Ибо они—первосвященники ваши, а пресвитеры—ваши священники, левиты же—нынѣшніе діаконы ваши, чтецы ваши, пѣвцы, дѣвственницы и сироты ваши. Высшій же всѣхъ сихъ есть первосвященникъ, епископъ« [1]). Стремленіе къ возвышенію епископскаго достоинства, составлявшее потребность и характеристическую особенность третьяго вѣка и съ большою силою проявившееся у Кипріана, который также пользуется сопоставленіемъ степеней клира съ степенями ветхозавѣтными, въ «Апостольскихъ Постановленіяхъ« является на высшей степени и кончаетъ апоѳеозою епископа, въ нравственномъ конечно смыслѣ. Епископъ »стражъ народа« [2]), »имѣющій среди людей образъ Бога, чтобы начальствовать надъ всѣми людьми, надъ священниками, царями, начальниками, отцами, сыновьями, учителями... Ему дана власть вязать и рѣшить [3]). Мірянинъ долженъ чтить его, любить и бояться его, какъ господина, какъ владыку, какъ первосвященника Божія... кто его слушаетъ, тотъ слушаетъ Христа, а кто его отвергается,

---

[1]) Кн. II, гл. 25.

[2]) Кн, II, гл. 6. Представленіе это основано на Іезек. 33, 7—9: »сыне человѣчь, въ стража дахъ тя дому Израилеву и проч.

[3]) Кн. II, гл. 11. Слова ев. Матѳ. 16, 19; 18, 18 относятся къ епископамъ.

тотъ отвергается Христа [1]). Епископъ служитель слова, стражъ вѣдѣнія, посредникъ между Богомъ и мірянами въ службахъ Его. Это—учитель благочестія; это—послѣ Бога отецъ вѣрующихъ, водою и духомъ возродившій ихъ въ усыновленіе; это—начальникъ и вождь ихъ; это—царь и правитель ихъ; это—послѣ Бога земной Богъ ихъ.« На этомъ идеальномъ значеніи основывается первенствующее положеніе его въ клирѣ и отношеніе къ нему другихъ лицъ клира. »Итакъ, епископъ да предсѣдательствуетъ у васъ, какъ почтенный достоинствомъ Бога, по которому онъ властвуетъ надъ клиромъ и начальствуетъ надъ всѣмъ народомъ. А діаконъ пусть предстоитъ епископу, какъ Христосъ Отцу, и служитъ ему во всемъ безпорочно... А пресвитеровъ считайте вы представителями насъ, апостоловъ... А діакониссу чтите вы во образъ Духа Святаго: она безъ діакона ничего пусть не дѣлаетъ и не говоритъ, подобно какъ и Утѣшитель ничего отъ себя не говоритъ и не дѣлаетъ, но, славя Христа, ожидаетъ Его воли» [2]). Сопоставленіе новозавѣтнаго священства съ ветхозавѣтнымъ не—ограничивается обыкновенными житейскими отношеніями, но простирается и на богослужебныя отношенія, именно на исключительныя права священниковъ въ отношеніи къ богослуженію, при чемъ переходитъ даже за границы откровенія и касается языческаго священства; съ послѣднимъ, впрочемъ, христіанское священство скорѣе ставится въ радикальную противоположность, чѣмъ въ сравненіе. «Какъ принадлежавшему къ иному роду, небывшему отъ колѣна Левіина, не дозволялось приносить что-либо или приступать къ алтарю безъ священника, такъ и вы ничего не дѣлайте безъ епископа. Если же кто сдѣлаетъ что безъ епископа, то сдѣлаетъ это напрасно...

---

[1]) Кн. II, 19.

[2]) Кн. II, гл. 26.

Всякій міряпинъ, совершающій что-нибудь безъ священника, напрасно трудится. И какъ Озія царь, совершившій священническое, не будучи священникомъ, пораженъ былъ за беззаконіе проказою: такъ не останется безнаказаннымъ и всякій міряпинъ, презрѣвшій Бога, возставшій противъ священниковъ Его [1]), самъ похитившій себѣ честь, не подражавшій Христу, который не самъ присвоилъ себѣ славу быть первосвященникомъ... Если Христосъ не славитъ самъ себя безъ Отца, то какъ можно, чтобы человѣкъ самъ покушался на священство, не принявъ достоинства сего отъ высшаго, и дѣлалъ то, что позволительно однимъ священникамъ.... Итакъ, и вы, братія, должны приносить жертвы свои, т. е. приношенія, епископу, какъ первосвященнику, или лично, или чрезъ діаконовъ» [2]). Если даже служители бѣсовъ въ скверныхъ, гнусныхъ и нечистыхъ мерзостяхъ своихъ доселѣ подражаютъ священному [3]):

---

[1]) Выраженіе это напоминаетъ выраженіе Кипріана о еретикѣ: «презрѣвъ епископовъ, оставивъ священниковъ Божіихъ, дерзаетъ учреждать другой алтарь» и пр., обстоятельство, указывающее на близкое отношеніе второй книги къ событіямъ Кипріанова времени.

[2]) Кн. II, гл. 27. Въ слѣдующей 28 главѣ предписывается даже на пиру отдѣлять части—епископу, какъ священнику, въ честь Бога, вручившаго ему священство, діаконамъ въ честь Христа, пресвитерамъ въ честь апостоловъ, чтецу въ честь пророковъ; чтецу, пѣвцу и привратнику назначается одна часть, діаконамъ и пресвитерамъ двѣ части, епископу вѣроятно вдвое противъ нихъ, т. е. четыре части. «Каждому достоинству пусть оказываютъ міряне подобающую честь въ даяніяхъ и пожертвованіяхъ жизненныхъ». Въ 31 главѣ VIII книги епископу назначается четыре части, пресвитеру три, діакону двѣ, остальнымъ клирикамъ по одной части.

[3]) Выраженіе это, напоминаетъ взглядъ Тертулліана, по которому языческое богослужебное устройство скопировано Нумою съ іудейскаго.

то хотя гнуснаго ихъ никакъ нельзя сравнивать съ священнымъ, однако, если они въ своихъ посмѣшищахъ ничего не приносятъ и не совершаютъ безъ несвященника (μηερεῶς) [1]), напротивъ, считаютъ своего несвященника устами камней и ждутъ, что онъ прикажетъ имъ сдѣлать, и все, что бы онъ ни приказалъ имъ, совершаютъ, а безъ него ничего не дѣлаютъ и чтутъ его, несвященника, и уважаютъ имя его изъ чести къ бездушнымъ истуканамъ, если, говоримъ, они, славящіе суетное и ложное и не имѣющіе твердой надежды, стараются подражать священному: то сколь справедливѣе чтить чрезъ предстоятелей Господа Бога и почитать епископовъ устами Божіими вамъ имѣющимъ вѣру извѣстнѣйшую и надежду не лживую и ожидающимъ славнаго и вѣчнаго и непоколебимаго обѣщанія? Если Ааронъ названъ пророкомъ потому, что объявлялъ слова Фараону отъ Моисея, а Моисей богомъ Фараона, какъ царь и вмѣстѣ первосвященникъ...; то почему и вамъ не считать посредниковъ вашихъ пророками и не почитать епископовъ богами. Нынѣ мѣсто Аарона занимаетъ у васъ діаконъ, а мѣсто Моисея епископъ. Итакъ, если Моисея назвалъ Господь богомъ, а Аарона пророкомъ, то и вы чтите епископа какъ бога, а діакона какъ пророка его...» 2).

Рѣзкая грань, полагаемая въ приведенныхъ мѣстахъ между клиромъ и народомъ, священниками и мірянами въ отношеніи къ богослуженію вообще, формальнѣе и подробнѣе опредѣляется въ III книгѣ: «мірянамъ не позволяемъ мы совершать какое-либо изъ дѣлъ священническихъ,—каковы: жертва, или крещеніе, или руковозложеніе, или благословеніе, малое

---

[1]) Такъ называется языческій жрецъ,—чѣмъ опять указывается на древнее воззрѣніе, недопускающее ничего священнаго внѣ откровенной религіи.

[2]) Кн. II, гл. 29.

или великое. Ибо никто самъ собою не пріемлетъ сей чести, но призываемый Богомъ, потому что достоинство это дается чрезъ возложеніе рукъ епископа» [1]). Въ свою очередь между степенями клира или священства устанавливается опредѣленное отношеніе и строгое разграниченіе специфическихъ правъ въ области богослуженія. «Епископъ—говорится въ VIII книгѣ—благословляетъ, не благословляется, возлагаетъ руку, рукополагаетъ, приноситъ (т. е. совершаетъ евхаристію), благословеніе получаетъ отъ епископовъ, но отнюдь не отъ пресвитеровъ. Епископъ извергаетъ всякаго клирика, достойнаго изверженія, исключая епископа; ибо сего не можетъ онъ извергнуть одинъ (такъ какъ епископъ не однимъ и поставляется). Пресвитеръ благословляетъ, не благословляется, благословенія принимаетъ отъ епископа и сопресвитера, также даетъ ихъ сопресвитеру [2]), возлагаетъ руку, не рукополагаетъ, не извергаетъ, но отлучаетъ низшихъ, если они повинны такому наказанію. Діаконъ не благословляетъ, не даетъ благословенія, а получаетъ его отъ епископа и пресвитера, не креститъ, не приноситъ, но когда принесетъ епископъ или пресвитеръ, преподаетъ народу, не какъ священникъ, но какъ служащій свя-

---

[1]) Кн. III, гл. 10.

[2]) Когда говорится, что епископъ получаетъ благословеніе отъ епископовъ, т. е. отъ равныхъ, а пресвитеръ нетолько отъ епископа, но и отъ сопресвитера и даетъ сопресвитеру (т. е. равному), то подъ благословеніемъ въ этомъ случаѣ нужно разумѣть не благословеніе въ собственномъ смыслѣ, т. е. даваемое рукою, но или св. дары евхаристіи, которые посылались изъ одной церкви въ другую въ видѣ благословенія (лаод. соб. пр. 14) или же благословенный хлѣбъ, такъ какъ о епископѣ и пресвитерѣ прямо говорится, что они не благословляются, т е. не получаютъ благословенія отъ руки равнаго и низшаго. Гл. 28. Примѣч. переводч.

щенникамъ [1]). Изъ прочихъ же клириковъ никому не позволительно дѣлать дѣло діакона. Діаконисса не благословляетъ и ничего не совершаетъ изъ того, что дѣлаютъ пресвитеры или діаконы: она стережотъ двери и служитъ пресвитерамъ при крещеніи женщинъ, для благоприличія [2]). Діаконъ отлучаетъ иподіакона, чтеца, пѣвца, діакониссу, если потребуется это въ отсутствіе пресвитера. Но иподіакону не позволительно отлучать ни чтеца, ни пѣвца, ни діакониссу, ни клирика, ни мірянина» [3]).

Такимъ образомъ, во главѣ церкви утверждается «Постановленіями», во имя апостольскаго авторитета, законно-опредѣленное священство или клиръ, а во главѣ клира епископы, не только какъ сравнительно высшіе представители общаго христіанскаго священства, но какъ единственные носители и раздаятели его. Такая централизація церкви и клира является

---

[1]) При Кипріанѣ, какъ мы видѣли, діаконы преподавали чашу.

[2]) Охраненіе входа женщинъ возлагается на діакониссъ уже во II книгѣ гл. 57. Въ III книгѣ подробно опредѣляются обязанности діакониссъ при крещеніи женщинъ: они помазуютъ елеемъ и муромъ части тѣла, исключая чела, которое помазуетъ епископъ или пресвитеръ и служатъ воспріемницами женщинъ (гл. 15 и 16).

[3]) Кн. VIII, гл. 28. Въ III книгѣ также предписывается, чтобы пресвитеры и діаконы рукополагались отъ епископа, но чтобы «ни пресвитеръ, ни діаконъ не рукополагали клириковъ изъ мірянъ, но чтобы пресвитеръ только училъ, возносилъ (т. е. совершалъ евхаристію), крестилъ, благословлялъ народъ, а діаконъ чтобы прислуживалъ епископу и пресвитерамъ, т. е. исправлялъ должность діаконскую, но отнюдь чтобы не совершалъ и прочаго» (гл. 20). Ясно, что въ VIII книгѣ точнѣе и подробнѣе опредѣляется тоже отношеніе степеней клира, какое опредѣлено отчасти въ III книгѣ.

естественнымъ результатомъ трехвѣковой церковно-исторической жизни и въ особенности результатомъ стремленій третьяго вѣка.

Централизація эта отражается *на всемъ строѣ богослуженія. Церковь Божія* или *общество вѣрующихъ*, по изображенію «Апостольскихъ Постановленій», представляетъ какъ-бы *корабль*, управляемый епископомъ, какъ бы кормчимъ, посредствомъ подчиненныхъ ему діаконовъ какъ матросовъ. Воззрѣніе это совершенно соотвѣтствуетъ обстоятельствамъ третьяго вѣка, когда Церковь, подобно кораблю, обуреваема была жестокими гоненіями совнѣ и различными треволненіями внутри. Живое, непосредственное сознаніе опасности своего положенія среди міра, какъ среди бушующаго океана, волны котораго, поглощавшіе отдѣльныхъ пловцевъ, готовы были низвергнуть и поглотить самый карабль, естественно требовало всевозможной осторожности, строжайшаго порядка и дисциплины. Потребность эта находитъ свое ближайшее и непосредственное удовлетвореніе въ богослужебныхъ собраніяхъ христіанъ. «Ты епископъ,—пишется во II книгѣ—когда соберешь церковь Божію, то, какъ-бы кормчій великаго корабля, совсѣмъ знаніемъ приказывай составлять собранія, повелѣвая діаконамъ, какъ-бы матросамъ, чтобы назначали мѣста братіямъ, какъ-бы пловцамъ, со всѣмъ тщаніемъ и степенностію» 1).

Соотвѣтственно такому воззрѣнію на Церковь и на богослужебныя собранія вѣрующихъ для *богослужебнаго зданія* предписывается планъ, *на подобіе корабля* разположеный по направленію къ востоку и раздѣленный на нѣсколько отдѣленій, примѣнительно къ потребностямъ церковнаго богослуженія и къ установившемуся раздѣленію членовъ Церкви на кли-

---

1) Кн. II. гл. 57.

риковъ, съ епископомъ во главѣ, вѣрныхъ и оглашенныхъ. «Прежде всего зданіе да будетъ продолговато, обращено на востокъ, съ притворами по обѣимъ сторонамъ къ востоку, подобно кораблю. Въ срединѣ да будетъ поставленъ престолъ епископа, а по обѣимъ сторонамъ его пусть сидитъ пресвитерство и стоятъ проворные и легко одѣтые діаконы, ибо они уподобляются матросамъ и надсмотрщикамъ; а по ихъ распоряженію въ другой части зданія пусть сядутъ міряне со всѣмъ безмолвіемъ и благочиніемъ, женщины пусть сядутъ отдѣльно, сохраняя молчаніе. Въ срединѣ же чтецъ ставши на нѣкоторомъ возвышеніи, пусть читаетъ» и пр. [1]).

Въ начертанномъ планѣ христіанскаго храма нельзя не видѣть примѣненія плана базилики къ потребностямъ христіанскаго богослуженія, опредѣлившимся отчасти въ собраніяхъ христіанъ въ домахъ частныхъ, отчасти въ усыпальницахъ или катакомбахъ, а еще больше въ самыхъ же базиликахъ, которыми пользовались христіане въ относительно мирное время и которыя практически наиболѣе могли удовлетворять этимъ потребностямъ. Но при этомъ имѣлось въ виду и ветхозавѣтное храмовое устройство [2]).

Какъ въ дохристіанскихъ культахъ храмы, при сходствѣ въ общихъ чертахъ плана, имѣли характерныя особенности, обусловливавшіяся индивидуальнымъ характеромъ религій, такъ и планъ христіанскаго храма, при общемъ сходствѣ съ дохристіанскими храмами отличается какъ въ общемъ направленіи, такъ и въ подробностяхъ примѣненія его къ бого-

---

1) Кн. II, гл. 57.

2) По крайней мѣрѣ на это указывается, когда послѣ предписанія относительно охраненія входа мужчинъ и женщинъ, говорится: «ибо и въ скиніи свидѣнія и въ храмѣ Божіемъ сохранялся тотъ же чинъ и порядокъ».

служебнымъ потребностямъ, отражая, насколько это было возможно, характеръ церковно-соціальнаго быта даннаго времени. *Обращеніе храма алтаремъ къ востоку*—не случайное, а обоснованное на извѣстномъ воззрѣніи—составляетъ характеристическую особенность христіанскаго храма, соотвѣтствующую обращенію къ востоку въ молитвѣ. Обычай давать направленіе общественно-богослужебному зданію къ мѣсту наиболѣе священному или къ предмету, которому посвящался храмъ—обычай общій всѣмъ дохристіанскимъ культамъ. Такъ какъ у каждаго народа были свои боги и свои священныя мѣста, такъ какъ боговъ было множество, то храмы языческіе имѣли различныя направленія, отражая многоразличныя развѣтвленія политеизма. Замѣчательно, что востокъ—эта страна священнѣйшихъ и сладостнѣйшихъ воспоминаній, вѣрованій, чаяній и надеждъ человѣческаго сердца—почти совсѣмъ забытъ дохристіанскимъ человѣчествомъ. Правда, нѣкоторые храмы языческіе обращены были входомъ къ восходу солнечному, чтобы чрезъ него первые лучи солнца озаряли алтарь, но мы не знаемъ храма, который бы обращенъ былъ алтаремъ къ востоку съ намѣреніемъ символизировать какое-нибудь общечеловѣческое воспоминаніе или надежду, какую нибудь общечеловѣческую религіозную мысль. Даже іерусалимскій храмъ расположенъ былъ алтаремъ на западъ. Религіи универсальной, общечеловѣческой, каково христіанство, имѣющее задачею возстановить раздробленную идею единаго, истиннаго Бога, возвратить къ Нему политеистическое человѣчество, возвратить послѣднему потерянный эдемъ,—естественно было напомнить человѣчеству востокъ—общую колыбель блаженной невинности, по которой даже тварь совоздыхаетъ и соболѣзнуетъ, и которая составляетъ цѣль человѣческихъ стремленій. Къ нему-то обращаетъ христіанская Церковь свой молитвенный домъ, подобно кораблю долженствующій сохранять, на-

правлять и вести спасаемое во Христѣ человѣчество къ потерянному блаженству.

Подобно кораблю, храмовое зданіе должно представлять продолговатый четыреугольникъ, по обѣимъ сторонамъ восточной части съ двумя боковыми отдѣленіями, изъ коихъ одно назначается для приношеній или для жертвенника (προσθεσις), другое очевидно для храненія церковной утвари, которою завѣдывалъ діаконъ (διακονικον). Среднее отдѣленіе восточной части (трибуна или абсидъ въ базиликахъ) предназначается для священнослужителей или клира: въ ней долженъ помѣщаться престолъ епископа съ сѣдалищами по обѣимъ сторонамъ для пресвитеровъ, рядомъ съ которыми должны стоять діаконы. Въ нижней части зданія возвышеніе (амвонъ) назначается для чтенія писанія, а вокругъ него должны размѣщаться присутствующіе по поламъ и возрастамъ. Относительно размѣщенія присутствующихъ предлагаются подробныя предписанія, наблюденіе за исполеніемъ коихъ возлагается на діаконовъ, или скорѣе иподіаконовъ; привратники должны охранять входъ мужчинъ, діакониссы входъ женщинъ, между тѣмъ діаконъ долженъ наблюдать за тѣмъ, чтобы каждый изъ присутствующихъ занималъ свойственное ему мѣсто. Въ цѣломъ долженъ быть такой порядокъ: старшіе должны сидѣть впереди, младшіе позади; дѣти должны стоять при отцахъ и матеряхъ; въ отношеніи женщинъ дѣлается различіе между замужними и незамужними; первыя мѣста назначаются дѣвственницамъ, вдовамъ и старицамъ. Оглашеннымъ и кающимся не указано мѣста; вѣроятно они должны занимать самую заднюю часть, при входѣ. Пришельцамъ изъ другихъ обществъ, желающимъ принять участіе въ богослуженіи, діаконъ долженъ указать приличное мѣсто, удостовѣрившись предварительно, что они вѣрные, а не еретики. Каждый долженъ быть принимаемъ въ собраніе по своему званію: діаконъ діаконами, пресвитеръ пресвитерами; епископа долженъ принять епископъ и предло-

жить ему сказать слово назиданія и позволить совершить евхаристію; если же онъ откажется, то заставить его по крайней мѣрѣ преподать благословеніе народу.—Нужно ли прибавлять, что планъ храма, предписываемый «Апостольскими Постановленіями», отражаетъ іерархическое устройство и вообще церковную дисциплину третьяго вѣка и совмѣщаетъ тѣ самыя части, какія указываютъ Тертулліанъ и Кипріянъ въ храмѣ ихъ времени. Впрочемъ, такъ какъ оглашеннымъ и кающимся не указано опредѣленнаго мѣста, то нужно полагать, что проектируемый планъ указываетъ на литургическую практику первой половины третьяго вѣка.

Кромѣ храма мѣстами христіанскихъ богослужебныхъ собраній, по предписанію «Постановленій» должны служить *усыпальницы* или погребальныя мѣста. Предписаніе это указываетъ на относительно мирное время, когда усыпальницы, эти убѣжища во время гоненій, стали уступать мѣсто церквамъ, и когда на первыя нѣкоторые христіане стали смотрѣть съ точки зрѣнія естественнаго, въ язычествѣ дѣйствовавшаго закона, и обрядоваго закона іудейскаго. «Не соблюдайте іудейскихъ отдѣленій (Лев. гл. 12) или постоянныхъ омовеній или очищеній отъ прикосновенія къ мертвому, говорится въ VI книгѣ. Но безъ наблюденія (Числъ гл. 19) собирайтесь въ усыпальницахъ, совершая чтенія священныхъ книгъ и поя псалмы по почившимъ мученикамъ и по братіямъ своимъ, почившимъ о Господѣ. И вмѣстообразную и пріятную евхаристію царскаго тѣла Христова приносите въ церквахъ своихъ и въ усыпальницахъ [1])». Въ усыпальницахъ такимъ обр. предписываются собранія для воспоминанія и чествованія св. мучениковъ и для поминовенія усопшихъ.

---

[1]) Кн. VI, гл. 30.

Богослуженіе общественное трактуется въ «Апостольскихъ Постановленіяхъ» какъ естественное и необходимое жизненное выраженіе и осуществленіе основной идеи Церкви, какъ тѣла Христова, и посѣщеніе его считается обязательнымъ для всѣхъ членовъ Церкви, опущеніе же его считается болезненнымъ разрушеніемъ тѣла Христова, увѣчьемъ Церкви. Въ силу этого предписываются богослужебныя собранія ежедневно утромъ и вечеромъ. «Когда ты, епископъ, поучаешь,—говорится во II книгѣ,—то приказывай и убѣдительно внушай народу, чтобы прилежно ходилъ въ церковь каждый день утромъ и вечеромъ и отнюдь не оставлялъ собранія, но ходилъ въ оное постоянно, и чтобы удаленіемъ своимъ отъ нея не увѣчилъ Церкви и не дѣлалъ тѣла Христова безъ члена. Имѣя главою Христа, по обѣтованію своему присущаго намъ и соединившагося съ нами, не отнимайте у Спасителя Его членовъ, не раздѣляйте Его тѣла, но каждый день собирайтесь утромъ и вечеромъ въ зданіяхъ Господнихъ [1]).

Общественное богослуженіе так. обр. предписывается *ежедневно:* ему посвящается *утро* и *вечеръ*, какъ крайніе предѣлы дня, когда и естественное религіозное чувство должно побуждать человѣка обращаться къ Богу, утромъ благодаря за дарованный день и испрашивая Его помощи въ дневныхъ занятіяхъ, вечеромъ принося благодарность за ниспосылаемые въ продолженіи дня милости. Этимъ чувствомъ руководились и всѣ дохристіанскіе народы, посвящая утреннее и вечернее время молитвѣ,—на каковой обычай указываютъ «Апостольскіе Постановленія», считая его обязательнымъ для христіанъ въ большей степени. «Если язычники—говорится въ той же книгѣ—каждодневно, вставъ отъ сна своего бѣгутъ къ идоламъ

---

[1]) Кн. II, гл. 59.

служить имъ, и молятся имъ прежде всякаго дѣла и прежде всякаго занятія и въ праздникъ и въ торжества свои не нерадятъ, но очень пекутся объ этомъ не только мѣстные жители, но и вдали живущіе и всѣ сходятся на зрѣлища свои, какъ бы въ сонмище; равнымъ образомъ, если іудеи, работая шесть дней, въ седмой день собираются въ сонмище свое, никогда не пропуская или не оставляя ни празднествъ своихъ, ни сонмища своего,... если и не спасаемые ходятъ туда, гдѣ не получаютъ никакой пользы: то чѣмъ оправдаешься предъ Господомъ Богомъ ты, оставляющій церковь Его и не подражающій даже язычникамъ, но оставленіемъ ея являющійся нерадивымъ, или отступникомъ, или печестивцемъ?» [1])

Охлажденіе христіанъ къ богослуженію, какъ видно, достигло такой степени, на которой терялось не только нравственное превосходство христіанства надъ ветхозавѣтными религіями, но даже различіе между тѣмъ и другими въ области богослуженія. Общечеловѣческіе обычаи, соблюдавшіеся язычниками по побужденію естественнаго религіознаго чувства и іудеями по требованію закона, у христіанъ, стали терять свой нравственный смыслъ: разумѣемъ совершеніе богослуженія утромъ и вечеромъ ежедневно, особенно же въ дни праздничные. Потребовалось напоминать общечеловѣческое значеніе этихъ обычаевъ и формально опредѣлить времена богослуженія— *обыкновенныя* и *особенныя*.

Кругъ *обыкновенныхъ ежедневныхъ* или *суточныхъ* временъ богослуженія подробно опредѣляется въ VIII книгѣ «Постановленій»: «молитвы совершайте вы—говорится—утромъ и въ третьемъ часу и въ шестомъ и въ девятомъ и вечеромъ и въ петлоглашеніе: утромъ, благодаря, что Господь освѣтилъ васъ,

---

[1]) Кн. II, гл. 60.

преведши ночь и наведши день, въ третьемъ часу потому, что тогда Господь принялъ осужденіе отъ Пилата; въ шестомъ потому, что тогда Онъ распятъ; въ девятомъ потому, что когда распинали Владыку, все поколебалось трепеща дерзости іудеевъ, не снося поруганія Господа; вечеромъ, благодаря, что Онъ далъ намъ ночь для успокоенія отъ дневныхъ трудовъ, въ петлоглаеніе же потому, что время это благовѣствуетъ приходъ дня для дѣланія дѣлъ свѣта. Если по причинѣ невѣрныхъ невозможно итти въ церковь, то ты, епископъ, сдѣлай собраніе въ домѣ... Если невозможно собраться ни въ домѣ ни въ церкви, то пусть поетъ псалмы, читаетъ молитвы каждый у себя одинъ или же вдвоемъ, или втроемъ [1])».

Этотъ кругъ суточныхъ временъ богослуженія практически опредѣлился въ первой половинѣ третьяго вѣка и теоретически обоснованъ Кипріаномъ. Постановленія же утверждаютъ его и предписываютъ въ означенныя времена дня и ночи общественныя собранія, допуская частныя молитвенныя собранія только въ крайнемъ случаѣ, когда общественное собраніе невозможно.

Рядомъ съ суточными временами богослуженія «Апостольскими Постановленіями» узаконяются *особенныя времена*, *извѣстные дни недѣли и года*, уже раньше составлявшіе дни общей радости, т. е. *церковныя торжества* или *праздники*, и предписывается преимущественно предъ другими днями посвящать ихъ богослуженію. Изъ *дней недѣли* предписывается посвящать богослуженію особенно *субботу* и *воскресенье* въ воспоминаніе творенія міра и воскресенія Христова. «Особенно же сходитесь туда (т. е. въ зданія Господни) съ большимъ тщаніемъ въ день субботній и въ день воскресенія Господ-

---

[1]) Кн. VIII, гл. 34.

ня, т. е. въ день Господень, возсылать хвалу Богу, сотворившему все чрезъ Іисуса и пославшему Его къ намъ, попустившему Ему пострадать и воскресившему Его изъ мертвыхъ», говорится во II книгѣ [1]). Во всякую субботу, исключая одной, и во всякій день Господень, составляя собраніе радуйтесь— говорится въ V книгѣ. [2]). Это же предписаніе нѣсколько формальнѣе повторяется въ VII книгѣ. «Субботу,—говорится—и день Господень вы празднуйте; ибо та есть воспоминаніе творенія, а эта—воскресенія [3])». Въ VIII книгѣ предписаніе утверждается отъ лица апостоловъ Петра и Павла. «Рабы пусть работаютъ пять дней, а въ субботу и въ день Господень пусть пребываютъ въ церкви ради ученія благочестія; ибо суббота, сказали мы, имѣетъ образъ созданія, а день Господень—воскресенія [4])».

Идея творенія міра и возсозданія его въ лицѣ Іусуса Христа, лежавшая въ основѣ празднованія воскреснаго дня во второмъ вѣкѣ, и въ вѣкъ мужей апостольскихъ сливавшаяся въ христіанскомъ сознаніи въ одну нераздѣльную идею (день воскресный, какъ мы видѣли, представлялся и днемъ творенія и днемъ воскресенія вмѣстѣ), при постепенно возникавшемъ анализѣ церковнаго вѣросознанія разлагается на два отдѣльныя представленія, въ соотвѣтствіе съ которыми ставятся два праздничныхъ дня, какъ пограничные пункты двухъ міровъ: суббота, въ которую окончилось мірозданіе, и воскресеніе, какъ начало новаго міра, возсозданнаго въ лицѣ воскрешаго Христа.

---

1) Кн. II, гл. 59.
2) Кн. V, гл. 20.
3) Кн. VII, гл. 23.
4) Кн. VIII, гл. 33.

Въ циклѣ *годовыхъ праздниковъ* первое мѣсто дается празднику *Рождества Христова*. «Дни праздничные соблюдайте—пишется въ V книгѣ—и прежде всего день Рождества Господня, совершая его въ двадцать пятый день девятаго мѣсяца, т. е. Декабря [1])». Въ VIII книгѣ въ праздникъ этотъ запрещается работать, «потому что въ оный дана людямъ нечаемая благодать—рожденіе Слова Божія Іисуса Христа отъ Дѣвы Маріи на спасеніе міра [2])». Послѣ праздника Рождества Христова предписывается праздникъ *Богоявленія*. «Послѣ него—говорится въ V же книгѣ—да будетъ для васъ весьма чтимимъ день явленія, въ который Господь показалъ намъ божество свое, а торжествуйте его въ шестой день десятаго мѣсяца т. е. Января [3]). Въ VIII книгѣ «въ праздникъ Богоявленія» также запрещается работать, «потому что въ оный, послѣдовало явленіе божества Христова, когда при крещеніи свидѣтельствовалъ о Немъ Отецъ и Утѣшитель въ видѣ голубя показалъ предстоящимъ свидѣтельствованнаго [4])».

Съ этими двумя праздниками случилось тоже, что съ субботою и воскресеньемъ. Первоначально оба они составляли одинъ праздникъ, въ основѣ котораго лежала одна и таже идея явленія Бога во плоти. Но въ третьемъ вѣкѣ, благодаря вышеозначенному анализу церковнаго вѣросознанія вообще и въ частности подъ вліяніемъ еретическихъ идей—евіонитскихъ и гностически-докетическихъ, которыя искали своего оправданія и выраженія въ праздникѣ Богоявленія, и наконецъ отчасти подъ вліяніемъ языческихъ праздниковъ, ослаблявшихъ христіанскую идею воплощенія—факты рожденія и крещенія Хри-

---

[1]) Кн. V, гл. 13.
[2]) Кн. VIII, гл. 33.
[3]) Кн. V, гл. 13.
[4]) Кн. VIII, гл. 33.

стова получили самостоятельное значеніе и праздникъ Богоявленія распался на два—на праздникъ Рождества Христова, въ основѣ котораго положена идея воплощенія или явленія Бога во плоти, и праздникъ Крещенія или Богоявленія, въ смыслѣ открытаго явленія міру Божества Христова, а также явленія тріединаго Бога при крещеніи, когда голосъ Отца свидѣтельствовалъ о Христѣ, какъ Сынѣ Его, а Духъ Св. подтвердилъ свидѣтельство, снисшедши на Него въ видѣ голубя. Для этого раздѣленія требовалось, конечно, возможно точное опредѣленіе времени рожденія и крещенія Христова. И мы замѣчали уже, что въ третьемъ вѣкѣ вопросъ о числѣ рожденія Христова составлялъ предметъ настойчиваго изслѣдованія и вызвалъ различныя мнѣнія, которыя приводитъ Климентъ Александрійскій. Въ результатѣ всѣхъ вычисленій и соображеній, наиболѣе вѣроятныхъ, и получено двадцать пятое число девятаго мѣсяца, считая съ Апрѣля, т. е. Декабря по нашему счету, которое и утверждено «Апостольскими Постановленіями» навсегда для церковнаго празднованія Рождества Христова, а празднованію Крещенія Христова или Богоявленія посвященъ шестой день десятаго мѣсяца, т. е. Января.

Средоточіе христіанскихъ праздниковъ—*Пасха* утверждается «Апостольскими Постановленіями» въ ея первенствующемъ положеніи, въ которомъ она должна стать начальницею церковнаго года и опредѣлять собою измѣненія церковнаго календаря. Первоначально Пасха праздновалась не во всѣхъ церквахъ въ одно и то же время: въ однихъ (западныхъ) она праздновалась одновременно съ іудейскою пасхою, въ другихъ раньше или позже послѣдней, по усмотрѣнію епископовъ. Но во 2 вѣкѣ уже возникъ споръ относительно времени празднованія Пасхи между восточною и западною или точнѣе римскою церковію,—споръ, продолжавшійся и оконченный въ третьемъ вѣкѣ. Результатомъ этого спора было соглашеніе—праздновать Пасху

послѣ весенняго равноденствія, чтобы тач. обр. христіанская Пасха не совпадала съ пасхою іудейскою. Рѣшеніе это формулировано въ V книгѣ «Постановленій». «Итакъ, вы, братія, искупленные кровію Христовою,—говорится,—должны торжествовать дни пасхи съ точностію и со всѣмъ раченіемъ послѣ равноденствія, чтобы воспоминанія одного страданія не совершить въ году дважды, но чтобы единожды Умершаго воспоминать въ году однажды, не соблюдая впредь, чтобы празднозать съ іудеями, ибо у насъ нѣтъ теперь никакого общенія съ ними... Вы же съ точностію наблюдайте возвращеніе равноденствія весенняго времени, бывающее въ двадцать второй день двѣнадцатаго мѣсяца, дистроса (марта), замѣчая до двадцать первой луны, чтобы четырнадцатый день луны не палъ на другую какую седмицу и, чтобы ошибшись, по невѣдѣнію, не совершить намъ пасхи дважды въ годъ, или чтобы не отпраздновать намъ дня воскресенія Господа нашего Іисуса въ иной день, кромѣ дня Господня (воскресенья)» [1]).

Равноденствія весеннее и осеннее, какъ пункты, обозначающіе два главнѣйшія положенія солнца и связанныя съ ними измѣненія въ природѣ, въ языческихъ культахъ имѣли громадное значеніе: около нихъ сосредоточивались всѣ языческія религіозныя торжества или праздники. Христіане, оставившіе, согласно повелѣнію апостола, языческое различіе временъ вообще, оставили и это различіе весенняго и осенняго равноденствія, какъ не приложимое къ ихъ духовному міросозерцанію вообще и въ частности основанному на немъ богослуженію. Но въ третьемъ вѣкѣ, когда христіанство все больше и больше сближалось практически и мирилось съ естественною жизнію, когда христіанское богослуженіе отъ своихъ духов-

---

[1]) Кн. V, гл. 17.

ныхъ началъ стало уклоняться и когда съ другой стороны языческій культъ съ своими стихійными началами сталъ все больше увлекать христіанъ, потребовалось такое формальное построеніе и образованіе христіанскаго богослуженія, въ особенности христіанскаго церковнаго календаря, благодаря которому послѣдній представилъ бы достаточный противовѣсъ календарю языческому, съ его пышными торжествами, символизировавшими солнце и природу—божества дохристіанскаго міра. Представленіе Христа солнцемъ новаго, возсозданнаго въ Немъ міра, независимо отъ вычисленій времени рожденія и воскресенія Христова, дѣлало естественнымъ установленіе празднованія этихъ важнѣйшихъ событій Его жизни во времена весенняго и осенняго равноденствія, съ которыми въ языческомъ культѣ связаны были важнѣйшіе праздники, символически представлявшіе слѣдовавшія затѣмъ движенія великаго міроваго свѣтила и связанныя съ ними измѣненія въ природѣ. Въ самомъ дѣлѣ, что можетъ быть естественнѣе, какъ праздновать рожденіе Христа, который есть солнце правды, свѣтъ міру, истинный день [1]), явившійся въ міръ, чтобы прогнать мракъ грѣховной ночи, въ то время года, когда ночь начинаетъ умаляться, а день прибывать, равно какъ воскресеніе Христово праздновать въ такую пору, когда благодаря животворному вліянію обновившагося солнца все начинаетъ воскресать, словомъ, когда природа представляетъ живой, наглядный образъ празднуемыхъ событій. Празднованіемъ этихъ событій въ означенныя времена церковь фактически опровергала заблужденіе язычниковъ, принимавшихъ образъ за дѣйствительную вещь, твореніе за Творца. Съ другой стороны,

---

[1]) Кипріанъ называетъ его истиннымъ свѣтомъ и днемъ истиннымъ, какъ видѣли мы.

устанавливая празднованіе рожденія и воскресенія Христова въ эпохи или около эпохъ равноденствія весенняго и осенняго, церковь установила вмѣстѣ съ тѣмъ одну общую, постоянную и прочную точку опоры для формальнаго образованія церковнаго года и средоточные пункты, около которыхъ онъ долженъ вращаться.

Праздновать пасху предписывается *всенощнымъ бдѣніемъ*, *совершеніемъ евхаристіи*, *оставленіемъ поста* и *веселіемъ*. «Въ субботу... съ вечера до пѣнія пѣтуховъ бодрствуя и собравшись вмѣстѣ въ церкви,—говорится,—пребывайте во время обнощеванія вашего въ бдѣніи, молитвахъ и прошеніяхъ къ Богу, читая до пѣнія пѣтуховъ законъ, пророковъ, псалмы и крестя оглашенныхъ своихъ, и, прочитавъ евангеліе со страхомъ и трепетомъ и предложивъ народу бесѣду объ относящемся къ спасенію, прекращайте сѣтованіе свое и молитесь Богу, чтобы Израиль обратился и получилъ мѣсто покаянія и прощеніе нечестія... Поэтому и вы, поелику воскресъ Господь, приносите жертву свою, о которой Онъ постановилъ вамъ чрезъ насъ, говоря: сіе творите въ Мое воспоминаніе, а напослѣдокъ оставьте постъ, веселясь и празднуя, что залогъ воскресенія нашего, Іисусъ Христосъ, воскресъ изъ мертвыхъ. Что и да будетъ для насъ, какъ законъ, на вѣки, до скончанія вѣка, доколѣ придетъ Господь [1]).» Всенощнымъ бдѣніемъ предварялось празднованіе пасхи уже при Тертулліанѣ и образъ празднованія, предписываемый здѣсь, по всей вѣроятности, тотъ самый, какой созданъ предшествующею церковною практикою, и который узаконяется навсегда, конечно, въ основныхъ его чертахъ.

Послѣ праздника Воскресенія Христова предписывается

---

[1]) Кн. V, гл. 19.

праздновать *Θомино воскресенье*. «Спустя восемь дней да будетъ опять у васъ честнымъ праздникомъ этотъ осьмой день, въ который Господь увѣрилъ меня, Θому, не вѣрившаго воскресенію Его, показавъ мнѣ язвы гвоздиныя и рану отъ копія въ боку [1])» А спустя сорокъ дней послѣ пасхи повелѣвается праздновать *вознесеніе Господне*. «Сосчитавъ отъ перваго дня Господня (т. е. пасхальнаго воскресенья) сорокъ дней, въ пятый день отъ дня Господня (т. е. въ четвертокъ) празднуйте праздникъ вознесенія Господня, въ который, исполнивъ все домостроительство, вознесся Онъ къ пославшему Его Отцу и возсѣлъ одесную силы и ожидаетъ пока враги Его будутъ положены подъ ноги Его [2])». «Въ вознесеніе да не работаютъ—говорится въ VIII книгѣ,—потому что оно—конецъ домостроительства о Христѣ [3])».

За праздникомъ вознесенія долженъ слѣдовать праздникъ *Пятидесятницы*. «Спустя десять дней послѣ вознесенія, то есть въ пятидесятый день отъ перваго дня Господня (пасхальнаго воскресенья), да будетъ у васъ великій праздникъ; ибо въ этотъ день въ третьемъ часу Господь Іисусъ послалъ на насъ даръ Св. Духа, и мы исполнились дѣйственности Его и заговорили новыми языками, какъ онъ подавалъ намъ, и проповѣдали, какъ іудеямъ, такъ и язычникамъ, что Онъ есть Христосъ Божій, опредѣленный отъ Него Судія живыхъ и мертвыхъ [4]).» Въ пятидесятницу—пишется въ VIII книгѣ—да не работаютъ, потому что тогда пришелъ Духъ Святый, дарованный увѣровавшимъ во Христа [5]).»

---

[1]) Кн. V, гл. 19.
[2]) Тамъ же.
[3]) Кн. VIII, гл. 33.
[4]) Кн. V, гл. 20.
[5]) Кн. VIII, гл. 33.

Рядъ пасхальныхъ праздниковъ должна закончить *седмица*, слѣдующая *за пятидесятницею*. »Отпраздновавъ пятидесятницу, празднуйте одну седмицу [1]). Седмица эта соотвѣтствуетъ нынѣшней недѣлѣ всѣхъ святыхъ, хотя предметомъ радости или празднованія и въ эту недѣлю называется »даръ Божій«. Въ VIII книгѣ объ этой седмицѣ не упоминается; но за-то предписывается не работать »во дни апостоловъ«, такъ какъ »они—говорится—стали учителями вашими о Христѣ и сподобили васъ Духа« [2]). Очень можетъ быть, что на этомъ основаніи седмица за сошествіемъ Святаго Духа на апостоловъ, которые потомъ сообщали Его другимъ, имъ и была посвящена, и разумѣется въ VIII книгѣ подъ »днями апостоловъ«; а можетъ быть это была недѣля попразднества.

У Тертулліана совокупность дней отъ Пасхи до пятидесятницы называется пятидесятью днями Пасхи, какъ днями праздничными или сплошнымъ праздникомъ. Охлажденіе религіознаго духа и смысла, влеченіе къ торжествамъ языческимъ сдѣлало необходимымъ выдѣлить изъ этихъ дней и формально опредѣлить нѣкоторые дни, какъ дни особенно важные по воспоминаемымъ событіямъ и формально объявить днями праздничными. Въ силу этого и седмица по пятидесятницѣ получила особое, самостоятельное значеніе.

Если допустить, что седмица эта посвящалась апостоламъ, то въ соотвѣтствіи съ этимъ праздникомъ стоитъ »день Стефана первомученика и прочихъ святыхъ мучениковъ«, который несомнѣнно праздновался въ третьемъ вѣкѣ, и въ который въ VIII книгѣ запрещается работать [3]).

---

[1]) Кн. V, гл. 20.
[2]) Гл. 33.
[3]) Гл. 33.

Опредѣляемый »Апостольскими Постановленіями« циклъ христіанскихъ церковныхъ праздниковъ, вращающійся около главныхъ пунктовъ христіанской исторіи, конечно, далеко не исчерпываетъ всего церковнаго календаря, созданнаго трехвѣковою церковно-литургическою практикою. Въ нихъ отмѣчены лишь праздники, имѣвшіе общецерковное значеніе.

Между главнѣйшими великими праздниками »Апостольскими постановленіями« узаконяются *дни сѣтованія* или *поста*, которые должны предшествовать или сопровождать праздники. Празднику пасхи долженъ предшествовать *постъ четыредесятницы*, который предписывается совершать между праздниками Рождества и Богоявленія и Пасхою. »Послѣ этихъ дней—говорится въ V книгѣ—да сохраняется у васъ постъ четыредесятницы, содержащій воспоминаніе о жительствѣ и законоположеніи Господнемъ, а совершайте постъ этотъ прежде поста пасхальнаго (страстной седмицы) начиная его со втораго дня (послѣ субботы—по еврейскому счету, а по нашему съ понедѣльника), а оканчивая въ пятницу. Послѣ этихъ дней, отпостившись, начинайте святую седмицу пасхи (страстную недѣлю), постясь въ оную всѣ со страхомъ и трепетомъ, молясь въ эти дни о погибающихъ«. Съ особенною подробностію предписывается соблюденіе *поста пасхальнаго*, посвящаемаго исключительно воспоминанію страданій Спасителя. Постъ долженъ начинаться съ понедѣльника: до пятницы запрещается мясо и вино, а дозволяется употреблять въ пищу только хлѣбъ, соль и овощи, въ питье воду; въ пятницу же и субботу предписывается совершенный постъ: кто не можетъ два дня ничего не ѣсть, по крайней мѣрѣ долженъ соблюдать субботу. Въ прочіе дни до пятницы употреблять пищу полагается въ девятомъ часу (по нашему въ третьемъ по полудни) или вечеромъ, или какъ кто можетъ.—Интересно излагается основаніе этихъ предписаній: »Господь говоритъ о себѣ въ одномъ мѣстѣ такъ: »когда отни-

мется у нихъ женихъ, тогда будутъ поститься«, а Онъ въ эти-то дни и былъ отнятъ у насъ лжеименными іудеями и пригвожденъ ко кресту. Поэтому убѣждаемъ васъ поститься во дни тѣ до вечера, какъ и мы постились, когда Онъ взятъ былъ отъ насъ« [1]). Въ этомъ случаѣ, какъ и во многихъ другихъ, совѣтъ или предписаніе влагается въ уста апостоловъ съ такою естественностью и ихъ личный примѣръ является такъ правдоподобнымъ, что постановленіе, не смотря на свою неподлинность, имѣетъ неоспоримую каноническую важность, потому что опирается на фактѣ, не только вѣроятномъ, но едвали могущемъ подлежать сомнѣнію. Въ самомъ дѣлѣ, невозможно, чтобы апостолы, лишившись своего божественнаго учителя, не сѣтовали и не постились: это и физически и психически немыслимо. Это-то сѣтованіе и постъ и послужили фактическимъ основаніемъ пасхальнаго поста, помимо того, что этотъ постъ являлся естественнымъ выраженіемъ христіанской скорби при воспоминаніи страданій Спасителя. Возникшій естественно и свободно, изъ подражанія апостоламъ и изъ религіознаго чувства, постъ этотъ и соблюдался свободно до третьяго вѣка. Въ третьемъ вѣкѣ, при болѣе широкомъ развитіи церковнаго вѣросознанія, съ воспоминаніемъ страданій соединено воспоминаніе всей жизни Спасителя и, такимъ образомъ, явился постъ четыредесятницы, образецъ котораго представилъ самъ Христосъ, и постъ пасхальный въ строгомъ смыслѣ, первообразомъ котораго былъ постъ апостоловъ.

Другой годовой постъ заповѣдуется *въ седмицу послѣ пятидесятницы.* »Отпраздновавъ пятидесятницу—говорится въ V книгѣ—празднуйте одну седмицу, а послѣ нея одну седмицу поститесь: ибо справедливо, чтобы вы и веселились о дарѣ

---

[1]) Кн. V, гл. 18—19.

Божіемъ и постились послѣ послабленія [1])«. Седмица эта— первая недѣля Петрова поста.

Изъ дней недѣли полагается постъ въ *среду* и *пятницу*. »Послѣ этой седмицы пощенія (т. е. указанной выше)—говорится въ V книгѣ—повелѣваемъ вамъ поститься во всякую среду и пятницу [2])«. »Посты ваши—пишется въ VII книгѣ—да не бываютъ вмѣстѣ съ лицемѣрами, которые постятся во второй и пятый день послѣ субботы [3]). Вы поститесь или пять дней, или въ среду и въ пятницу: потому что въ среду послѣдовалс осужденіе Господа, когда Іуда обѣщалъ продать Его за деньги; а въ пятницу Господь потерпѣлъ страданіе на крестѣ при понтійскомъ Пилатѣ [4])«. Установленіе поста въ среду и пятницу имѣло, между прочимъ, благотворительную цѣль, такъ какъ »остатокъ отъ пощенія« предписывается »раздавать нищимъ«. Въ субботу исключая одной (страстной) и во всякій день Господень, равно какъ въ др. праздники, постъ запрещается: »постящійся въ день Господень,—говорится,—какъ день воскресенія, или печалящійся въ пятидесятницу, или вообще въ день праздника Господня, повиненъ будетъ грѣху, потому что въ эти дни должно веселиться, а не сѣтовать [5])«.

Въ »Апостольскихъ Постановленіяхъ« так. образомъ мы видимъ установившуюся церковную практику, въ которой времена церковной радости и скорби взаимно смѣняютъ другъ

---

[1]) Кн. V, гл. 20.

[2]) Тамъ же.

[3]) Въ понедѣльникъ и четвертокъ, по свидѣтельству св. Епифанія постились особенно фарисеи. (О фарис. гл. 2. Твор. св. отецъ ч. 1). Въ противоположность имъ предписывается постъ въ два другіе дня, въ основаніе котораго полагаются событія изъ страданій Спасителя, совершившіяся въ эти дни.

[4]) Кн. VII, гл. 23.

[5]) Кн. V, гл. 20.

друга. Эта періодическая смѣна дней или временъ радости и скорби, соотвѣтствующая смѣнѣ скорбныхъ и радостныхъ религіозно-историческихъ событій или точнѣе символически воспроизводящая и представляющая ихъ вѣрующему взору, въ тоже время вполнѣ гармонируетъ съ естественнымъ психологическимъ закономъ, по которому ощущенія скорби и радости, послѣдовательно смѣняя одно другое, взаимно усиливаютъ и возвышаютъ другъ друга, и вносятъ въ жизнь то разнообразіе, которое украшаетъ и постоянно обновляетъ ее и безъ котораго она была бы монотонною, безцвѣтною и утомительною для человѣческаго духа, какъ всегда ровное и спокойное море для глаза зрителя. Законъ этотъ до такой степени присущъ человѣческому духу во всѣхъ сферахъ его жизнедѣятельности, что во всемъ до христіанскомъ и современномъ языческомъ мірѣ не встрѣчаемъ народа, религіозный культъ котораго не представлялъ бы такого или иного чередованія праздниковъ и постовъ; напротивъ, у всѣхъ народовъ (за исключеніемъ нѣкоторыхъ дикарей) праздники и посты являются самыми естественными и обычными формами культа. Смотря по тому, какого рода настроеніе преобладаетъ въ извѣстномъ народѣ—грустное или веселое, смотря по темпераменту народа (если можно такъ выразиться), религіозное чувство принимаетъ торжественное или мрачное направленіе и даетъ преобладающее мѣсто или праздникамъ или постамъ, опредѣляя характеръ тѣхъ и другихъ; большая или меньшая гибкость и измѣнчивость народнаго религіознаго чувства обусловливаетъ большее или меньшее разнообразіе и больше или меньше частую смѣну праздничныхъ и постныхъ временъ. Христіанство, не смотря на положительно-откровенный характеръ, въ этомъ отношеніи меньше чѣмъ во всякомъ другомъ могло составлять исключеніе: въ періодъ своего церковнаго образованія оно подчиняется тому же психологическому закону, хотя быть можетъ въ меньшей степени. Первоначальное возникно-

веніе христіанскихъ праздниковъ и постовъ, какъ и возникновеніе христіанскаго богослуженія вообще, было дѣломъ христіанскаго духа, обитавшаго въ обществахъ. Духъ этотъ, дѣйствовавшій повсюду одинаково въ общемъ и главномъ, не исключалъ нѣкотораго различія въ частностяхъ, напр. во времени и въ продолжительности, а также въ характерѣ празднованія того или другаго праздника, — различія, въ которомъ отражался характеръ того или другаго общества, того или другаго народа. Созданные такимъ образомъ праздники и посты, не смотря на первоначальное національное различіе, постепенно объединяясь, пріобрѣтали обще-церковное значеніе, которое и утверждаютъ за ними »Апоттольскія Постановленія«. Слѣдовательно эти праздники и посты—созданія христіански-общественнаго или народнаго духа, созданія Церкви, въ смыслѣ всего христіанскаго общества, а не въ томъ узкомъ, односторонемъ смыслѣ, въ какомъ нерѣдко понимается Церковь въ настоящее время.

При общемъ сравненіи предписываемыхъ »Апостольскими Постановленіями« христіанскихъ праздниковъ и постовъ съ подобными учрежденіями іудейскими и языческими трудно и едва-ли возможно найти прямую положительную исторически-причинную связь между тѣми и другими. Несомнѣннымъ можно признать лишь то, что мотивомъ христіанскихъ празднествъ и постовъ была одна и таже, общая всѣмъ народамъ, потребность подобнаго рода учрежденій. Удовлетвореніе же этой потребности въ христіанствѣ, какъ и въ іудействѣ и язычествѣ, обусловливалось его собственнымъ характеромъ и исторіею и въ этомъ смыслѣ христіанскіе праздники и посты— учрежденія вполнѣ самостоятельныя. Если же между нѣкоторыми замѣтна какъ будто параллель во времени соблюденія съ языческими и іудейскими аналогичными учрежденіями,— то параллель эта во-первыхъ чисто-внѣшняя, во-вторыхъ не

вполнѣ выдержана и наконецъ показываетъ не подражаніе или заимствованіе христіанскихъ учрежденій изъ іудейства и язычества, а скорѣе противопоставленіе и противодѣйствіе послѣднимъ.

Вмѣстѣ съ опредѣленіемъ и утвержденіемъ круга суточныхъ, недѣльныхъ и годовыхъ временъ богослуженія опредѣляется и утверждается «Апостольскими Постановленіями» *литургическій составъ различныхъ видовъ богослуженія: вечерняго* и *утренняго* богослуженія, *литургіи* и другихъ *таинствъ*.

Въ составъ *утренняго* и *вечерняго* богослуженія должны входить чтеніе Слова Божія, пѣніе и молитва и въ частности—псаломъ, приличный тому и другому времени. «Не предпочитайте божественному слову потребностей житейскихъ, пишется во II книгѣ,—но каждый день собирайтесь утромъ и вечеромъ на пѣніе и молитву въ зданіяхъ Господнихъ: утромъ, говоря псаломъ шестьдесятъ второй, а вечеромъ стосороковый» 1). Въ VIII книгѣ вечернее и утреннее богослуженіе излагаются съ большею подробностію и представляютъ болѣе полный и болѣе образованный литургическій составъ.

Вечернее богослуженіе повелѣвается совершать такимъ образомъ. «Когда настанетъ вечеръ, ты, епископъ, собери Церковь и, послѣ того, какъ скажутъ свѣтильничный псаломъ (140-й), діаконъ пусть возгласитъ объ оглашенныхъ и обуреваемыхъ, и просвѣщаемыхъ и кающихся. А по отпустѣ ихъ діаконъ пусть скажетъ: «елицы вѣрніи, Господу помолимся», и, возгласивъ содержащееся въ первой молитвѣ, пусть скажетъ: «спаси и возстави ны Боже, Христомъ твоимъ». Возставше

---

1) Кн. II, гл. 59.

милостей Господа и щедротъ Его просимъ. Ангела, иже на миръ, добрыхъ и полезныхъ христіанскихъ концевъ, вечера и нощи мирныхъ и безгрѣшныхъ и всего времене живота нашего неосужденна просимъ. Сами себѣ и другъ друга живому Богу Христомъ Его предадимъ».—И епископъ, молясь, пусть говоритъ: «Безначальне Боже и безконечне, всяческихъ творче Христомъ и правителю.... иже сотворивый день къ дѣламъ свѣта и нощь къ успокоенію немощи нашея, твой бо есть день и твоя есть нощь, ты свершилъ еси зарю и солнце. Самъ и нынѣ, Владыко, человѣколюбче и всеблаже, милостиво пріими вечернее сіе наше благодареніе. Иже преведый насъ долготою дне и введый въ начало нощи, сохрани насъ Христомъ твоимъ, вечеръ подаждь миренъ и нощь безгрѣшну, и сподоби насъ жизни вѣчныя Христомъ твоимъ, имже тебѣ слава и честь и почитаніе во Святѣмъ Дусѣ во вѣки. Аминь». Діаконъ пусть говоритъ: «преклонитеся къ руковозложенію». Епископъ пусть говоритъ: «Боже отцевъ и Господи милости, иже мудростію твоею устроивый человѣка, словесное живо́тное, боголюбезное на земли, и давый ему властвовати яже на земли, и поставивый мыслію твоею начальники и іереи, тыя убо къ утвержденію живота, сихъ же къ служенію взаконенну. Самъ и нынѣ преклонися, Господи Вседержителю, и яви лице свое на люди твоя, преклоншія выю сердца своего, и благослови я Христомъ, Имже освѣтилъ еси насъ свѣтомъ разума и открылъ еси намъ себе, съ Нимже тебѣ и достойное подобаетъ поклоненіе отъ всякаго словеснаго и святаго естества и Духу Утѣшителю во вѣки. Аминь».—Діаконъ пусть говоритъ: «изыдите въ мирѣ» [1]).

Въ такой же точно формѣ и въ строгой параллели из-

---

[1]) Кн. VIII, 35—37.

лагается литургическій составъ *утренняго* богослуженія. По прочтеніи утренняго псалма (62-го) и отпустѣ оглашенныхъ, обуреваемыхъ и кающихся, діаконъ приглашаетъ къ молитвѣ вѣрныхъ и, повторивъ общую эктенію или молитву, присовокупляетъ: «просимъ отъ Господа милостей Его и щедротъ, утра сего и дне мирна и безгрѣшна и всего времени пришельствія нашего, ангела иже на миръ, христіанскихъ концевъ, милостива и милостивна Бога. Сами себе и другъ друга живому Богу Единороднымъ Его предадимъ». Епископъ произноситъ молитву: «Боже духовъ и всякія плоти, несравнимый и вседовольный, иже давый солнце во область дне, луну же и звѣзды во область нощи. Самъ и нынѣ призри на ны милостивными очесы и пріими утренняя наша благодаренія и помилуй ны; не бо простроxомъ руки наша къ богу чуждему, не бо есть въ насъ богъ новъ, но ты вѣчный и безконечный. Иже еже быти намъ Христомъ подавый и еже благо быти Имъ даровавый, самъ и жизни вѣчныя сподоби насъ Имъ, съ Нимже тебѣ слава и честь и почитаніе и Святому Духу во вѣки. Аминь». Діаконъ возглашаетъ: «преклонитеся къ руковозложенію». Епископъ произноситъ молитву: «Боже вѣрный и истинный, творяй милость въ тысящахъ и тмахъ любящихъ тя, друже смиренныхъ и нищихъ предстателю, въ немже вся нужду имутъ, яко вся работна тебѣ. Призри на люди твоя сія, преклонніа тебѣ главы своя, и благослови я благословеніемъ духовнымъ, сохрани я яко зеницу ока, соблюди я въ благочестіи и правдѣ и сподоби я жизни вѣчныя о Христѣ Іисусѣ, возлюбленнѣмъ отрокѣ твоемъ, съ Нимже тебѣ слава, честь и почитаніе, и Святому Духу нынѣ и присно и во вѣки вѣковъ. Аминь».— Діаконъ возглашаетъ: «изыдите въ мирѣ» 1).

---

1) Кн. VIII, гл. 37—39.

Въ VII книгѣ помѣщены *два славословія*, изъ коихъ одно признается утреннимъ славословіемъ, другое вечернимъ [1]); между тѣмъ и другимъ есть сходство, только въ вечернемъ прибавлено «нынѣ отпущаеши» въ концѣ; равно какъ то и другое имѣетъ сходство съ нынѣшнимъ великимъ славословіемъ, утреннее впрочемъ ближе подходитъ къ нему.

Утреннее славословіе читается такъ: «слава въ вышнихъ Богу, и на земли миръ, въ человѣцѣхъ благоволеніе. Хвалимъ тя, поемъ тя, благословимъ тя, славословимъ тя, кланяемтися чрезъ великаго архіерея, тебѣ, истинному Богу, единому нерожденному, единому неприступному, великія ради славы твоея. Господи, царю небесный, Боже Отче, вседержителю. Господи Боже, Отче Христа, Агнца непорочнаго, вземшаго грѣхъ міра. Пріими моленіе наше, сѣдяй на херувимѣхъ. Яко ты единъ святъ, ты единъ Господь Іисусъ, Христосъ Бога всякія сотворенныя твари, Царя нашего: имже тебѣ слава, честь и почитаніе» [2]).

Вечернее читается нѣсколько иначе: «хвалите, отроцы, Господа, хвалите имя Господне. Хвалимъ тя, поемъ тя, благословимъ тя великія ради славы твоея, Господи царю, Отче Христа, Агнца непорочнаго вземшаго грѣхъ міра. Тебѣ подобаетъ хвала, тебѣ подобаетъ пѣніе, тебѣ слава подобаетъ, Богу и Отцу чрезъ Сына во всесвятѣмъ Дусѣ во вѣки вѣковъ. Аминь. Нынѣ отпущаеши раба твоего, Владыко, по глаголу твоему, съ миромъ, яко видѣстѣ очи мои спасеніе твое, еже еси уготовалъ предъ лицемъ всѣхъ людей, свѣтъ во откровеніе языковъ и славу людей твоихъ Израиля» [3]).

---

1) См. Апост. Пост. стр. 244—245.
2) Кн. VII, гл. 47.
3) Тамъ же гл. 48.

Параллель, въ какой излагается составъ вечерняго и утренняго богослуженія въ VIII книгѣ, отсутствіе указанія на употреблявшіяся въ томъ и другомъ пѣсни, даже на славословіе утреннее и хвалебную вечернюю пѣснь, приводимыя въ VII книгѣ, показываютъ, что то и другое богослуженіе представляется въ ней не во всей полнотѣ, не со всѣми подробностями практическаго совершенія. Въ ней, какъ въ книгѣ, назначенной спеціально для руководства епископовъ, излагается общій основной типъ того и другаго богослуженія, съ указаніемъ главной идеи и существеннаго содержанія эктеній и молитвъ, произносимыхъ діакономъ и епископомъ. Соотвѣтственно развитію и литургическому образованію этихъ видовъ богослуженія въ церковной практикѣ, въ «Апостольскихъ Постановленіяхъ» составъ того и другаго является то въ простой, то въ болѣе сложной формѣ. Во II книгѣ указывается лишь первоначальная основа утренняго и вечерняго богослуженія— два псалма, соотвѣтствующіе утреннему и вечернему времени. Въ VIII книгѣ видимъ уже значительно развитую форму того и другаго богослуженія, утверждающуюся на той же самой основѣ, но приспособленную къ господствующей дисциплинѣ третьяго вѣка. Disciplina arcani и на этихъ видахъ богослуженія положила свою печать: оба они, подобно литургіи, представляютъ двѣ части; въ первой присутствуютъ оглашенные, бѣсноватые и кающіеся, которые послѣ общей молитвы или эктеніи удаляются.

Наиболѣе обширный составъ и наиболѣе торжественную форму представляетъ *литургія* «Апостольскихъ Постановленій». Это и понятно. Хотя при Тертулліанѣ и Кипріанѣ евхаристія совершалась еще ежедневно, но возникшій со времени Тертулліана обычай брать священный хлѣбъ на домъ,

входя больше и больше въ церковную практику, естественно дѣлалъ не необходимымъ для всѣхъ христіанъ ежедневное присутствованіе при совершеніи евхаристіи, а быть можетъ и самое совершеніе ея, и долженъ былъ скоро привести къ мысли о возможности ограничить его двумя или даже однимъ днемъ въ недѣлю и особенными днями года, т. е. днями праздничными. Такъ кажется и случилось. Въ «Постановленіяхъ» ежедневное богослуженіе какъ будто ограничивается только вечернимъ и утреннимъ богослуженіемъ и, быть можетъ, въ слѣдствіе этого къ участію въ томъ и другомъ допускаются оглашенные, кающіеся и бѣсноватые. Литургія же является въ нихъ принадлежностью субботы и воскресенья и другихъ «господнихъ» или праздничныхъ дней. «Особенно сходитесь туда, (т. е. въ зданія Господни) говорится во II книгѣ,—въ день субботній и въ день воскресенія Господня, т. е. въ день Господень, возсылать хвалу Богу, сотворившему все чрезъ Іисуса и пославшему Его къ намъ, попустившему Ему пострадать и воскресившему Его изъ мертвыхъ. Ибо чѣмъ оправдается предъ Богомъ тотъ, кто не ходитъ слушать спасительное слово о воскресеніи въ такой день, когда и три моленія совершаемъ стоя въ память воскресшаго въ третій день, и когда бываютъ чтенія пророковъ и проповѣдь евангелія, и приношеніе жертвы, и дары священной снѣди» [1])? Почти тоже самое говорится въ VII книгѣ: «въ день воскресенія Господня, т. е. въ день Господень, собирайтесь постоянно, благодаря Бога и исповѣдуя, чѣмъ облагодѣтельствовалъ васъ Богъ чрезъ Христа, освободивъ отъ невѣдѣнія, заблужденія, узъ, чтобы жертва ваша была безпорочна и пріятна Богу, сказавшему о вселенской церкви своей: «на всякомъ мѣстѣ будетъ прино-

---

1) Кн. II, гл. 59.

ситься мнѣ θиміамъ и чистая жертва» [1]) и пр. Сдѣлавшись принадлежностью дней праздничныхъ, литургія естественно должна была получить и получила болѣе торжественную форму и болѣе полный составъ, къ чему немало способствовало также утвердившееся въ третьемъ вѣкѣ и формально выраженное въ приведенныхъ мѣстахъ воззрѣніе на евхаристію, какъ жертву и можетъ быть противопоставленіе ея въ этомъ смыслѣ жертвоприношенію языческому.

Кромѣ приведеннаго краткаго и случайнаго обозначенія общаго состава и характера литургіи въ «Апостольскихъ Постановленіяхъ» имѣемъ два болѣе полныя и подробныя изображенія ея: одно во II же книгѣ, другое въ VIII книгѣ; въ первомъ представляется общій составъ и порядокъ различныхъ частей литургіи, во второмъ излагается уже подробно нетолько составъ и порядокъ частей, но и полныя формулы молитвъ литургіи.

Независимо отъ объема, между литургіею II и литургіею VIII книги замѣтна характерная разница. Литургія II книги указываетъ на практику, въ которой «disciplina arcani» является въ первоначальной простой формѣ, съ первоначальною силою и строгостію. Предполагаемые ею катехуменатъ и дисциплина покаянія представляютъ еще простую и неразвитую форму. Здѣсь различаются только прозелиты и оглашенные въ тѣсномъ смыслѣ, а также некающіеся и кающіеся падшіе, какъ у Оригена и Тертулліана. Первымъ, какъ и всѣмъ язычникамъ, совершенно закрывается доступъ къ богослуженію; къ нему допускаются только послѣдніе, т. е. оглашенные и кающіеся, которые предъ молитвою вѣрныхъ оставляютъ собраніе [2]). Затѣмъ, краткость изложенія литургіи, особенно важнѣйшей ея части, свидѣтельствуетъ о строгости, съ какою

[1]) Кн. VII, гл. 30.
[2]) Кн. II, гл. 57. Ср. гл. 39.

соблюдалась disciplina arcani на первыхъ порахъ. Въ литургіи VIII книги, напротивъ, disciplina arcani является на высшей степени своего формальнаго развитія. Въ ней различаются три степени катехумената и соотвѣтствующія имъ степени покаянія,—каковое различіе (послѣднихъ) впервые встрѣчается въ каноническомъ посланіи Григорія чудотворца; притомъ, главнѣйшая, таинственная часть литургіи излагается въ ней подробно,—что указываетъ на ослабленіе первоначальной практики, въ которой давалось мѣсто личному вдохновенію священнодѣйствующаго. Тѣмъ не меньше обширность евхаристическихъ молитвъ, полнота ихъ содержанія, направленіе мыслей и чувствъ, вполнѣ согласное съ тѣмъ, какое указываютъ Іустинъ и Ириней, Тертулліанъ и Кипріанъ, простота и безыскусственность изложенія—все это дѣлаетъ несомнѣнною глубокую древность литургіи VIII книги «Апостольскихъ Постановленій» и заставляетъ признать ее, по содержанію, достояніемъ конца третьяго вѣка, тогда какъ литургія II книги указываетъ на первую половину его.

Начала литургіи недостаетъ какъ во II, такъ и въ VIII книгѣ, такъ какъ въ одной она излагается въ связи съ предписаніемъ относительно устройства храма, въ другой съ посвященіемъ епископа. Въ той и другой мы застаемъ литургію на чтеніи писаній.

Чтобы составить цѣльный образъ литургіи, какой приняла она, въ ея постепенномъ образованіи, къ началу IV вѣка, мы соединимъ оба предписанія литургіи, пополняя и поясняя одно другимъ.

Литургія въ той и другой книгѣ представляетъ *двѣ части*: *общую* или *литургію оглашенныхъ*, и *особенную* или *литургію вѣрныхъ*; при первой присутствуютъ оглашенные,

кающіеся и бѣсноватые [1]), при послѣдней исключительно одни вѣрные.

Первая и *общая* часть литургіи или *литургія оглашенныхъ* состоитъ изъ «*чтенія, пѣснопѣнія* и *поученія на писанія*», какъ представляется она вкороткѣ въ 54 главѣ II книги [2]) и подробнѣе предписывается въ 57 главѣ.

Чтеніе полагается *двоякое*: изъ *ветхозавѣтныхъ* и *новозавѣтныхъ* писаній; въ свою очередь изъ ветхозавѣтныхъ книгъ предписывается *два чтенія*: *одно* изъ *историческихъ* книгъ, *другое* изъ *учительныхъ* и *пророческихъ*. «Въ срединѣ (храма),—говорится въ 57 главѣ II книги,—чтецъ, ставъ на нѣкоторомъ возвышеніи, пусть читаетъ книги Моисеевы и Іисуса Навина, книги Судей и Царствъ, книги паралипоменонъ и книги о возвращеніи (книги Ездры и Нееміи), сверхъ сего книги Іова и Соломона и книги шестнадцати пророковъ». Эти же книги разумѣются безъ сомнѣнія и въ тѣхъ мѣстахъ «Постановленій», гдѣ говорится лишь о чтеніи закона и пророковъ 3) или же только пророковъ [4]).

Между чтеніями ветхозавѣтными и новозавѣтными полагается *пѣніе псалмовъ* въ ипофонной формѣ. «Когда совершатся два чтенія, другой кто-либо (пѣвецъ конечно, который отличается отъ чтеца какъ мы видѣли выше) пусть поетъ пѣсни Давидовы, а народъ пусть подпѣваетъ послѣднія слова стиховъ». Указаніе на эту форму псалмопѣнія мы видѣли у Тертулліана и потому, вмѣстѣ съ Гарнакомъ, не можемъ со-

---

[1]) Послѣдніе только въ литургіи VIII книги.

[2]) Поэтому, епископы, когда намѣреваетесь вы приступить къ молитвѣ, то послѣ чтенія и псалмопѣнія и поученія на писанія, діаконъ пусть говоритъ: да никто на кого» и пр.

[3]) Кн. II, гл. 39.

[4]) Кн. II, гл. 50.

гласиться съ Дрейемъ, который хочетъ видѣть въ ней признакъ позднѣйшей литургической практики 1).

За псалмопѣніемъ слѣдуютъ *два чтенія изъ новозавѣтныхъ* писаній—*одно* изъ *посланій* или *Дѣяній*, *другое* изъ *Евангелія*; послѣднему отдается очевидно предпочтеніе, такъ какъ чтеніе его предоставляется діакону или пресвитеру и во время его всѣмъ пресвитерамъ, діаконамъ и народу, за исключеніемъ епископа, повелѣвается стоять. «Послѣ этого пусть читаютъ Дѣянія наши и посланія Павла, сотрудника нашего, посланныя имъ церквамъ по руководству Св. Духа; а послѣ этого діаконъ или пресвитеръ пусть читаетъ Евангелія, которыя предали вамъ я, Матѳей, и Іоаннъ, и которыя, по преемству, оставили вамъ сотрудники Павловы Лука и Маркъ. Во время же чтенія Евангелія всѣ пресвитеры и діаконы и весь народъ пусть стоятъ въ глубокомъ безмолвіи 2)».

Расположеніе литургическихъ чтеній, относительное мѣсто и значеніе, указанное различнымъ книгамъ священнаго писанія, основывается, очевидно, на сравнительномъ каноническомъ авторитетѣ ихъ и на отношеніи ихъ къ домостроительству человѣческаго спасенія. Законъ былъ пѣстуномъ во Христа, руководившимъ израильскій народъ въ продолженіи всей его исторіи, записанной въ историческихъ священныхъ книгахъ. По мѣрѣ забвенія закона и обѣтованій пророки напоминали Израилю тотъ и другія, предвозвѣщая пришествіе Мессіи. Явившійся Мессія отчасти лично, отчасти чрезъ избранныхъ апостоловъ возвѣстилъ міру свѣтъ истины. Для руководства

---

1) Der chr. Gemeindegottesd. S. 472. Anm. 1.

2) «Ибо написано—продолжается—:» *молчи и слыши, Израилю* (Втор. 27. 9) и опять: «*ты же здѣ стани* и слушай (Втор. 5, 3). На чтеніе свящ. книгъ при богослуженіи, очевидно, переносится ветхозавѣтное воззрѣніе.

основанной Имъ Церкви апостолы предали ей письменно благовѣстіе Христово, раскрывъ и разъяснивъ его въ написанныхъ ими посланіяхъ. Послѣднія, какъ слово служителей и посланниковъ, предшествуютъ Евангелію и занимаютъ подчиненное положеніе по отношенію къ нему, какъ слову Господа. Евангеліе—средоточіе, цѣль и завершеніе исторіи домостроительства,—такое значеніе получаетъ оно и въ ряду литургическихъ чтеній. Постепенный переходъ отъ низшаго къ высшему замѣчается нетолько въ литургическихъ чтеніяхъ, но и въ священнослужащихъ лицахъ по отношенію къ чтеніямъ и къ священнымъ дѣйствіямъ. Отъ чтеца и пѣвца дѣйствіе возвышается къ діакону, отъ этого послѣдняго къ пресвитеру, и наконецъ завершается въ лицѣ епископа, который является главнымъ дѣйствующимъ лицемъ во всей дальнѣйшей и важнѣйшей части литургіи, въ которой фактически осуществляется и усвояется обѣщанное Богомъ, проповѣданное пророками и апостолами, совершонное Христомъ спасеніе.

Въ непосредственной связи съ чтеніями стоитъ *проповѣдь* или *«поученіе на писанія»* [1]) или *«слово учительное»* [2]); его произносятъ сначала пресвитеры по порядку, а потомъ епископъ. «Затѣмъ, пресвитеры, по одному, а не всѣ разомъ, пусть увѣщаваютъ народъ, а послѣ всѣхъ ихъ—епископъ, который подобенъ кормчему». «По прочтеніи же закона и пророковъ» также нашихъ посланій и дѣяній и евангелій—говорится въ VIII книгѣ—рукоположенный... послѣ привѣтствія пусть проговоритъ къ народу слова назиданія» [3]).

---

[1]) Кн. II, гл. 54.

[2]) Кн. VIII, гл. 5.

[3]) Тамъ же. Привѣствіе: благодать Господа нашего Іисуса Христа, любы Бога и Отца и причастіе Св. Духа со всѣми вами «въ этомъ мѣстѣ въ обыкновенный составъ литургіи вѣроятно не входило, потому что оно составляетъ возгласъ въ другомъ мѣстѣ, какъ увидимъ.

Что право церковнаго слова сосредоточивается главнымъ образомъ въ лицѣ епископа и что пресвитеры становятся въ этомъ отношеніи на заднемъ планѣ,—это согласно съ самою древнею церковною практикою. Но что право это ограничивается исключительно епископами и пресвитерами, а другія лица клира и міряне какъ будто лишаются его или по крайней мѣрѣ право ихъ игнорируется,—это результатъ церковной практики третьяго вѣка. Діаконы и міряне пользовались правомъ церковнаго слова въ этомъ вѣкѣ только изрѣдка, въ видѣ исключеній. Злоупотребленія же этимъ правомъ въ ущербъ чистотѣ вѣры естественно вызвали каноническое ограниченіе права церковной проповѣди пресвитерами и епископами.

Во время чтенія писаній и проповѣди діаконъ долженъ наблюдать за народомъ, чтобы никто не шумѣлъ, не дремалъ, не смѣялся, а стоялъ «со вниманіемъ, трезвенно и бодренно, имѣя слухъ устремленнымъ къ слову Господню». Такой надзоръ вызванъ, очевидно, безпорядками, на которые жаловался, между прочимъ, Оригенъ [1]).

Съ этого пункта мы замѣчаемъ различіе въ литургіи II и VIII книги. По окончаніи проповѣди въ той и другой всѣ встаютъ; но въ то время какъ въ первой прямо начинается литургія вѣрныхъ, »по выходѣ оглашенныхъ и кающихся», слѣдовательно оставляется пробѣлъ, обусловливаемый или сравнительно меньшимъ развитіемъ этой части литургіи въ практикѣ или большею строгостью «таиной дисциплины», въ послѣдней пробѣлъ этотъ заполняется цѣлымъ рядомъ дѣйствій и молитвъ, соотвѣтствующихъ развитію катехумената.

Прежде всего высылаются кающіеся низшей степени, называемые слушающими (ακουοντες, audientes), и соотвѣтству-

---

[1]) In Genes. Hom. X. I; in Exod. Hom. XIII, 3.

ющій этой степени разрядъ оглашенныхъ, т. е. невѣрные или язычники, «желающіе каяться, которые наравнѣ съ названными кающимися допускаются въ церковь слушать слово Божіе», какъ говорится во II книгѣ, и которые въ литургіи VIII книги составляютъ самый низшій класъ оглашенныхъ, высылаемыхъ прежде всѣхъ изъ церкви. «Когда же окончитъ онъ (новопоставленный епископъ) слово учительное,—говорится въ VIII книгѣ,—пусть всѣ встанутъ, а діаконъ, взошедъ на возвышеніе пусть возглашаетъ: «да никто отъ послушающихъ, да никто отъ невѣрныхъ».

За этимъ слѣдуютъ *молитвы за оглашенныхъ, бѣсноватыхъ, просвѣщаемыхъ и кающихся*

Первое мѣсто занимаетъ молитва объ *оглашенныхъ* второй степени, т. е. преклоняющихъ колѣна (geniflectentes). По возгласу діакона: «помолитеся оглашенніи», всѣ вѣрующіе молятся о нихъ, говоря: «Господи помилуй»; такъ же отвѣчаютъ они и на всѣ возглашенія діакона. Молитва (эктенія) распадается какъ будто на двѣ части: въ первой общество вѣрующихъ молится объ оглашенныхъ, которые или стоятъ на колѣняхъ или лежатъ ницъ безмолвно, какъ бы всецѣло поручая себя ходатайству общества; въ другой они встаютъ, по возгласу діакона, и принимаютъ дѣятельное участіе въ молитвѣ, которая отъ ихъ лица произносится діакономъ. «О оглашенныхъ вси помолимся Богу, да иже благъ и человѣколюбецъ милостивно услышитъ молитвы ихъ и призыванія, и, пріявъ моленіе ихъ, заступитъ ихъ и дастъ имъ прошенія сердецъ ихъ къ полезному, откроетъ имъ евангеліе Христа своего, просвѣтитъ ихъ и наставитъ, накажетъ ихъ благоразумію, научитъ ихъ повелѣніямъ своимъ и оправданіямъ, всадитъ въ нихъ непорочный и спасительный страхъ свой, отверзетъ уши сердецъ ихъ ко еже пребывати въ законѣ Его день и нощь, утвердитъ же ихъ въ благочестіи, соединитъ и сопричтетъ ихъ святому

своему стаду, сподобивъ ихъ бани пакибытія, одежды нетлѣнія, истинныя жизни, свободитъ же ихъ отъ всякаго нечестія и не дастъ мѣста на нихъ чуждему, очиститъ же ихъ отъ всякія скверны плоти и духа, вселится же въ нихъ и походитъ Христомъ своимъ, благословитъ вхожденія и исхожденія ихъ и управитъ начинанія ихъ въ полезное. Паки прилежно о нихъ помолимся, да оставленіе прегрѣшеній улучивъ освященіемъ крещенія, сподобятся святыхъ таинъ и еже со святыми пребыванія. Востаните оглашенніи. Мира Божія Христомъ Его просите, дне мирна и безгрѣшна и всего времени жизни вашея, христіанскихъ концовъ, милостива и милостивна Бога, оставленія прегрѣшеній. Сами себѣ единому нерожденному Богу Христомъ Его предадите. Преклонитеся и благословитеся».—Оглашенные *преклоняютъ главы* и епископъ *благословляетъ ихъ, возлагая на нихъ руки*, и произнося *молитву*. «Боже вседержителю, иже нерожденный и неприступный, единый истинный Боже, Боже и Отче Христа твоего, единороднаго твоего Сына, Боже Утѣшителя и всяческихъ Господи, иже Христомъ ученики поставивый учители къ наученію благочестія. Самъ и нынѣ призри на рабы твоя, оглашенные въ евангеліи Христа твоего, и даждь имъ сердце ново и духъ правъ обнови во утробахъ ихъ, ко еже знати и творити волю твою въ сердцѣ полнѣ и душѣ хотящей; сподоби ихъ святаго освященія и соедини ихъ святѣй твоей Церкви и причастницы сотвори божественныхъ таинъ Христомъ, упованіемъ нашимъ, за нихъ умершимъ, имже тебѣ слава и почитаніе во Святѣмъ Дусѣ во вѣки Аминь». Діаконъ возглашаетъ: «изыдите оглашенніи въ мирѣ».

По выходѣ оглашенныхъ слѣдуетъ молитва за *бѣснующихъ*, изложенная въ сплошной формѣ, но произносившаяся вѣроятно въ разчлененной формѣ эктеніи, какъ и первая. «Помолитеся иже обдержиміи отъ духовъ нечистыхъ, говоритъ

діаконъ. Прилежно вси о нихъ помолимся, яко да человѣколюбецъ Богъ Христомъ запретитъ нечистымъ и лукавымъ духамъ и свободитъ рабы своя отъ мучительства чуждаго. Иже запретивый легіону бѣсовъ и злоначальнику діаволу, самъ и нынѣ да запретитъ отступльшимъ отъ благочестія и свободитъ созданія своя отъ дѣйства его и очиститъ сія, яже со многою премудростію сотвори. Паки прилежно о нихъ помолимся. Спаси и возстави ихъ, Боже, въ силѣ твоей. Преклонитеся иже обдержиміи и благословитеся». Епископъ *благословляетъ съ молитвою*. «Иже крѣпкаго связавый и вся сосуды его расхитивый, иже давый намъ власть наступати на змію и на скорпію и на всю силу вражію, иже человѣкоубійственна змія связана предавый намъ яко врабія отрокомъ, егоже вся боятся и трепещутъ отъ лица силы твоея, иже свергій его яко молнію съ небеси на землю, не мѣстнымъ верженіемъ, но отъ чести въ безчестіе, вольнаго ради его зломыслія, егоже зрѣніе сушитъ бѣздны и прещеніе растаеваетъ горы и истина пребываетъ во вѣкъ, егоже хвалятъ младенцы и благословятъ ссущіи, егоже поютъ и емуже кланяются ангели, иже призираяй на землю и творяй ю трястися, иже касаяйся горамъ и дымятся, иже запрещаяй морю и изсушаяй е и вся рѣки его опустошаяй, емуже облацы прахъ ногъ, иже ходяй по морю яко по сушѣ, единородне Боже, великаго Отца Сыне. Запрети лукавымъ духовомъ и свободи дѣла рукъ твоихъ отъ чуждаго духа дѣйства; яко тебѣ слава, честь и почитаніе, и тобою Отцу твоему во Святѣмъ Духѣ во вѣки. Аминь». Діаконъ возглашаетъ: «изыдите иже обдержиміи».

По удаленіи бѣсноватыхъ возносится молитва о *просящаемыхъ*, т. е. оглашенныхъ третьяго разряда, готовящихся къ крещенію. «Помолитеся иже просвѣщаеміи,—возглашаетъ діаконъ. Прилежно вѣрніи вси о нихъ помолимся, яко да сподобитъ ихъ Господь, освященныхъ въ смерть Христову, совос-

креснути Ему и причастницы быти царствія Его и общницы таинъ Его, соединитъ и сопричтетъ ихъ спасаемымъ во святѣй Церкви Его. Спаси и возстави ихъ въ благодати твоей». Просвѣщаемые *преклоняютъ главы* и получаютъ *благословеніе* отъ епископа, произносящаго *молитву*: «Иже святыми твоими пророки предрекій освящающимся: измыйтеся и чисти будете, и Христомъ законоположивый духовное возрожденіе. Самъ и нынѣ призри на крещаемыхъ сихъ и благослови ихъ и освяти и предуготови достойны быти духовнаго дара твоего и истиннаго сыноположенія, духовныхъ твоихъ таинъ еже соспасаемыми сопричетнія, Христомъ Спасителемъ нашимъ, имже тебѣ слава, честь и почитаніе во Святѣмъ Дусѣ во вѣки Аминь.» Діаконъ говоритъ: «изыдите иже просвѣщаеміи».

За удаленіемъ просвѣщаемыхъ произносится, наконецъ, молитва о *кающихся* второй степени или преклоняющихъ колѣна (geniflectentes), которые хотя отреклись отъ своихъ заблужденій или пороковъ, открыто исповѣдавъ ихъ предъ обществомъ, но еще не получили разрѣшенія епископа, а потому считаются недостойными участвовать въ священнодѣйствіи евхаристіи и послѣ благословенія епископа удаляются изъ церкви. «Помолитеся иже въ покаяніи—возглашаетъ діаконъ. Прилежно вси о иже въ покояніи братіяхъ помолимся, яко да любощедрый Богъ покажетъ имъ путь покаянія, пріиметъ ихъ отрицаніе и исповѣданіе, и сокрушитъ сатану подъ ноги ихъ вскорѣ, и избавитъ ихъ отъ сѣти діаволи и нападенія бѣсовъ, и изметъ ихъ отъ всякаго неподобнаго слова и всякаго безмѣстнаго дѣянія и лукаваго помышленія, проститъ же имъ вся грѣхопаденія ихъ, вольная же и невольная, и раздеретъ еже на нихъ рукописаніе, и впишетъ ихъ въ книзѣ живота, очиститъ же ихъ отъ всякія скверны плоти и духа и соединитъ ихъ, возставивъ въ святое свое стадо. Яко самъ вѣсть созданіе наше. Яко кто похвалится чисто имѣти сердце, или кто дерзнетъ рещи чиста себе

быти отъ грѣха? вси бо есмы во епитиміяхъ. Паки прилежнѣе о нихъ помолимся, зане радость бываетъ на небеси о единѣмъ грѣшницѣ кающемся, яко да отвергшеся вякаго дѣла неподобнаго пріобщатъ себе всякому дѣянію благу, да человѣколюбецъ Богъ, скоро пріявъ теплѣйшія моленія ихъ милостиво, возставитъ ихъ въ прежнее достояніе и воздастъ имъ радость спасенія и Духомъ владычнимъ утвердитъ ихъ, да не поколеблются паки хожденія ихъ, но да сподобятся общницы быти святыхъ Его святынь и причастницы божественныхъ таинъ, да паки явльшеся достойни сыноположенія, улучатъ животъ вѣчный. Паки прилежно вси о нихъ рцемъ: Господи помилуй. Спаси ихъ, Боже, и возстави милостію твоею. Возставше, Богу Христомъ Его преклонитеся и благословитеся». Епископъ *благословляетъ* съ *молитвою*. «Вседержителю Боже вѣчный, владыко всяческихъ, творче и правителю всѣхъ, иже человѣка міра міръ показавый Христомъ и законъ давый ему всажденный и письменный ко еже жити ему законнѣ, яко словесну, и согрѣшившу въ возбужденіе къ покаянію давый благость свою. Призри на преклоншія тебѣ выю души и тѣла, яко не хощеши смерти грѣшника, но покаянія, еже бы обратитися ему отъ пути его лукава и жити. Иже ниневитяновъ покаяніе пріемый, иже всѣмъ человѣкомъ спастися и въ разумъ истины пріити хотяй, иже сына, иждивша житіе свое блудно, отеческими нѣдры покаянія ради пріемый. Самъ и нынѣ пріими раскаяніе рабовъ твоихъ, зане нѣсть иже не согрѣши тебѣ, аще бо беззаконія нѣзриши, Господи, Господи, кто постоитъ? яко у тебѣ очищеніе есть, и возстави ихъ святѣй твоей Церкви въ прежнемъ достояніи и чести, Христомъ, Богомъ и Спасителемъ нашимъ, имже тебѣ слава и поклоненіе во Святѣмъ Дусѣ во вѣки. Аминь». Діаконъ говоритъ: «отыдите иже въ покаяніи».

Нужно ли прибавлять, что раздѣленіе литургіи на двѣ

части и первая часть литургіи, какъ изображена она во II и VIII книгѣ, вполнѣ соотвѣтствуетъ церковной дисциплинѣ, начало которой (т. е допущеніе оглашенныхъ къ слушанію слова Божія и проповѣди, а слѣдовательно начало раздѣленія литургіи и начало катехумената въ тѣсномъ смыслѣ) встрѣчаемъ у Тертулліана и Оригена, сравнительно большее развитіе (т. е. уже слѣды различныхъ степеней падшихъ и кающихся) у Кипріана, и наконецъ правильное, систематическое образованіе (т. е. строгое и опредѣленное разграниченіе степеней покаянія, которому вѣроятно современно и разграниченіе классовъ оглашенныхъ) у Григорія Чудотворца.

Литургія вѣрныхъ во II и VIII книгѣ начинается *молитвою вѣрныхъ*. «Послѣ этого (т. е. послѣ проповѣди),— говорится во II книгѣ,—всѣ вмѣстѣ вставъ и смотря на востокъ, по выходѣ оглашенныхъ и кающихся, пусть молятся Богу, возшедшему на небеса небесъ на востокъ, воспоминая о древнемъ наслѣдованіи рая, находившагося на востокѣ, откуда изгнанъ первый человѣкъ послѣ того, какъ нарушилъ заповѣдь, поддавшись навѣту змія». Предписаніе всѣмъ вставать предъ этою молитвою и обращаться на востокъ есть ни больше ни меньше какъ узаконеніе обычая практиковавшагося во второмъ вѣкѣ, какъ видѣли мы изъ сочиненій Іустина и Тертулліана.

Содержаніе этой молитвы не указано. По всей вѣроятности это та самая молитва, которая излагается въ VIII книгѣ. Предположеніе это тѣмъ вѣроятнѣе, что въ VIII книгѣ эта молитва называется первою и послѣ нея высылаются тѣ изъ вѣрныхъ, которые не могли или не хотѣли почему-нибудь участвовать въ совершеніи евхаристіи, а между тѣмъ отъ этой общей молитвы, составлявшей переходъ къ священнодѣйствію евхаристіи, а не входившей въ его составъ, не имѣли права отказаться. По этому-то молитвѣ этой предшествуетъ возгла-

шеніе діакона: «да никто отъ немогущихъ изыдетъ» [1]). «Елицы вѣрніи, преклонимъ колѣна. Помолимся Богу Христомъ Его, вси согласно Богу Христомъ Его помолимся». По содержанію своему молитва обнимаетъ всѣ состоянія, классы и возрасты вѣрующихъ; по формѣ представляетъ эктенію, раздѣленную на прошенія, изъ коихъ на каждое общество, вѣроятно, отвѣчало: Господи помилуй.

«О мирѣ и благосостояніи міра и святыхъ церквей помолимся, яко да дастъ намъ Богъ всяческихъ непрестаемый и неотъемлемый миръ свой, да въ полнотѣ яже по благочестію добродѣтели продолжающія ны соблюдетъ 2).

О святѣй соборнѣй и апостольстѣй церкви, яже отъ конецъ до конецъ, помолимся, яко да сохранитъ ю Господь

---

[1]) Кн. VIII, гл. 9. Это возглашеніе въ разныхъ спискахъ греческихъ читается различно: въ однихъ προελθετω, въ другихъ: προσελθέτω. То и другое чтеніе совершенно вѣрно, такъ какъ взятыя вмѣстѣ выражаютъ то, что требовалось возгласомъ, въ какой бы формѣ онъ ни произносился—въ формѣ ли προελθετω или въ формѣ προσελθέτω. Во II книгѣ (гл. 57) предписывается стеречь двери, чтобы невзошелъ во время священнодѣйствія невѣрующій или непросвѣщенный; въ книгѣ VIII (гл. 11) повторяется тоже предписаніе—стеречь двери, чтобы ни изъ собранія никто не выходилъ, ни въ собраніе не входилъ, хотя бы пришелъ вѣрующій.

2) Выраженіе: «о мирѣ и благосостояніи міра» буквально встрѣчали мы у Тертулліана; оно сохраняется въ первой эктеніи литургіи и донынѣ и перешло въ другія эктеніи.—Эту эктенію, по всей вѣроятности имѣлъ въ виду Тертелліанъ, говоря о молитвѣ христіанъ. Если же у него не указывается дальнѣйшихъ предметовъ или прошеній,—это объясняется тѣмъ, что въ своей Апологіи онъ не намѣренъ былъ излагать подробно содержаніе богослужебныхъ занятій христіанъ, а лишь вкоротцѣ хотѣлъ указать ихъ, и съ апологетическою цѣлію называетъ лишь тѣ предметы молитвы, которые бы показывали отношеніе христіанъ къ міру и государству.

непоколебиму и неволнуему и соблюдетъ до скончанія вѣка основану на камени.—

И о здѣ сущей святѣй области помолимся, яко да сподобитъ насъ Господь всяческихъ неослабно преслѣдовати пренебесное Его упованіе и непрестаемый воздавати Ему долгъ моленія.—

О всякомъ епископствѣ еже подъ небесѣмъ, правоправящихъ слово твоея истины, помолимся, и о епископѣ нашемъ, Іаковѣ и областяхъ его помолимся, о епископѣ нашемъ Климентѣ и областяхъ его помолимся, о епископѣ нашемъ Еводіи и областяхъ его помолимся, яко да даруетъ ихъ щедротъ Богъ святымъ своимъ церквамъ здравы, честны, долгоденствующи, и подастъ имъ честную старость во благочестіи и правдѣ.—

И о пресвитерѣхъ нашихъ помолимся, яко да свободитъ ихъ Господь отъ всякаго безмѣстнаго и лукаваго дѣла и подастъ имъ пресвитерство здраво и честно.—

О всемъ во Христѣ діаконствѣ и служеніи помолимся, яко да подастъ имъ Господь служеніе непорочное—[1]).

О чтецѣхъ, пѣвцѣхъ, дѣвственницѣхъ, дѣвицѣхъ же и сирыхъ помолимся, о иже въ супружествахъ и чадородіихъ помолимся, яко да помилуетъ всѣхъ ихъ Господь.—

О евнухахъ, преподобно ходящихъ, помолимся.

О иже въ воздержаніи и благоговѣніи помолимся.

О плодопосящихъ во святѣй церкви и творящихъ нищимъ милостыню помолимся, и о припосящихъ жертвы и начатки Господу Богу нашему помолимся, яко да воздастъ имъ всеблагій Богъ небесными своими дары и дастъ имъ въ ны-

---

[1]) Обычай возносить моленіе за всю церковь, за частныя церкви и ихъ епископовъ, а также за пресвитерство и діаконство началомъ своимъ восходитъ, по всей вѣроятности, къ эпохѣ мужей апостольскихъ.

нѣшнемъ сторицею, въ будущемъ же животъ вѣчный, и даруетъ имъ вмѣсто временныхъ вѣчная, вмѣсто земныхъ небесная—1).

О новопросвѣщенныхъ братіяхъ нашихъ помолимся, яко да утвердитъ ихъ Господь и укрѣпитъ 2).

О иже въ немощи страждущихъ братіяхъ нашихъ помолимся, яко да свободитъ ихъ Господь отъ всякія болѣзни и всякія язи и возставитъ ихъ святѣй своей церкви здравы.

О плавающихъ и путешествующихъ помолимся.—

О иже въ рудахъ и заточеніяхъ и въ темницахъ и узахъ сущихъ имене ради Господня, помолимся 3).

О иже въ горькой работѣ труждающихся помолимся.

О вразѣхъ и ненавидящихъ насъ помолимся, о гонящихъ насъ имене ради Господня помолимся, яко да укротивъ яростное ихъ, разсѣетъ Господь иже на ны гнѣвъ ихъ 4).

О внѣ сущихъ и заблудшихъ помолимся, яко да обратитъ ихъ Господь.—

Младенцевъ церкви помянемъ, яко да Господь, свершивъ ихъ въ страхѣ своемъ, приведетъ въ мѣру возраста —

Другъ о другѣ помолимся, яко да соблюдетъ и сохранитъ насъ Господь благодатію своею въ конецъ и свободитъ насъ отъ лукаваго и отъ всѣхъ соблазнъ, дѣлающихъ беззаконіе, и упасетъ въ пренебесное царствіе свое.—

---

1) Послѣднія прошенія произошли, нужно полагать, въ третьемъ вѣкѣ.

2) О просвѣщенныхъ и о всѣхъ христіанахъ, повсюду находящихся, возносилось моленіе еще во время Іустина.

3) Это прошеніе и слѣдующее за нимъ указываютъ на время жестокихъ гоненій и были бы анахронизмомъ, если бы молитва или эктенія эта принадлежала времени, позднѣйшему третьяго вѣка.

4) За враговъ и ненавидящихъ молились христіане гораздо раньше, какъ видѣли мы изъ свидѣтельствъ Іустина и Тертулліана.

О всякой душѣ христіанской помолимся.—

Спаси и возстави насъ, Боже, милостію твоею. Возстанемъ. Помолившеся прилежно, сами себе и другъ друга живому Богу Христомъ Его предадимъ» [1]).

Эктенію заключаетъ *молитва епископа.* «Господи, Вседержителю, вышне, иже въ вышнихъ живый, святе, во святыхъ почиваяй, безначальне, единоначальне, иже Христомъ проповѣданіе разума давый намъ въ познаніе славы твоея и имене твоего, еже явилъ есть Онъ намъ къ воспріятію. Самъ и нынѣ призри Имъ на овцы твоя сія и свободи ихъ отъ всякаго невѣдѣнія и лукаваго дѣйствія и даждь страхомъ боятися тебе и любовію любити тя и трепетати отъ лица славы твоея, милостивенъ имъ буди и милостивъ и послушающъ въ моленіяхъ ихъ, и сохрани ихъ непревратны, безпорочны, незазорны, да будутъ святы тѣломъ и душою, немущія скверны или порока или нѣчто отъ таковыхъ, но да будутъ непорочны и никтоже въ нихъ любо врежденъ, любо не свершенъ. Защитниче, сильне, нелицепріятне, буди заступникъ людей твоихъ сихъ, ихже искупилъ еси честною кровію Христа твоего, покровитель, поспѣшникъ, поборникъ, стражъ, стѣна крѣпчайшая, ограждение безопасное, яко изъ руки твоея никтоже восхитити можетъ, ниже бо есть Богъ инъ, яко же ты, яко на тебе упованіе наше. Святи ихъ въ истинѣ твоей, яко слово твое истина есть. Ничтоже творяй туне, необманне: свободи ихъ отъ всякія болѣзни и всякія язи, отъ всякаго грѣхопаденія, отъ всякаго навѣта и прелести, отъ страха вражія, отъ стрѣлы, летящія во дни, отъ вещи, во тмѣ приходящія, и сподоби ихъ жизни вѣчныя, яже о Христѣ, единороднѣмъ Сынѣ твоемъ, Богѣ и Спасѣ нашемъ, имже тебѣ слава и почитаніе во Святѣмъ Духѣ нынѣ и присно и во вѣки вѣковъ. Аминь».

---

[1]) Апост. Пост. кн. VIII. гл. 10.

Мы уже замѣтили выше, что во второй книгѣ содержанія начальной молитвы не указано, а подобно какъ у Іустина говорится только, что всѣ вмѣстѣ вставъ должны молиться. Опущена ли намѣренно эта молитва во II книгѣ или подъ молитвою разумѣется здѣсь не опредѣленная молитва, а молитвенное настроеніе общества и обращеніе къ востоку, какъ приготовленіе къ слѣдующей молитвѣ—рѣшить трудно; судя по аналогіи предписанія второй книги съ разсказомъ Іустина, скорѣе нужно допустить, что молитва эта опущена въ ней. Это тѣмъ вѣроятнѣе, что и содержаніе слѣдующей молитвы, входящей въ составъ самаго священнодѣйствія, указано весьма кратко. Въ свою очередь въ VIII книгѣ, кромѣ приведенной общей молитвы, нѣтъ другой, которая бы по мѣсту соотвѣтствовала молитвѣ, содержаніе которой изложено во второй книгѣ. Отожествлять же эти двѣ молитвы, кажется, нельзя, потому что, какъ ни кратко представлено содержаніе молитвы во второй книгѣ, при сравненіи его съ содержаніемъ молитвы, изложенной въ VIII книгѣ, полнаго сходства не оказывается: въ первой есть предметы, которыхъ нѣтъ во второй и напротивъ не упомянута большая часть предметовъ, находящихся въ послѣдней. Это утверждаетъ насъ въ мысли, высказанной выше, что «Апостольскія Постановленія» представляютъ практику колеблющуюся, измѣняющуюся по требованію обстоятельствъ, образующуюся, и что въ частности II и VIII книга предполагаютъ литургію, совершавшуюся на практикѣ, первая указывая общій составъ ея, послѣдняя пополняя ее. Поэтому, мы напрасно стали бы искать въ нихъ строгой послѣдовательности. Замѣчательно, что даже VIII книга представляетъ не цѣльный образъ литургіи, а два отрывка: первый (съ 6 до 11 главы включительно) пополняетъ первую часть литургіи, и, какъ во второй книгѣ литургія останавливается на молитвѣ епископа, предшествующей самому священнодѣйствію или жертвѣ, о приношеніи

которой только упоминается, такъ въ этомъ отрывкѣ литургія прерывается на «лобзаніи мира» и омовеніи рукъ, предшествующихъ возношенію; другой отрывокъ (съ 12 главы) въ свою очередь пополняетъ первый и, начиная съ дѣйствій, слѣдующихъ за общею молитвою и предшествующихъ священнодѣйствію или приношенію въ собственномъ смыслѣ, подробно излагаетъ это послѣднее. Ясно, что какъ во второй книгѣ, такъ и въ осьмой молитвы первой части литургіи до священнодѣйствія излагаются не всѣ. Наконецъ, если припомнимъ, что въ 59 главѣ той же второй книги упоминается о трехъ моленіяхъ совершаемыхъ на воскресной литургіи въ память воскресшаго, то для насъ несомнѣннымъ станетъ, что къ этимъ двумъ молитвамъ на практикѣ примыкала третья, которой нѣтъ ни во второй, ни въ осьмой книгѣ. Руководствуясь высказанными соображеніями, мы постараемся приблизительно возстановить приготовительную часть литургіи вѣрныхъ, не придерживаясь строго ни второй, ни осьмой книги, между которыми есть разногласіе и даже противорѣчіе.

За общею или первою молитвою во II книгѣ (въ которой содержаніе молитвы не изложено) слѣдуетъ, какъ у Іустина, *прямо* приношеніе даровъ діаконами священнодѣйствующему епископу и за тѣмъ лобзаніе мира и молитва; въ первомъ отрывкѣ VIII книги возглашеніе діакона, привѣтствіе епископа, «лобзаніе» и умовеніе рукъ, между тѣмъ во второмъ прибавляются новыя возглашенія, въ соединеніи съ указанными актами составляющія переходъ отъ общей молитвы къ самому священнодѣйствію. Соединивъ всѣ эти акты въ одно цѣлое, получимъ *полный составъ приготовительной части литургіи вѣрныхъ*.

Діаконъ возглашаетъ послѣ первой молитвы: «да никто отъ оглашенныхъ, да никто отъ невѣрныхъ, да никто отъ инославныхъ. Иже первую молитву сотворшіи изыдите; возмите

чадъ матери», говорится во второмъ отрывкѣ VIII книги [1]).

Изъ писаній Тертулліана и Кипріана мы видѣли, что нѣкоторые. чтобы не нарушить поста, не хотѣли принимать евхаристіи, а съ тѣмъ вмѣстѣ отказывались участвовать и въ самомъ совершеніи священнодѣйствія, такъ какъ это участіе, по воззрѣнію и обычаю предшествующаго времени, еще державшимся и въ третьемъ вѣкѣ, дѣлало обязательнымъ принятіе евхаристіи, а другіе можетъ быть просто не находили возможнымъ достойнымъ образомъ приготовиться къ священнодѣйствію и принятію евхаристіи, и потому отказывались отъ участія въ томъ и другомъ. Церковь вѣроятно не хотѣла принуждать тѣхъ и другихъ къ участію въ самомъ священнодѣйствіи, но въ то же время не хотѣла допустить. чтобы они вовсе не участвовали въ литургіи вѣрныхъ.—чѣмъ нарушался бы общественный характеръ послѣдней и разрушалось бы единство тѣла Христова, Церкви, а потому нашла возможнымъ примирить псслабленіе съ строгостью, сдѣлавъ обязательною для всѣхъ покрайней мѣрѣ первую общую молитву, послѣ которой не желавшіе участвовать въ священнодѣйствіи могли оставлять собраніе.

По выходѣ ихъ слѣдовала вѣроятно другая эктенія или молитва, произносимая діакономъ,—именно та, содержаніе которой вкоротцѣ изложено во II книгѣ и которая полагается здѣсь по принесеніи даровъ и послѣ лобзанія: «діаконъ пусть молится о всей церкви и о всемъ мірѣ и странахъ его, о плодахъ земныхъ, о священникахъ и начальникахъ, о первосвященникѣ и царѣ, о мирѣ всего міра». Епископъ тоже произноситъ молитву. «Спаси люди твоя, Господи, и благослови достояніе твое (пс. 27, 8), еже стяжалъ и пріобрѣлъ еси чест-

---

[1]) Кн. VIII, гл. 12.

ною кровію Христа твоего (Дѣян. 20, 28) и нарекъ царскимъ священіемъ и языкомъ святымъ (1 Петр. 2, 9)» [1]).

Къ этой молитвѣ примыкали, вѣроятно, еще два моленія, на которыя указывается въ 59 главѣ II книги. А за ними уже должны слѣдовать *возглашенія*, слѣдующія въ VIII книгѣ (въ первомъ отрывкѣ) за первою молитвою.

Замѣчательная вещь, что удаленіе недостойныхъ предъ самымъ жертвоприношеніемъ и возглашеніе, подобное одному изъ слѣдующихъ возглашеній діакона, встрѣчается въ грекоримскомъ культѣ. Въ Греціи *глашатай* (керикъ) обращался къ присутствующимъ съ вопросомъ: кто здѣсь? они отвѣчали ему: добрые люди. Затѣмъ, онъ восклицалъ: удалитесь недостойные (procul este profani) и всѣ сознававшіеся въ тяжкихъ преступленіяхъ удалялись изъ храма. Въ Римѣ, когда жрецъ приступалъ къ приношенію, глашатай восклицалъ: помни что творишь! (hoc age!), напоминая ему о глубокомъ вниманіи. Случайное ли это совпаденіе, обусловливаемое совпаденіемъ самаго понятія о жертвѣ или намѣренное противопоставленіе христіанской жертвы жертвоприношенію языческому—не беремся рѣшать. Но нельзя не признать такой или иной связи между удаленіемъ недостойныхъ, возгласомъ керика и между удаленіемъ немогущихъ присутствовать при евхаристіи и послѣдующимъ возглашеніемъ діакона. Діаконъ возбуждаетъ *вниманіе* присутствующихъ къ предстоящему священнодѣйствію, возглашая:

---

[1]) Кн. II, гл. 57. Въ первоначальной практикѣ, описанной напр. у Іустина, эта эктенія и молитва, кажется, и дѣйствительно слѣдовали за принесеніемъ даровъ; но въ практикѣ, предполагаемой «Постановленіями» она или ей подобная эктенія могла имѣть мѣсто какъ будто только предъ принесеніемъ даровъ; такъ какъ по принесеніи въ 12 гл. VIII книги упоминается лишь о безмолвной молитвѣ священнослужителей предъ самымъ священнодѣйствіемъ.

«вонмемъ»; епископъ преподаетъ привѣтствіе или миръ церкви словами: «миръ Божій со всѣми вами», а народъ отвѣчаетъ: «и со духомъ твоимъ» [1]). Діаконъ приглашаетъ къ *взаимному лобзанію*, какъ выраженію мира: «лобзайте другъ друга лобзаніемъ святымъ», «да никто на кого, да никто въ лицемѣріи» [2]). Клирики лобзаютъ епископа [3]), міряне мужчины мужчинъ, женщины женщинъ [4]). Послѣ лобзанія, какъ доказательства мира, діаконъ напоминаетъ о предстоящемъ приношеніи: «прости ко Господу со страхомъ и трепетомъ стояще, станемъ приносити» [5]). За этимъ слѣдуетъ *приношеніе* даровъ, какъ приготовительный актъ. Одни изъ діаконовъ приносятъ дары епископу къ жертвеннику, а два діакона съ той и другой стороны жертвенника держатъ рипиды изъ тонкой кожи, или изъ павлиновыхъ перьевъ, или изъ полотна, и отгоняютъ летающихъ насѣкомыхъ, чтобы не попали въ чашу [6]), другіе діаконы смотрятъ за народомъ и охраняютъ входъ мужчинъ, а иподіаконы входъ женщинъ, чтобы во время самаго священнодѣйствія никто не выходилъ и чтобы не отворялась дверь, хотя бы пришелъ кто вѣрующій. Одинъ иподіаконъ подаетъ священникамъ омовеніе рукъ,—знакъ чистоты душъ, посвященныхъ Богу» [7]).

По принесеніи даровъ и по умовеніи рукъ епископъ, въ свѣтломъ одѣяніи, становится предъ жертвенникомъ, а по ту

---

[1]) Кн. VIII, гл. 11.

[2]) Первое выраженіе въ 11 главѣ VIII книги, а другое во II книгѣ.

[3]) Въ VIII кн. 11 гл.

[4]) Во II и VIII книгѣ.

[5]) Въ 12 главѣ VIII книги, т. е. уже въ послѣднемъ дополнительномъ отрывкѣ.

[6]) Въ 12 гл. VIII кн.

[7]) Въ 11 гл. VIII кн.

и другую сторону его пресвитеры и теперь-то начинается «при стоянiи и безмолвномъ моленiи всего народа жертва», (по выраженiю II книги) или *возношеніе* (*ἀναφορα* [1] по выраженiю книги VIII).

Рядъ краткихъ, но глубоко-знаменательныхъ, *возгласовъ* постепенно вводитъ въ священное тайнодѣйствiе. Помолившись безмолвно вмѣстѣ съ священниками и сдѣлавъ рукою знаменiе креста на челѣ, епископъ говоритъ: «благодать Вседержителя Бога и любы Господа нашего Iисуса Христа и причастiе Св. Духа буди со всѣми вами»; всѣ предстоящiе отвѣчаютъ: «и со духомъ твоимъ». Епископъ: «горѣ умъ»; предстоящiе: «имамы ко Господу». Епископъ: «благодаримъ Господа»; народъ: «достойно и праведно».

Эта вступительная часть евхаристическаго приношенiя буквально приводится Кипрiаномъ; очень вѣроятно поэтому, что и слѣдующiя за нею молитвы въ практикѣ, а можетъ быть и на письмѣ, формулированы были въ его время, если не вполнѣ такъ, какъ въ VIII книгѣ Постановленiй, то по крайней мѣрѣ сходно съ изложенными въ ней молитвами по содержанiю. На сколько мы имѣли возможность прослѣдить постепенно опредѣлявшееся содержанiе евхаристическихъ молитвъ по писанiямъ отцевъ и учителей втораго и третьяго вѣка,—формулы евхаристическихъ молитвъ, приводимыя въ VIII книгѣ, представляютъ это содержанiе вполнѣ опредѣлившимся и законченнымъ.

Какъ бы продолжая отвѣтъ народа: «достойно и праведно», первосвященникъ произноситъ *общую хвалебную мо-*

---

[1]) Выраженiе это взято, конечно, отъ акта, совершавшагося надъ дарами; но какъ самый актъ, такъ и названiе его, едвали не стоятъ въ положительной или отрицательной связи съ ветхозавѣтными «возношенiями», которыя часто упоминаются въ псалмахъ.

литву за блага творенія и промышленія Божія, которая оканчивается ангельскимъ славословіемъ. «Достойно яко воистину и праведно прежде всѣхъ восхваляти тя, истинно суща Бога, прежде тварей суща, изъ него же всякое отечество на небеси и на земли именуется, единаго нерожденнаго, безначальнаго царя и владыки неимущаго, нужды чуждаго, всякаго блага подателя, всякія вины и бытія лучшаго, николиже ни въ чесомже измѣняемаго, изъ него же вся, яко изъ нѣкоего хранилища, во еже быти произыдоша. Ты бо еси безначальный разумъ, вѣчное видѣніе, нерожденное слышаніе, ненаученная премудрость, первый естествомъ и единъ, емуже быти, и вышній всякаго числа. Иже вся отъ несущаго во еже быти приведый единороднымъ Сыномъ твоимъ, сего же прежде всѣхъ вѣкъ родивый хотѣніемъ и силою и благостію безпосредно, Сына единородна, Слово Бога, премудрость живую, первороженна всея твари, Ангела великаго совѣта твоего, Архіерея твоего, царя же и Господа всякаго умнаго и чувственнаго естества, иже прежде всѣхъ, имже вся. Ты бо Боже вѣчне. Имъ вся сотворилъ еси и Имъ подобающа промысла всяческая удостоеши. Имъ бо еже быти туне далъ еси, Имже и еже благо быти даровалъ еси. Боже и Отче единороднаго Сына твоего, иже Имъ прежде всѣхъ сотворилъ еси херувимы и серафимы, вѣки же и воинства, силы же и власти, начала же и престолы, архангелы же и ангелы, и по сихъ всѣхъ сотворилъ еси Имъ видимый сей міръ и вся яже въ немъ. Ты бо еси, иже небо яко камару поставивый и яко кожу простый и землю на ничесомже основавый мыслію единою, иже утвердивый твердь и нощь и день уготовивый, иже изведый свѣтъ изъ сокровищъ и сего одѣяніемъ наведый тму къ упокоенію иже въ мірѣ движущихся живыхъ, иже солнце положивый въ начало дня на небеси и луну въ начало нощи и ликъ звѣздъ на небеси написавый, въ хвалу велелѣпія твоего,

иже сотворивый воду къ питію и очищенію, воздухъ животворящъ ко вдыханію и гласа издаянію языкомъ, біющимъ воздухъ, и къ слышанію содѣйствуему отъ него яко слышати входимое и впадаемое въ него глаголаніе, иже сотворивый огнь ко утѣшенію во тмѣ, къ восполненію нужды и ко еже грѣтися намъ и освѣщатися отъ него, иже великое море отъ земли отдѣливый и тое убо плавательно явивый, сію же ногами ходиму содѣлавый, и тое убо животными малыми и великими исполнивый, сію же кроткими и дикими наполнивый, сажденіями же различными вѣнчавый и быліями увѣнчавый и цвѣты украсивый и сѣмены обогативый, иже бездну составивый и оплотомъ великимъ ю обложивый, сланыхъ водъ собранная моря, оградивый же ю враты песка малѣйшаго (Іер. 5, 22), иже вѣтры иногда убо возметаяй ю въ высоту горъ, иногда же постилаяй ю яко равнину, и иногда убо воспламеняяй бурею, иногда же укрощаяй тишиною, яко кораблешествующимъ пловцемъ удобнѣй быти къ шествію, иже отъ тебе Христомъ бывый міръ рѣками препоясавый и потоками наводнивый и источниками присноте кущими исполнивый, горами же обвязавый въ утвержденіе земли неподвижно и нерушимо. Ты бо исполнилъ еси міръ Твой и украсилъ еси его быліями благоуханными и врачебными, животными многими и различными, ядомыми и работными, кроткими и дикими, гадъ шипѣніями, птицъ разныхъ криками, годовъ кругами, мѣсяцевъ и дней числами, временъ чинами, облаковъ дождеродящихъ пребѣжаніями, къ плодовъ рожденію и животныхъ питанію, вѣтровъ, дышащихъ, егда велиши Ты, вѣсу (Іов. 28, 25), сажденій и былій множеству. И не точію міръ создалъ еси, но и въ немъ мірожителя человѣка сотворилъ еси, міра міръ его показавъ. Ты бо рекъ еси Премудрости Твоей: сотворимъ человѣка по образу нашему и по подобію и да обладаетъ рыбами морскими и птицами небесными. Сего ради и сотво-

рилъ еси его отъ души безсмертныя и тѣла разсѣеваемаго, тую убо отъ не сущаго. сіе же отъ четырехъ стихій, и далъ еси ему по душѣ убо словесное разумѣніе, благочéстія и нечестія различеніе. праведнаго и неправеднаго наблюденіе. по тѣлу же пятиподвигоположное даровалъ еси чувство и преходящее движеніе. Ты бо, Боже Вседержителю, Христомъ рай во Едемѣ на востоцѣхъ насадилъ еси всяческихъ сажденій ядомыхъ красотою, и въ онь, яко въ жилище многоцѣнное, ввелъ еси его, и, внегда творити, законъ далъ еси ему всажденный, яко да въ себе имать семена богоразумія. Вводя же его въ рай—пищи, всѣхъ убо отверзлъ еси ему власть ко причастію. единаго же точію вкушеніе возбранилъ еси на упованіи лучшихъ, да егда сохранитъ заповѣдь, мзду ея безсмертіе улучитъ. Небрегша же заповѣдь и вкусивша запрещенна плода, прелестію змія и совѣтомъ жены, изъ рая убо праведно изгналъ еси его, благостію же, въ конецъ погибающа не презрѣлъ еси, Твое бо бѣ созданіе, но, покорившій ему твари, далъ еси ему своими поты и труды стяжевати себѣ пищу, тебѣ вся раждающу и множащу и зрѣющу, временемъ же намалѣ его усыпивъ, клятвою въ паки-бытіе призвалъ еси, предѣлъ смерти разрѣшивъ, жизнь изъ воскресенія обѣтовалъ еси. И не сіе точію, но и иже отъ него во множество неизчетное разливъ, пребывшихъ у тебе прославилъ еси, отступльшихъ же отъ тебе наказалъ еси, Авеля убо, яко преподобна, жертву пріявъ, братоубійцы же Каина отвращся дара, яко нечестива; и къ симъ Сиѳа и Еноса пріялъ еси и Еноха приложилъ еси. Ты бо еси человѣковъ создатель, и жизни податель, и нужды исполнитель и законовъ датель и сохраняющихъ я мздовоздаятель, и преступающихъ я отмститель, иже велій потопъ наведый міру, множества ради нечествовавшихъ, и праведна Ноя избавивый отъ потопа въ ковчегѣ со осмію душами, конецъ убо прошедшихъ, начало же имущихъ сбытися, иже страшный

огнь на содомитское пятиградіе возжегій, и землю плодоносну въ сланость, злобы ради живущихъ на ней, преложивый, и преподобна Лота отъ сожженія исхитивый. Ты еси, иже Авраама избавивый отъ родонаслѣдственна нечестія и наслѣдника міра поставивый и Христа твоего ему явивый, иже Мелхиседека въ архіерея службы избравый, иже многострадальна раба твоего Іова побѣдителя началозлобнаго змія показавый, иже Исаака обѣтованія сына сотворивый, иже Іакова отца дванадесяти сыновъ давый и иже отъ него во множество изливый и во Египетъ въ семидесяти пяти душахъ введый. Ты, Господи, Іосифа не презрѣлъ еси, но мзду ему, цѣломудрія тебе ради, далъ еси еже египтяны начальствовати. Ты, Господи, евреи, отъ египтянъ изнуряемы, не небрегль еси, обѣтованій ради яже ко отцемъ ихъ, но свободилъ еси, наказавъ египтяны. Растливпимъ же человѣкомъ законъ естественный и тварь иногда убо самодвижну почетшимъ, иногда же паче неже должно почтившимъ, и тебѣ, Богу всѣхъ, сопоставльшимъ, не попустилъ еси заблуждатися, но явивъ святаго раба твоего Моусея, чрезъ него въ помощь естественному писанный законъ далъ еси и тварь твое дѣло быти показалъ еси, многобожну же лесть отгналъ еси. Аарона и иже отъ него священническою честію прославилъ еси, евреи грѣшившія покоралъ еси, обращающіяся пріялъ еси, египтяны десятоказніемъ наказалъ еси; море раздѣливъ израильтяны превелъ еси; египтяны нагонявшія подъ водою погубилъ еси; древомъ горькую воду усладилъ еси, изъ камене остра воду излилъ еси, изъ неба манну одождилъ еси, изъ воздуха пищу крателиную, столпъ огненный нощію къ свѣтѣнію и столпъ облачный днемъ къ осѣненію въ знои далъ еси. Іисуса вождя явивъ, седмь языковъ хананейскихъ имъ потребилъ еси, Іорданъ расторглъ еси, рѣки иѳамскія изсушилъ еси (Пс. 73, 15), стѣны безъ миханъ и руки человѣческія ниспровергъ еси (Іис. Нав. гл. 6). О всѣхъ Тебѣ слава, Владыко Вседержителю,

Тебѣ кланяются невѣчетныя воинства ангеловъ, архангеловъ, престоловъ, господствій, началъ, властей, силъ, воинствъ, херувимы и шестокрылатые серафимы, двѣма убо покрывающіе ноги, двѣма же главы, двѣма же летающіе купно съ тысящами тысящъ архангеловъ и тьмами темъ ангеловъ непрестанно и немолчно вопіющи (и весь народъ пусть скажетъ):

«Святъ, святъ, святъ, Господь Саваоѳъ: исполнь небо и земля славы Его: благословенъ во вѣки. Аминь».

Дальше, первосвященникъ воспоминаетъ *благодѣянія искупленія*, въ частности *установленіе вечери*, которую заповѣдалъ Христосъ творить въ Его воспоминаніе и, въ силу и во исполненіе завѣщанія Спасителя, совершаетъ благодарственное приношеніе хлѣба и чаши Богу и Царю и испрашиваетъ Его благоволенія къ предлежащимъ дарамъ, во имя Христа Его, и ниспосланія на жертву Духа Святаго, свидѣтеля страстей Господа Іисуса.

«Святъ бо еси яко воистину и пресвятъ, Вышній и превозносимый во вѣки. Святъ же и единородный Сынъ Твой Господь нашъ и Богъ, Іисусъ Христосъ, иже, во всѣхъ послуживъ Тебѣ, Богу и Отцу своему, въ твореніи же различнѣмъ и промыслѣ свойственнѣ, не презрѣ рода человѣча погибающа, но по законѣ естественнѣмъ, по законнѣмъ внушеніи, по пророческихъ обличеніихъ и яже ангеловъ приставленіихъ, егда растлѣша съ положеннымъ и естественный законъ и изъ памяти извергоша потопъ, сожженіе содомитское, яже на египтяны казни, яже на палестины заколенія и имѣша елико не погибнути вси, самъ, мыслію твоею, благоизволи создатель человѣка человѣкъ быти, законодатель подъ законы, архіерей жертва, пастырь овца, и умилостиви тя, Бога и Отца своего, и примири мірови, и вся отъ належащаго гнѣва свободи, бывый отъ Дѣвы, бывый во плоти Богъ Слово, возлюбленный Сынъ, первороженъ всея твари, по предреченнымъ

Имъ о себѣ пророчествамъ отъ сѣмене Давидова и Авраамля, колѣна Іудова, и бысть во утробѣ Дѣвы, образуяй вся раждающіяся, и воплотися безплотный, совершенно рожденный во времени родися; поживъ преподобнѣ и научивъ законнѣ, всяку болѣзнь и всяку немощь отгнавъ отъ человѣкъ, знаменія же и чудеса въ людѣхъ сотворивъ, пищи и питія и сна причастився питаяй вся требующія пищи и исполняяй всякое животное благоволенія, яви имя Твое невѣдущимъ è, невѣдѣніе отгна, благочестіе возже, волю Твою исполни, дѣло, еже далъ еси Ему, соверши, и вся сія исправль, ятъ бывъ руками беззаконныхъ, іерей и архіерей лжеименныхъ и людей законопреступныхъ, предательствомъ злобою недуговавшаго, и многая отъ нихъ пострадавъ и всякое безчестіе подъявъ, твоимъ изволеніемъ, преданъ бывъ Пилату игемону и судимъ, судія, и осужденъ, Спаситель, ко кресту пригвоздися, безстрастный, и умре, естествомъ безсмертный, и погребеся, животворяй, да отъ страстей разрѣшитъ и отъ смерти изметъ тыя, ихже ради прiиде, и сокрушитъ узы діавола и свободитъ человѣки отъ прелести его, и возста изъ мертвыхъ въ третій день, и, четыредесять дней проведъ со ученики, вознесеся на небеса и сѣде одесную Тебе, Бога и Отца своего. Поминающе убо яже насъ ради претерпѣ, благодаримъ Тебе, Боже Вседержителю, не елико должни бѣхомъ, но елико можемъ, и исполняемъ чинопоженіе Его. Въ нюже бо нощь предаяшеся, пріемъ хлѣбъ святыми и непорочными руками своими и воззрѣвъ къ Тебѣ, Богу и Отцу своему, и, преломивъ, даде ученикомъ, глаголя: сіе таинство новаго завѣта, пріимите отъ него, ядите: сіе есть тѣло мое, еже за многи ломимое во оставленіе грѣховъ; такожде и чашу, растворивъ отъ вина и воды и освятивъ, даде имъ глаголя: пійте отъ нея вси: сіе есть кровь моя, яже за многи изливаемая во оставленіе грѣховъ: сіе творите въ мое воспоминаніе: елижды бо аще ясте хлѣбъ

сей и чашу сію пісте, смерть мою возвѣщаете, дондеже пріиду. Поминающе убо страсти Его и смерть и еже изъ мертвыхъ востаніе и еже на небеса вознествіе и будущее Его второе пришествіе, въ неже грядетъ со славою и силою судити живыхъ и мертвыхъ и воздати коемуждо по дѣломъ его, приносимъ Тебѣ, Царю и Богу по Его чиноположенію, хлѣбъ сей и чашу сію, благодаряще Тебе Имъ о нихже сподобилъ еси ны стати предъ Тобою и священствовати Тебѣ, и молимтися, яко да милостивно призриши на предлежащія предъ Тобою дары сія Ты, вседовольный Боже, и благоволиши на нихъ въ честь Христа Твоего и ниспослеши на жертву сію Духа твоего Святаго, свидѣтеля страстей Господа Іисуса, яко да явитъ хлѣбъ сей тѣло Христа твоего, и чашу сію кровь Христа твоего [1]), да причащающіися сего утвердятся ко благочестію, улучатъ оставленіе грѣховъ, избавятся діавола и лести его, исполнятся Духа Святаго, достойни будутъ Христа твоего, улучатъ животъ вѣчный, примиренну имъ Тебе, Владыко Вседержителю».

Непосредственно за приношеніемъ и освященіемъ даровъ священнодѣйствующій возноситъ *молитву* прежде всего о Церкви, о всякомъ епископствѣ, о себѣ, о пресвитерствѣ, о діаконахъ и о всемъ клирѣ, затѣмъ о царѣ и властяхъ и о воинствѣ.

«Еще молимтися, Господи, и о святѣй Церкви твоей яже отъ конецъ даже до конецъ, юже стяжалъ еси честною кровію Христа твоего, яко да сохраниши ю тверду и непоколебиму до скончанія вѣка, и о всякомъ епископствѣ, правоправящемъ слово истины. Еще молимъ Тя и о моемъ, приносящемъ Ти, ничтожествѣ, и о всякомъ пресвитерствѣ, о діаконахъ и о

---

[1]) Выраженіе это буквально встрѣчается у Иринея.

всемъ клирѣ, да вся умудривъ, исполниши Духа Святаго. Еще молимъ Тя, Господи, о царѣ и иже въ превосходствѣ и о всемъ воинствѣ, да мирствуютъ яже къ намъ, яко да въ тишинѣ и единомыслiи проводяще все время живота нашего, прославимъ Тя Iисусъ Христомъ, упованiемъ нашимъ».

Потомъ *поминаетъ* епископъ *всѣхъ святыхъ*, выражая этимъ живой союзъ церкви земной съ небесною.

«Еще приносимъ Ти и о всѣхъ иже отъ вѣка благоугодившихъ Тебѣ святыхъ, патрiарсѣхъ, пророцѣхъ, праведницѣхъ, апостолѣхъ, мученицѣхъ, исповѣдницѣхъ, епископѣхъ, пресвитерѣхъ, дiаконѣхъ, уподiаконѣхъ, чтецѣхъ, пѣвцѣхъ, дѣвственницѣхъ, вдовицѣхъ, мiрянахъ и всѣхъ, ихже самъ вѣси имена».

Наконецъ, поминаетъ *народъ* или *мiрянъ* (живыхъ) по различiю званiй и состоянiй, даже враговъ церкви, оканчивая отсутствующими.

«Еще приносимъ Ти о людѣхъ сихъ, да покажеши ихъ въ похвалу Христа твоего царское священiе, языкъ святъ, о иже въ дѣвствѣ и непорочности, о вдовицѣхъ церкви, о иже въ честнѣхъ брацѣхъ и чадородiихъ, о младенцѣхъ людей твоихъ, яко да никого же насъ отвержена сотвориши. Еще молимтися и о градѣ семъ и живущихъ въ немъ, о иже въ горькой работѣ, о иже въ заточенiихъ, о иже въ изгнанiихъ, о плавающихъ и путепествующихъ, яко да будеши всѣхъ поспѣшникъ, помощникъ и заступникъ. Еще молимъ Тя и о ненавидящихъ насъ и гонящихъ насъ имене твоего ради, о иже внѣ сущихъ и прельщенныхъ, яко да обратиши ихъ во благое и ярость ихъ укротиши. Еще молимъ Тя и о оглашенныхъ церкви и о обуреваемыхъ отъ чуждаго и о иже въ покаянiи братiяхъ нашихъ, яко да тыя убо сверши въ вѣрѣ, сiя же очистиши отъ дѣйства лукаваго, онѣхъ же покаяніе прiими, и прости и имъ и намъ грѣхопаденiя наша. Еще

приносимъ Ти и о благорастворенiи воздуха и изобилiи плодовъ, яко да неоскудно причащающеся яже отъ Тебе благихъ, нескончаемо хвалимъ тя, дающаго пищу всякой плоти. Еще молимъ Тя и о иже благословныя ради вины отсутствующихъ, яко да вся ны, соблюдъ въ благочестiи, собереши въ царствiи Христа твоего, Бога всякаго чувственнаго и умнаго естества, царя нашего, непревратны, непорочны, незазорны. Яко Тебѣ слава, почитанiе и благодареніе, честь и поклоненіе Отцу и Сыну и Святому Духу, и нынѣ и присно и въ неоскудные и безконечные вѣки вѣковъ». Народъ отвѣчаетъ: «аминь».

Послѣ освященiя даровъ и поминовенiя святыхъ и всѣхъ живущихъ первосвященникъ *привѣтствуетъ* народъ: «миръ Божiй буди со всѣми вами»; народъ отвѣчаетъ: «и со духомъ твоимъ» [1]).

Діаконъ произноситъ *ектенiю*, въ которой проситъ Бога о принятiи принесеннаго дара, присоединяя моленіе о Церкви и ея членахъ живыхъ и умершихъ. «Паки и паки помолимся Богу Христомъ Его. О принесенномъ Господу Богу дарѣ помолимся яко да иже благiй Богъ пріиметъ его ходатайствомъ Христа своего въ пренебесный свой жертвенникъ въ воню благоуханiя. О церкви сей и о людехъ помолимся. О всякомъ епископствѣ, о всякомъ пресвитерствѣ, о всякомъ во Христѣ діаконствѣ и служенiи, о всякомъ исполненiи церкви помолимся, яко да Господь всѣхъ соблюдетъ и сохранитъ. О царехъ и иже въ превосходствѣ помолимся, да мирствуетъ яже къ намъ, яко да тихое и безмолвное житiе имуще, поживемъ во всякомъ благочестiи и чистотѣ. Святыхъ мучениковъ помянемъ, яко да причастницы быти подвига ихъ сподобимся. О иже въ вѣрѣ почившихъ помолимся. О благорастворенiи

---

[1]) Кн. VIII, гл. 12.

воздуховъ и созрѣніи плодовъ помолимся. О новопросвѣщенныхъ помолимся, яко да утвердятся въ вѣрѣ. Вси другъ о другѣ помолимся. Возстави ны, Боже, въ благодати твоей. Возставше, сами себе Богу Христомъ Его предадимъ».

Въ свою очередь епископъ возноситъ *молитву*: «Боже великій и великоименитый, велій въ совѣтѣ и сильный дѣлесы, Боже и Отче святаго отрока твоего Іисуса, Спаса нашего. Призри на ны и на стадо твое сіе, еже избралъ еси Имъ въ славу имене твоего, и, освятивъ наши тѣло и душу, сподоби, яко да очистившеся отъ всякія скверны плоти и духа, улучимъ предлежащія блага, и ни единаго насъ недостойна судиши, но помощникъ нашъ буди, заступникъ, защитникъ, Христомъ твоимъ, съ нимже Тебѣ слава, честь, хвала, славословіе, благодареніе, и Святому Духу во вѣки. Аминь».—Народъ повторяетъ: «аминь».

За этимъ слѣдуетъ *приготовленіе* вѣрующихъ къ причащенію. Діаконъ возглашаетъ: «вонмемъ», а епископъ: «святая святымъ»; народъ отвѣчаетъ: «единъ святъ, единъ Господь, единъ Іисусъ Христосъ, въ славу Бога Отца, благословенъ во вѣки. Аминь. Слава въ вышнихъ Богу и на земли миръ, въ человѣцѣхъ благоволеніе. Осанна Сыну Давидову: благословенъ грядый во имя Господне Богъ Господь, и явися: осанна въ вышнихъ».

Къ причащенію св. даровъ приступаютъ установленнымъ порядкомъ: сначала епископъ, потомъ пресвитеры, діаконы, уподіаконы, чтецы, пѣвцы, аскеты; изъ женщинъ приступаютъ сначала діаконисы, дѣвы, вдовицы, потомъ дѣти, а затѣмъ весь народъ «по порядку съ благоговѣніемъ и безъ шуму».

Епископъ преподаетъ св. хлѣбъ съ словами: «тѣло Христово», на которыя принимающій отвѣчаетъ; «аминь». Діаконъ, подавая чашу, говоритъ: «кровь Христова», вкушающій отвѣ-

чаетъ: «аминь». Во время причащенія народа поется 33 псаломъ. Оставшіеся дары діаконы уносятъ въ притворъ [1]).

По причащеніи св. даровъ діаконъ произноситъ *благодарственную эктенію*: «причастившеся честнаго тѣла и честныя крови Христовой, возблагодаримъ Сподобившаго насъ причаститися святыхъ Его таинъ, и помолимся, не въ судъ, но во спасеніе намъ быти, въ пользу души и тѣла, въ стражбу благочестія, во оставленіе грѣховъ, въ жизнь будущаго вѣка. Востанемъ. Въ благодати Христовой сами себе Богу, единому нерожденному Богу и Христу Его предадимъ» [2]).

Съ своей стороны епископъ также возноситъ *благодарственную молитву*: «Владыко Боже Вседержителю, Отче Христа твоего, благословеннаго Отрока, иже съ правостію призывающихъ тя послушателю, иже и молчащихъ прошенія вѣдый. Благодаримъ Тебе, яко сподобилъ еси насъ причаститися святыхъ таинъ, яже даровалъ еси намъ во исполненіе богопознанныхъ, въ стражбу благочестія, во оставленіе прегрѣшеній, зане имя Христа твоего призвася на насъ и тебѣ съединени есмы. Иже отдѣливый насъ отъ причастія нечестивыхъ, съедини насъ съ посвященными Тебѣ, утверди насъ во истинѣ, Святаго Духа нашествіемъ, невѣдомая открый, остающаяся восполни, познанная укрѣпи, іереи въ службѣ твоей сохрани непорочны, царіе соблюди въ мирѣ, начальники въ правдѣ, воздухи въ благорастворѐніи, плоды въ изобиліи, миръ во всесильномъ промыслѣ, языки ратные укроти, прельщенныя обрати, люди твоя освяти, иже въ дѣвствѣ соблюди, иже въ брацѣ сохрани въ вѣрѣ, иже въ непорочности укрѣпи, младенцы созрѣй, новосовершенныя утверди, иже во оглашеніи настави

---

[1]) Кн. VIII, гл. 13.
[2]) Гл. 14.

и освященія достойны яви, и вся ны собери въ царство небесное, о Христѣ Іисусѣ Господѣ нашемъ, съ нимже Тебе слава, честь и почитаніе и Святому Духу во вѣки. Аминь».

Наконецъ, слѣдуетъ *благословеніе народа*. Діаконъ возглашаетъ: «Богу Христомъ Его преклонитеся и благословитеся». Епископъ произноситъ *молитву*. «Боже Вседержителю, истинный и несравнимый, иже вездѣ сый и всѣмъ присущій и вся исполняяй, мѣсты неописуемый, времены не старѣяйся, вѣки неокончаемый, словесы необольщаяйся, рожденію не подлежай, стражбы не требуяй, тлѣнія высшій, преврата не пріемляй, естествомъ неизмѣняемый, во свѣтѣ живый неприступнемъ, естествомъ невидимый, всѣмъ съ благомысліемъ ищущимъ тя словеснымъ естествамъ вѣдомый, отъ иже въ благомысліи ищущихъ Тя воспріемлемый, Боже Израиля, истинно видяща, во Христа увѣровавша народа твоего. Милостивенъ бывъ, услыши мя имене твоего ради и благослови преклонша Тебѣ выи своя, и даждь имъ прошенія сердецъ ихъ яже на полезное, и ни едина ихъ отвержена сотвори отъ царствія твоего, но освяти ихъ, защити, покрый, заступи, свободи отъ чуждаго и всякаго врага, домы ихъ сохрани, вхожденія ихъ и исхожденія защити, яко Тебѣ слава, хвала, поклоненіе, почитаніе, поклоненіе, и Отроку твоему Іисусу, Христу твоему, Господу нашему и Богу и Царю, и Святому Духу нынѣ и присно и во вѣки вѣковъ. Аминь».

Возгласомъ діакона: «отыдите въ мирѣ» оканчивается «таинственная служба» [1]).

Послѣ внимательнаго разсмотрѣнія литургіи VIII книги, представляющей развитіе или точнѣе болѣе полную редакцію той самой литургіи, какая въ общихъ чертахъ изложена во II книгѣ, непонятнымъ представляется мнѣніе ученаго критика

---

[1]) Гл. 15.

«Апостольскихъ Постановленій» Краббе, что литургія эта есть ничто иное, какъ скопированная литургія Іоанна Златоустаго. Мнѣніе это тѣмъ страннѣе, что оно идетъ въ разрѣзъ съ положительнымъ свидѣтельствомъ древности о существованіи литургіи Апостольскихъ Постановленій,—притомъ свидѣтельствомъ лица, по времени близкаго къ Златоусту. Св. Проклъ, занявшій патріаршую каѳедру въ Константинополѣ съ 457 г. слѣдовательно только 30 лѣтъ спустя послѣ Златоуста, въ своемъ сочиненіи о литургіи писалъ: «многіе епископы и учители церкви оставили по себѣ письменные литургіи. Древнѣйшія и славнѣйшія суть—литургія св. Климента, которую ему преподали сами Апостолы (здѣсь очевидно разумѣется литургія Постановленій) и литургія св. Іакова, перваго епископа іерусалимскаго. Впослѣдствіи Василій В. (379 г.) замѣтивъ, что при возрастающей религіозной холодности въ людяхъ, продолжительность богослуженія производитъ скуку и лѣность въ слушающихъ и молящихся, изложилъ литургію короче. По той же самой причинѣ, недолго спустя, нашъ отецъ Іоаннъ съ золотыми устами измѣнилъ въ ней еще нѣчто и особенно сократилъ молитвы». Краббе соблазнило сходство нѣкоторыхъ подробностей въ литургіи VIII книги Постановленій при сличеніи съ нѣкоторыми мѣстами сочиненій Златоуста. Но могло ли и быть иначе, какъ скоро литургія Златоуста есть сокращенная редакція литургіи Постановленій. Онъ старался сократить молитвы послѣдней, не измѣняя ихъ содержанія. При томъ же изъ бесѣдъ Златоуста одни говорены были въ Антіохіи, гдѣ совершалась литургія Апостольскихъ Постановленій, другія въ Константинополѣ, въ которыхъ изъяснялъ онъ уже литургію собственной редакціи. Наконецъ, если допустить, что литургія VIII книги есть копія Златоустовой,—то спрашивается, какая цѣль ея появленія. Появленіе болѣе обширной и менѣе совершенной литургіи, какова

литургія VIII книги въ сравненіи съ Златоустовой литургіей, былобы несовременно послѣ Златоуста или въ его время, какъ справедливо замѣчаетъ одинъ изъ отечественныхъ изслѣдователей Апостольскихъ Постановленій [1]).

Изъ *остальныхъ таинствъ* сравнительно болѣе полныя свѣдѣнія находимъ въ «Постановленіяхъ» относительно *крещенія* и *муропомазанія*, отчасти *покаянія* и особенно *священства*.

Совершеніе таинствъ вообще, какъ и совершеніе евхаристіи, воспрещается «Постановленіями» лицамъ мірскимъ, неполучившимъ благодати священства. «Мірянамъ—говорится въ III книгѣ—не позволямъ мы совершать какое-либо изъ дѣлъ священническихъ, каковы: жертва, или крещеніе, или рукоположеніе, или богословеніе, малое или великое. Ибо никто самъ собою не пріемлетъ сей части, но призываемый Богомъ, потому что достоинство это дается чрезъ возложеніе рукъ епископа [2])».

Право совершать *крещеніе* усвояется исключительно *епископамъ и пресвитерамъ* и нетолько мірскимъ людямъ, особенно женщинамъ, но и низшимъ клирикамъ совершеніе его рѣшительно воспрещается. «Не позволяемъ крестить и прочимъ клирикамъ, какъ-то чтецамъ или пѣвцамъ, или привратникамъ, или служителямъ, но однимъ епископамъ и пресвитерамъ, при служеніи имъ діаконовъ [3])».

Крещеніе должно быть преподаваемо какъ *взрослымъ*, такъ

---

[1]) Правосл. Обозрѣніе 1862 г. Августъ.
[2]) Кн. III, гл. 10.
[3]) Кн. III, гл. 11.

и *дѣтямъ*. «Крестите вы младенцевъ своихъ»,—говорится въ книгѣ VI [1])»

Новообращенные прежде чѣмъ получатъ крещеніе должны пройти *степени оглашенія*. *Принятіе* въ катехуменатъ совершается такимъ образомъ. Изъявившаго желаніе принять христіанство діаконы приводятъ къ епископу или присвитерамъ, которые должны изслѣдовать причины, почему онъ обращается въ христіанство. Приводящіе діаконы, собравъ предварительныя свѣдѣнія, должны съ своей стороны свидѣтельствовать о приводимыхъ ими. Изслѣдованіе касается жизни и поведенія ихъ. Если изъявляетъ желаніе рабъ, то отъ господина его требуется свидѣтельство и смотря по этому свидѣтельству принимается или непринимается. Живущіе внѣ законнаго брака не принимаются пока не женятся по закону. Содержатели блудницъ, блудники и блудницы, дѣлатели идоловъ, актеры и прислужники театра и цирка, волшебники или гадатели, любители языческихъ зрѣлищъ и под. принимаются не прежде какъ оставятъ свои занятія. *Срокъ* для оглашенія полагается *трехлѣтній*. «Желающіе огласиться пусть оглашаются три года; но если кто прилеженъ и имѣетъ благорасположеніе къ дѣлу (къ крещенію) да будетъ принятъ; ибо цѣнится не время, а поведеніе [2])».

Въ *составъ оглашенія* входитъ прежде всего *наставленіе* въ начаткахъ вѣры и нравственности христіанской [3]), затѣмъ *слушаніе Слова Божія* и *проповѣди* и *присудствованіе при богослуженіи* до положеннаго времени. Во время богослуженія епископъ возлагаетъ руки на оглашенныхъ съ молитвою [4]). Незадолго до крещенія оглашенные наставляются

---

[1]) Кн. VI, гл. 15.
[2]) Кн. VIII, гл. 32.
[3]) Кн. VII, гл. 18. Содержаніе оглашенія VII, гл. 39.
[4]) Кн. VII, гл. 39.

относительно отреченія отъ діавола и сочетанія со Христомъ [1]). Къ крещенію приготовляются постомъ [2]).

Приготовительныя дѣйствія крещенія составляютъ *отрѣченіе сатаны* и *исповѣданіе вѣры*. *Формула отрѣченія*, которую произноситъ крещаемый вслухъ, слѣдующая: «отрицаюся сатаны и дѣлъ его, и гордыни его, и служенія его и всѣхъ яже подъ нимъ». *Формула сочетанія со Христомъ* непосредственно соединяется съ чтеніемъ символа вѣры: «и сочетаваюся Христу, и вѣрую и крещаюся во единаго нерожденнаго, одного истиннаго Бога вседержителя, Отца Христова, Творца и Создателя всѣхъ, изъ негоже вся, и въ Господа Іисуса Христа, перворождена всея твари, прежде вѣкъ по по благоволенію Отца рожденнаго» и пр., «крещаюся и въ Духа Святаго, сирѣчь Утѣшителя, дѣйствовавшаго во всѣхъ иже отъ вѣка святыхъ, послѣди же посланнаго и апостоламъ отъ Отца по обѣтованію Спаса нашего и Господа Іисуса Христа, и по апостолѣхъ же всѣмъ вѣрующимъ во святѣй и апостольстѣй церкви, въ плоти воскресеніе, въ оставленіе грѣховъ и въ жизнь будущаго вѣка [3])».

За исповѣданіемъ вѣры слѣдуетъ *помазаніе елеемъ*. Елей предварительно освящается или «благословляется» епископомъ, который и призываетъ нерожденнаго Бога, Отца Христова, царя всякаго чувственнаго и умнаго естества, чтобы освятилъ елей именемъ Господа Іисуса и далъ благодать духовную и силу дѣйственную, также прощеніе грѣховъ и предуготовленіе исповѣданія крещенія, чтобы помазуемый, разрѣшившись отъ всякаго нечестія сдѣлался достойнымъ освященія по за-

---

[1]) Кн. VII, гл. 40.
[2]) Кн. VII, гл. 22.
[3]) Кн. VII, гл. 41.

повѣди Единороднаго [1]). «Освященнымъ так. обр. елеемъ [2]) епископъ или пресвитеръ [3]) помазуетъ главу крещаемаго, остальные части помазуетъ кажется діаконъ, а при крещеніи женщинъ діаконисса [4]).

Послѣ помазанія освященнымъ елеемъ совершается *освященіе воды*. «Священникъ благословляетъ и прославляетъ Владыку Бога Вседержителя, Отца Единороднаго Бога, благодаря, что послалъ Сына своего вочеловѣчитися для насъ, что потерпѣлъ, чтобы Онъ въ вочеловѣченіи былъ послушливъ во всемъ, пропокѣдалъ царство небесное, прощеніе грѣховъ, воскресеніе мертвыхъ. Сверхъ сего молится онъ самому Единородному Богу, благодаритъ Его, что подъялъ за всѣхъ смерть на крестѣ, во образъ которой далъ крещеніе покибытія; прославляетъ также за то, что во имя Христа Богъ, Господь всего, во Святомъ Духѣ не отринулъ рода человѣческаго, но въ различныя времена являлъ о немъ различное промышленіе, какъ то: о самомъ Адамѣ въ раю, сначала давъ ему въ жилище для наслажденія рай, потомъ промыслительно преподавъ заповѣдь, когда же онъ согрѣшилъ, то по правосудію изгнавъ его оттуда, а по благости не отринувъ его совершенно, но и потомковъ его преемственно наставивъ различнымъ образомъ, ради его въ конецъ вѣка послалъ Сына своего содѣлаться ради человѣковъ человѣкомъ и воспринять всѣ немощи человѣческія кромѣ грѣха». Послѣ этого священникъ призываетъ Его освятить воду:» призри съ небесе и освяти воду сію; даждь же благодать и силу, яко да крещающійся, по заповѣди Христа твоего, Ему сраспнется и соумретъ и спогребется и совостанетъ въ усы-

---

1) Кн. VII, гл. 42.
2) Онъ называется елеемъ радованія Кн. II, гл. 32.
3) Кн. VII, 22.
4) Кн. III, гл. 15.

новленіе еже о Немъ, умретъ убо грѣху, живетъ же правдѣ [1])».

Самое священнодѣйствіе крещенія состоитъ въ *троекратномъ погруженіи* епископомъ или пресвитеромъ крещаемаго *въ воду во имя Отца и Сына и Св. Духа* съ произношеніемъ отдѣльно имени каждаго лица св. Троицы. «Потомъ или ты, епископъ, или подчиненный тебѣ пресвитеръ, произнося надъ ними (крещающемися) поимянно священное призываніе Отца и Сына и Св. Духа, погрузи ихъ въ водѣ [2])». По выходѣ изъ воды крещаемаго *воспринимаютъ*—мужчину діаконъ, женщину діакониса [3]).

Послѣ крещенія непосредственно совершается *мѵропомазаніе*. Епископъ *возлагаетъ на крещеннаго руки* и *помазуетъ мѵромъ разумѣнія* [4]) у мужчины вѣроятно всѣ части тѣла, а у женчины только чело, помазаніе остальныхъ частей предоставлбя діакониссамъ. «Когда просвѣщаются женщины..... епископъ во время возложенія рукъ пусть помазуетъ только главу ея, какъ прежде помазывались священники и цари... [5])» Помазаніе мѵромъ сопровождается *молитвою*. «Погрузивъ во имя Отца и Сына и Св. Духа (епископъ) помазуетъ его мѵромъ и говоритъ: Господи Боже, иже нерожденный и владыки не имѣяй, иже Господь всяческихъ, иже воню познанія евангелія во всѣхъ языцѣхъ благоуханну даровавый. Ты и нынѣ даждь мѵро сіе дѣйственно быти на крещающемся, яко да твердо и непоколебимо пребудетъ въ немъ благоуханіе Христа твоего, и соумершу ему совоскреснути и сожити Ему. Сіе и согласное

---

[1]) Кн. VII, гл. 43.
[2]) Кн. III, гл. 16 и VII, 43.
[3]) Кн. III, гл. 16.
[4]) Кн. II, гл. 32 и Кн. III, гл. 15.
[5]) Кн. III, гл. 15 и 16.

съ симъ пусть говоритъ; потому что такова сила возложенія рукъ на каждаго. Ибо если бы какое-либо таковое возглащеніе бывало отъ благочестиваго священника не надъ каждымъ, то крещающійся только сходилъ бы въ воду, какъ іудеи, и отлагалъ бы только нечистоту тѣла, а не нечистоту души [1])». Помазаніе какъ елеемъ, такъ и мѵромъ совершалось *крестообразно.*

Специфически-символическое значеніе обрядовъ, входящихъ въ составъ таинствъ крещенія и мѵропомазанія объясняется такъ: «преподается же, крещеніе въ смерть Іисуса, а вода означаетъ гробъ, елей—Духа Святаго, печать (т. е. крестное знаменіе и крестообразное помазаніе)—крестъ; мѵро есть утвержденіе исповѣданія вѣры; Отецъ воспоминается какъ виновникъ и ниспослатель, Духъ воспріемлется какъ свидѣтель; погруженіе есть соумертвіе; выгруженіе—совоскресеніе [2])».

Съ *внутренней таинственной стороны* крещеніе и мѵропомазаніе весьма живо изображается, въ видахъ убѣжденія къ почтенію епископа, какъ главнаго преподателя ихъ. «Что будетъ, если кто скажетъ что-либо противъ епископа, чрезъ котораго Господь далъ намъ Духа св. при руковозложеніи, чрезъ котораго узнали вы свящ. догматы, познали Бога и увѣровали во Христа, чрезъ котораго вы Богомъ познаны, чрезъ котораго вы запечатлѣны елеемъ радованія и мѵромъ разумѣнія, чрезъ котораго вы оказались сынами свѣта, чрезъ котораго во время просвѣщенія вашего Господь, свидѣтельствуя о руковозложеніи епископа, надъ каждымъ изъ васъ издалъ священный гласъ, говоря: сынъ Мой еси ты Азъ днесь родихъ тя. Чрезъ епископа твоего, Богъ усыновляетъ тебя [3])».

---

1) Кн. VII, гл. 44.
2) Кн. III, 17.
3) Кн II, гл. 32.

Крещеніе въ силу такого значенія, и особенно въ силу внутренаго отношенія къ смерти Христовой признается *неповторяемымъ*, если оно совершено законно, т. е. лицомъ получившимъ на это право чрезъ посвященіе. «Крещеніемъ долдовольствоваться единымъ, даваемымъ въ смерть Господню,— не тѣмъ, которое даютъ безславные еретики, но тѣмъ, которое даютъ непорочные священники. Крещенія, даваемаго нечестивыми, вы не принимайте. Но и крещенія даваемаго преподобными, не уничтожайте вторичнымъ крещеніемъ. Какъ единъ Богъ, единъ Христосъ, единъ утѣшитель, едина смерть Господа по тѣлу: такъ и крещеніе даваемое въ оную да будетъ едино. Тѣже кои стараются крестить освященныхъ въ другой разъ, снова распинаютъ Господа, въ другой разъ умерщвляютъ его, осмѣиваютъ божественное, издѣваются надъ священнымъ, оскорбляютъ Духа Святаго [1])».

Относительно *церковнаго покаянія* не много свѣдѣній находимъ въ «Апостольскихъ Постановленіяхъ». Оно стоитъ въ связи съ *отлученіемъ*: уличенные въ преступленіи лишаются общенія съ церковію [2]). Отлученіе и судъ надъ преступникомъ принадлежитъ епископу. Представляя образъ Бога, правосуднаго и милостиваго, епископъ судитъ со властію, но не безъ милости [3]), вопреки тѣмъ, которые лишаютъ грѣшниковъ, всякаго общенія [4]). *Процессъ церковнаго отлученія* изображается такъ: совершившаго преступленіе епископъ повелѣваетъ удалить изъ общественнаго собранія; діаконы держатъ его внѣ

---

1) Кн. VI, гл. 15.
2) Кн. II, гл. 8.
3) Кн. II, гл. 12.
4) Кн. II, гл. 14.

церкви, подвергая его обстоятельному допросу и потомъ ходатайствуютъ за него предъ епископомъ. Послѣдній призываетъ его вновь предъ собраніе и дознавъ, кается ли онъ и достоинъ ли быть совершенно принятымъ въ церковь, назначаетъ ему постъ, смотря по грѣху, на двѣ, или на три, или на пять, или на семь седмицъ, давъ приличное наставленіе, чтобы онъ пребывалъ дома, смиренномудрствуя и прося Бога оказать ему милость. Въ оправданіе этого указывается на примѣръ Маріи, за которую ходатайствовалъ Моусей предъ Богомъ и которую однако Богъ повелѣлъ на семь дней отлучить отъ полка. «Такъ и мы должны поступать: говорящихъ, что они каются во грѣхѣ, отлучать на время, опредѣленное соразмѣрно грѣху, потомъ, если они каются, принимать ихъ, какъ отцы сыновей. По истеченіи опредѣленнаго времени, въ продолженіе котораго кающійся постится и оплакиваетъ грѣхъ свой, по ходайству церкви онъ принимается епископомъ. Принятіе совершается публично же, при обществомъ собраніи, чрезъ *руковозложеніе*. «Изможденныхъ постомъ—предписывается епископу—облегчай на свободу, оплакавшаго грѣхъ свой, по просьбѣ за него всей церкви принимай, и, возложивъ на него руку дозволяй ему наконецъ быть въ стадѣ [1]). Это, очевидно, древнѣйшая, первоначальная дисциплина церковнаго покаянія, въ которой различаются кающіеся и не кающіеся и которая формируясь постепенно на тѣхъ же самыхъ началахъ (какъ мы видѣли изъ писаній Тертуліана и особенно Кипріана), приняла къ концу третьяго вѣка ту форму, какую представляетъ намъ фактически литургія VIII книги Постановленій, въ которой даютъ себя замѣтить различныя степени кающихся, формально обозначенныя въ каноническомъ посланіи Григорія Чудотворца.

---

[1]) Кн. II, гл. 16 и 18.

Соотвѣтственно установившейся организаціи церковнаго клира, и строгой и опредѣленной градаціи видовъ священства, *таинство священства* представляетъ въ «Апостольскихъ Постановленіяхъ» опредѣленное литургическое образованіе, опредѣленные виды или формы посвященія, средоточіе и источникъ котораго составляетъ епископство.

Общимъ правиломъ ставится, чтобы епископъ посвящаемъ былъ тремя или по крайней мѣрѣ двумя епископами, пресвитеръ и діаконъ и прочіе клирики однимъ; пресвитеру же и діакону воспрещается посвященіе. «Рукополагаться повелѣваемъ епископу отъ трехъ или по крайней мѣрѣ отъ двухъ епископовъ... Ибо свидѣтельство двоихъ или троихъ тверже и несомнѣнно. А пресвитеру и діакону, также и прочимъ клирикамъ повелѣваемъ рукополагаться однимъ епископомъ, такъ притомъ, чтобы ни пресвитеръ, ни діаконъ не рукополагали клириковъ изъ мірянъ [1])».

Посвященію во епископа предшествуетъ *избраніе его всѣмъ народомъ* и *публичное оглашеніе* или *объявленіе* объ избранномъ кандидатѣ, на которое народъ даетъ свое согласіе и одобреніе. «Когда его наименуютъ и одобрятъ, то народъ, собравшись въ день Господень, съ пресвитерствомъ и наличными епископами пусть дастъ согласіе. Старѣйшій прочихъ пусть спроситъ пресвитерство и народъ, тотъ ли это, кого они просятъ въ начальника, и когда они отвѣтятъ утвердительно, то снова пусть спроситъ, всѣ ли свидѣтельствуютъ, что онъ достоинъ сего великаго и знатнаго начальствованія... Когда всѣ вмѣстѣ по истинѣ, а не по предубѣжденію, какъ предъ судіею Богомъ и Христомъ, въ присутствіи и Духа Святаго, и всѣхъ святыхъ и служебныхъ духовъ засвидѣтельствуютъ, что онъ таковъ, то

---

[1]) Кн. III, гл. 20; ср. гл. II.

опять въ третій разъ (дабы устами двухъ или трехъ свидѣтелей подтверждалось всякое слово) да будутъ спрошены, воистину ли онъ достоинъ священнослужительства, и когда въ третій разъ подтвердятъ, что достоинъ, отъ всѣхъ пусть потребуетъ знака согласія, а какъ скоро дадутъ его пусть умолкнутъ [1])». Такой строго-общественный характеръ избранія епископа свидѣтельствуетъ о томъ состояніи христіанскаго общества, когда интересы вѣры и церкви не разлучны съ личными и общественными интересами, живо чувствуются и дорого цѣнятся

Самое посвященіе во епископа совершается такъ: два діакона *держатъ надъ головою посвящаемаго раскрытую книгу евангелій.* Присутствующіе епископы и пресвитеры тихо молятся; старѣйшій епископъ *возлагаетъ руки* и произноситъ *посвятительную молитву.* «Сый Владыко Господи Боже Вседержителю, единый нерожденный и царя не имѣяй, всегда сый и прежде вѣкъ сущій, во всемъ безнуждный и всякія вины и бытія лучшій, единый истинный, единый предмудрый, единъ сый вышній, естествомъ невидимый, его же разумъ безначаленъ, единый благій и несравнимый, вся свѣдый прежде бытія ихъ, сокровенная вѣдый, неприступный, владыки не имѣяй, Боже и Отче единороднаго Сына твоего, Бога и Спаса нашего, создавый имъ всячесая, промыслитель, попечитель, Отецъ щедротъ и Богъ всякія утѣхи, въ вышнихъ живый и на смиренныя призираяй. Ты, давый предѣлы церкви пришествіемъ въ плоти Христа твоего подъ свидѣтелемъ Утѣшителемъ чрезъ Апостолы твоя и ны, благодатію твоею предстоящія епископы, иже отъ начала предъизбравый іерея въ попеченіе людей твоихъ, Авеля въ первыхъ, Сиѳа и Еноса и Еноха и Ноя и Мелхиседека и Іова, иже Авраама и прочія патріархи съ

---

[1]) Кн. VIII. гл. 4.

вѣрными твоими служителями, Моусеемъ и Арономъ и Елеазаромъ и Финесесомъ явивый, иже отъ нихъ начальники и іереи въ скиніи свидѣтельства поставивый, иже Самуила избравый въ іерея и пророка, иже святилище твое не служебно неоставивый, иже въ нихже восхотѣлъ еси прославитися, благоволивый. Самъ и нынѣ ходатайствомъ Христа твоего пролей нами силу владычественнаго Духа твоего, иже служитъ возлюбленнымъ Отрокомъ твоимъ Іисусомъ Христомъ, егоже даровалъ есть Онъ мыслію твоею святымъ апостоломъ тебе, вѣчнаго Бога. Даждь о имени твоемъ, сердцевѣдче Боже, рабу твоему сему, егоже избралъ еси въ епископа, пасти святое твое стадо и архіерействовати тебѣ, непорочно священнослужаща въ нощи и во дни, и, умилостивляющи лице твое, собирати число спасаемыхъ и приносити тебѣ дары святыя твоея церкве. Даждь ему, Владыко Вседержителю, Христомъ твоимъ причастіе Св. Духа, яко даимать власть оставляти грѣхи по заповѣди твоей, даватиклиры по повелѣнію твоему, разрѣшати же всякъ соузъ по власти юже, далъ еси апостоломъ, благоугождати же тебѣ въ кротости и сердцѣ чистѣ, непревратно, непорочно, незазорно приносяще тебѣ чистую и безкровную жертву, юже Христосъ чиноположилъ, таинство новаго завѣта, въ воню благоуханія, святымъ Отрокомъ твоимъ Іисусомъ Христомъ, Богомъ и Спасомъ нашимъ Имже, тебѣ слава честь и почитаніе во Святѣмъ Дусѣ нынѣ и присно и во вѣки вѣковъ». Священники и народъ отвѣчаютъ: «аминь». Одинъ изъ епископовъ даетъ въ руки рукоположеннаго жертву. Утромъ (того же ли дня или слѣдующаго неизвѣстно) епископы торжественно возводятъ его на епископскій престолъ, привѣтствуютъ его цѣлованіемъ о Господѣ, и онъ совершаетъ божественную литургію [1]).

---

[1]) Кн. VIII, гл. 5.

Посвященіе въ санъ пресвитера представляется въ такомъ видѣ. Епископъ, въ присутствіи пресвитеровъ и діаконовъ, *возлагаетъ руку на главу посвящаемаго* и произноситъ *молитву:* «Господи вседержителю, Боже нашъ, иже Христомъ вся создавый и Имъ всяческая промышляяй свойственнѣ. Ему же бо сила различная сотворити, сему и сила различно промышляти. Сего бо ради промышляеши, Боже, о безсмертныхъ убо стражбою единою, о смертныхъ же преемствомъ, о душѣ попеченіемъ законовъ, о тѣлѣ исполненіемъ нужды. Самъ убо и нынѣ, призри на святую твою Церковь и умножи ю, и исполни иже въ ней предстоящія и даждь силу ко еже трудитися имъ словомъ и дѣломъ къ созиданію людей твоихъ. Самъ и нынѣ призри на раба твоего сего, гласомъ и судомъ клира всего въ пресвитерство вданнаго, и исполни его духа благодати и совѣта еже заступити и правити люди твоя въ сердцѣ чистѣ, имже образомъ призрѣлъ еси на народъ твой избранный, и повелѣлъ еси Моисею избрати старѣйшины, ихже исполнилъ еси духа. И нынѣ, Господи, подаждь, неоскуденъ сохраняя въ насъ духъ благодати твоея, яко да исполненъ бывъ дѣйствъ цѣлительныхъ и слова поучительнаго, въ кротости накажетъ люди твоя и поработаетъ тебѣ искренне въ мысли чистѣ и душѣ хотящей, и яже о людехъ непорочныя священнодѣйства свершитъ, Христомъ твоимъ, съ нимже Тебѣ слава, честь и поклоненіе, и Святому Духу во вѣки. Аминь» [1]).

Посвященіе діакона совершается точно также *чрезъ возложеніе рукъ епископа*, въ соприсутствіи пресвитеровъ и діаконовъ, съ произношеніемъ *молитвы:* «Боже Вседержителю, истинный и не лживый, богатый во всѣхъ призывающихъ Тя во истинѣ, страшный въ совѣтѣхъ, мудрый мыслію, сильный

[1]) Кн. VIII, гл. 16.

и великій. Услыши молитву нашу, Господи, и вонми моленію нашему, и яви лице Твое на раба твоего сего, избраннаго тебѣ въ діаконство, и исполни его Духа Святаго и силы, яко исполнилъ еси Стефана мученика и подражателя страстемъ Христа твоего, и сподоби его, благородно служаща врученное ему служеніе непревратно, непорочно, незазорно, вящшія сподобитися степени, ходатайствомъ единороднаго Сына твоего, съ нимъ же тебѣ слава, честь и почитаніе, и Святому Духу во вѣки. Аминь» 1).

Посвященіе въ уподіакона состоитъ также *въ возложеніи рукъ епископа* и *произнесеніи молитвы*: «Владыко Боже, неба и земли и всѣхъ яже въ нихъ создателю, иже въ скиніи свидѣтельства блюстители явивый святыхъ твоихъ сосудовъ стражи. Самъ и нынѣ призри на раба твоего сего, избраннаго уподіакона, и даждь ему Духа Святаго, коеже достойнѣ касатися служебныхъ твоихъ сосудовъ и творити волю твою всегда, Христомъ твоимъ, съ нимже Тебѣ слава, честь и почитаніе, и Святому Духу во вѣки. Аминь» 2).

Поставленіе чтеца тоже совершается *чрезъ возложеніе руки епископа съ молитвою*: «Боже вѣчный, многій въ милости и щедротахъ, иже составленіе міра чрезъ содѣланная явѣ сотворивый и число избранныхъ твоихъ сохраняяй. Самъ и нынѣ призри на раба твоего, емуже вручается читати святыя писанія твои людемъ твоимъ и даждь ему Духа Святаго, Духа пророческаго. Иже Ездру раба твоего на чтеніе законовъ твоихъ народу твоему умудривый: и нынѣ призываемый нами, умудри раба твоего, и даждь ему врученное ему дѣло совершающу неосужденно, достойнымъ явитися вящшія степени,

---

1) Кн. VIII, гл. 17 и 18.
2) Кн. VIII, гл. 21.

Христомъ, съ нимже тебѣ слава и почитаніе, и Святому Духу во вѣки. Аминь» [1]).

Къ клиру причисляются, наконецъ, *діакониссы*, посвященіе которыхъ состоитъ *въ возложеніи рукъ епископа*, въ присутствіи пресвитеровъ, діаконовъ и діаконниссъ, *съ молитвою*: «Боже вѣчный, Отче Господа нашего Іисуса Христа, мужа и жены создателю, исполнивый Духа Маріамъ и Деворру и Анну и Олдану, не отрекій единородному Сыну твоему родитися отъ жены, иже и въ скиніи свидѣтельства и въ храмѣ избравый жены стражи святыхъ вратъ твоихъ. Самъ и нынѣ призри на рабу твою сію, избранную въ служеніе, и даждь ей Духа Святаго, и очисти ю отъ всякія скверны плоти и духа коеже достойнѣ совершати врученное ей дѣло въ славу твою и похвалу Христа твоего, съ нимже тебѣ слава и поклоненіе, и Святому Духу во вѣки. Аминь» [2]).

При внимательномъ изученіи церковнаго іерархическибогослужебнаго устройства и въ частности литургическаго образа поставленія на церковныя должности, какъ представляютъ намъ это «Апостольскія Постановленія», мы замѣчаемъ, что идея общаго христіанскаго священства нашла здѣсь, не смотря на кажущееся ограниченіе ея, возможно-полное и нормальное выраженіе и осуществленіе,—такое именно, при которомъ и члены общества не лишаются своего священническаго достоинства и своихъ правъ, и въ тоже время соблюдается строгій и постоянный порядокъ, обезпечивающій чистоту, неприкосновенность и святость Церкви и ввѣренныхъ ей спасительныхъ таинствъ. Сдѣлавшись достояніемъ человѣческаго общества идея эта должна была принять и дѣйствительно приняла двойственное направленіе: центральное и периферическое.

---

[1]) Кн. VIII, гл. 22.
[2]) Кн. VIII, гл. 19 и 20.

Удаляясь постепенно отъ периферій общества она сосредоточивается въ клирѣ, а здѣсь главнымъ образомъ въ епископѣ, какъ средоточіи и источникѣ; затѣмъ изъ этого источника, какъ отъ центра, снова изливается и распространяется прежде всего на лицъ клира, а при посредствѣ ихъ на остальныхъ членовъ общества, на народъ. Соборомъ епископовъ, преемниковъ Апостоловъ и ввѣренной имъ Христомъ благодати и власти, органовъ Св. Духа, обитающаго и дѣйствующаго въ Церкви, и христіанскимъ обществомъ, одушевляемымъ тѣмъ же Духомъ и составляющимъ священство Христово—епископъ какъ гласомъ Божіимъ и гласомъ народа избирается и освящается въ сосудъ благодати и облекается благодатію и властію подавать освященіе другимъ. Отъ его руки получаютъ освященіе на служеніе благодати и христіанскому обществу всѣ остальныя лица клира. Въ посвятительныхъ молитвахъ епископъ, а вмѣстѣ съ нимъ и все общество христіанское, такъ сказать свидѣтельствуютъ предъ самимъ Богомъ о своемъ избраніи извѣстнаго лица на опредѣленное служеніе Ему и, опираясь на исторію откровеннаго домостроительства человѣческаго спасенія въ ветхомъ и новомъ завѣтѣ, испрашиваютъ благоволенія его къ избранному лицу и ниспосланія ему Духа Святаго, который одинъ можетъ дать ему силы достойно и съ пользою для общества проходить ввѣренное ему служеніе. Характеръ посвятительныхъ молитвъ, близкій къ характеру первой апостольской посвятительной молитвы свидѣтельствуетъ о живомъ еще религіозно-церковномъ чувствѣ христіанскаго общества, о единствѣ духа христіанскаго, одушевлявшаго клиръ и народъ, о сознательномъ и серьезно-достойномъ отношеніи того и другаго къ избранію и поставленію на различныя служенія Церкви, не въ позднѣйшемъ ограниченномъ смыслѣ, а еще въ широкомъ и живомъ смыслѣ всего христіанскаго общества. Участіе общества въ посвященіи лицъ клира,

какъ и въ другихъ случаяхъ, выражалось утвердительною формулою: «аминь», которою оно отвѣчало на молитву епископа. Участіе это, правда, стушовывается предъ тѣмъ рѣзкимъ различіемъ и даже противоположностію Церкви и міра, священства и мірянъ, клира и народа, какое замѣчается уже въ «Апостольскихъ Постановленіяхъ». Но при внимательномъ взглядѣ на жизнь Церкви, какъ формируется она Постановленіями, нельзя не замѣтить, что означенная противоположность имѣетъ характеръ болѣе дисциплинарный, чѣмъ кастичный. Ибо народъ, мірянс, общество, составляютъ ту живую среду, изъ которой ими же самими избираются епископы и остальные члены клира. Религіозно-христіанское общество или Церковь, живущее непосредственно жизнію вѣры, само порождаетъ изъ себя болѣе живыхъ и сильныхъ выразителей или представителей религіозно-церковнаго сознанія и жизни и этотъ лучшій и благородный плодъ христіанскаго духа избираетъ и посвящаетъ на служеніе Богу и своимъ дорогимъ, священнымъ интересамъ, такъ что въ лицѣ ихъ оно само служитъ себѣ и Богу. Отсюда-то высокій взглядъ на лицъ клира и строгія требованія въ отношеніи къ нимъ съ одной стороны, съ другой строгій судъ надъ тѣми, которые обманули довѣріе общества, и осторожность, съ какою избирались лица клира. Самый низшій членъ клира, чтецъ, не есть пассивное лицо, механически исполняющее чтеніе писаній; это Ездра, избранный для живаго служенія Слову Божію. Степени клира—не механическая классификація церковныхъ должностей, а правильно организованный институтъ, постепенно подготовляющій къ достойному «строенію таинъ Божіихъ», ввѣряемому пресвитерамъ и епископамъ. Посредствомъ этихъ степеней міряне же достигаютъ высшихъ званій церковныхъ, если оказываются достойными: только большіе пороки полагаютъ преграду между клиромъ и народомъ, священниками и мірянами. При такомъ настроеніи христіанскаго об-

щества, которое составляло характеристическую особенность первыхъ трехъ вѣковъ и отраженіемъ котораго являются «Апостольскія Постановленія», хотя не безъ примѣси новаго духа, неудивительно, если во главѣ Церкви являлись лица, жившіе непосредственно народною жизнію—вѣры, одушевляемые теплою любовію къ народу и силою этой любви привлекавшіе къ вѣрѣ Христовой даже язычниковъ,—лица, которыхъ и народъ любилъ до обожанія, видя въ нихъ образъ Христа и Самого Бога, и во время гоненій шелъ съ ними на смерть, проливалъ кровь за нихъ, какъ свою плоть и кровь. Были, конечно, и такіе, которыхъ характеризуетъ Тертулліанъ словами: in pace leones, in proelio cervos [1]); но они составляли исключеніе.

Относительно *брака* въ «Апостольскихъ Постановленіяхъ» находимъ лишь нравственныя наставленія о взаимныхъ отношеніяхъ супруговъ и нравственно-каноническое постановленіе, ограничивающее бракъ преемственно-третичнымъ числомъ. «Однобрачіе,—говорится въ третьей книгѣ,—бывающее по закону, праведно какъ согласное съ волею Божіею, а второбрачіе послѣ обѣщанія беззаконно, не по соединенію, но по нарушенію обѣщанія, а троебрачіе есть знакъ невоздержанія; бракъ же бывающій сверхъ третьяго есть открытый блудъ и несомнѣнное распутство» [2]). Литургическое совершеніе брака предполагается «Постановленіями» какъ дѣло общеизвѣстное.

О таинствѣ елеосвященія положительно никакихъ свѣдѣній не сообщаютъ «Постановленія», вѣроятно потому, что

---

[1]) Въ сочиненіи corona militis с. 1, писанномъ уже по переходѣ его въ монтанизмъ.

[2]) Кн. III, гл. 2.

по причинѣ постоянныхъ гоненій оно мало употреблялось въ церковной практикѣ.

За-то въ «Постановленіяхъ Апостольскихъ» мы имѣемъ положительное предписаніе относительно *христіанскаго погребенія умершихъ*. Предписаніе это есть лишь узаконеніе обычая уже существовавшаго, къ которому, какъ видно, сталъ приражаться тотъ суевѣрный взглядъ на смерть и то отношеніе къ мертвому тѣлу, какое замѣчали мы въ культѣ іудейскомъ и языческомъ. «Ни погребеніе человѣка,—говорится въ Постановленіяхъ», ни кость мертваго, ни гробъ не могутъ осквернить душу человѣка.... Мы, вопреки эллинамъ, умершимъ не гнушаемся, надѣясь, что онъ опять оживетъ. Итакъ, не соблюдайте вы того, предписаннаго въ законѣ и естественнаго... не соблюдайте постоянныхъ омовеній или очищеній отъ прикосновенія къ мертвому (ссылка на Лев. 12 и Числ. 19). Но безъ наблюденія собирайтесь въ усыпальницахъ..., а когда выносите почившихъ, то провожайте ихъ съ псалмопѣніемъ, если они вѣрующіе о Господѣ... Ибо повѣрившіе Богу, хотябы и почили, не мертвы... Поэтому и останки тѣхъ, которые живы у Бога, не лишены чести. Поэтому, и вы, епископы и прочіе, прикасайтесь къ почившимъ безъ наблюденія, и не думайте, что оскверняетесь этимъ и останками ихъ не гнушайтесь» [1]).

Съ практиковавшимся издавна обычаемъ—совершать общественное богослуженіе въ память и честь мучениковъ и всѣхъ святыхъ ставится въ связь обычай совершать *поминовеніе по почившимъ* о Господѣ, въ общественномъ собраніи, при гробахъ ихъ,—обычай который ослаблялся уже, кажется, вышеуказаннымъ дохристіанскимъ понятіемъ о смерти, таившимся еще въ средѣ христіанъ—іудеевъ и язычниковъ. «Но

---

[1]) Кн. VI, гл. 27 и 30.

безъ наблюденія (Числъ 19) собирайтесь въ усыпальницахъ, совершая чтеніе священныхъ книгъ и поя псалмы по почившимъ мученикамъ и всѣмъ отъ вѣка святымъ, и по братіямъ своимъ, почившимъ о Господѣ. И вмѣстообразную пріятную евхаристію царскаго тѣла Христова приносите въ церквахъ своихъ и въ усыпальницахъ»[1]). Въ VI книгѣ «Постановленій», очевидно, подтверждается установившійся обычай—псалмопѣніемъ и совершеніемъ евхаристіи чтить память усопшихъ, при чемъ поминались имена послѣднихъ,—на что встрѣчали мы указанія у Тертулліана и Кипріана.

Въ VIII книгѣ «Постановленій» уже подробно предписываются *опредѣленные дни для поминовенія* усопшихъ, съ объясненіемъ основанія для каждаго изъ нихъ: это *третій* день, *девятый, сороковой* и *годовой* день смерти. «Совершайте же *третины* почившихъ въ псалмахъ, чтеніяхъ и молитвахъ, ради воскресшаго въ третій день, и *девятины*, въ воспоминаніе сущихъ здѣсь почившихъ, *сорочины*—по древнему образцу,—ибо такъ народъ израильскій оплакивалъ Моисея[2])—и *годины*, о памяти почившаго». На выборъ этихъ дней имѣли, безспорно, вліяніе общенародные обычаи, и въ особенности іудейскіе, но въ основу ихъ полагаются идеи христіанскія. При поминовеніи, равно какъ и при погребеніи усопшихъ, полагается, послѣ общей молитвы или эктеніи, произносимой въ началѣ литургіи и другихъ видовъ богослуженія, *особенныя молитвы*. «О почившихъ во Христѣ братіяхъ нашихъ помолимся, говоритъ ді-

---

[1]) Кн. VI, гл. 30.

[2]) Второз. 34, 8. Въ нашей славянской библіи читается *тридесять дней*, но въ нѣкоторыхъ греческихъ кодексахъ, по замѣчанію переводчика «Постановленій» здѣсь читается Τεσσαρακοντα ημερας.

аконъ, яко да человѣколюбецъ Богъ, пріемый душу его (усопшаго), проститъ ему всякое согрѣшеніе, вольное и невольное, и милостивъ и милостивенъ бывъ, преведетъ его въ страну благочестивыхъ, покоющихся въ нѣдрѣ Авраама, Исаака и Іакова со всѣми иже отъ вѣка благоудившими Ему и сотворшими волю Его, отонуже отбеже болѣзнь и печаль и воздыханіе. Востанемъ. Сами себѣ и другъ друга вѣчному Богу Словомъ, еже въ началѣ, предадимъ». Епископъ также произноситъ *молитву*. «Иже естествомъ безсмертный и нескончаемый, отъ него же всяко безсмертное и смертное бысть, иже словесное животное человѣка гражданина міра смертна въ устроеніи сотворивый и безсмертіе обѣтовавый, иже Еноху и Иліи испытаніе смерти пріяти непопустивый, Боже Авраамовъ, Боже Исааковъ и Боже Іаковль, не бо мертвыхъ, но живыхъ Богъ еси, зане всѣхъ души у Тебе живутъ и праведныхъ дуси въ руцѣ твоей суть. Самъ и нынѣ призри на раба Твоего сего, его же избралъ еси и пріялъ еси въ инъ удѣлъ и прости ему, аще что вольно или невольно согрѣши, и Ангелы милостивны представи ему, и вчини его въ нѣдрѣ патріаховъ и пророковъ и Апостоловъ и всѣхъ иже отъ вѣка Тебѣ благоугодившихъ идѣже нѣсть печаль и воздыханіе, но мѣсто благочестивыхъ, покойно и земля правыхъ тебѣ освященна, и иже на ней видящихъ славу Христа Твоего, имже Тебѣ слава, честь и почитаніе, благодареніе и поклоненіе во Святѣмъ Дусѣ во вѣки. Аминь» [1]). Къ поминовенію усопшихъ относится, между прочимъ, раздаяніе милостыни нищимъ и предложеніе трапезы братьямъ вообще, на которой дозволяется присутствовать и священнослужителямъ,—обычай, также общій всѣмъ языческимъ народамъ, какъ видѣли мы. Интересенъ совѣтъ, предлагаемый «Постановленіями» прежде всего церковно-служителямъ или

[1]) Кн. VIII, гл. 41.

клирикамъ, а потомъ и всѣмъ христіанамъ, относительно поведенія на поминальныхъ трапезахъ». Когда же позовутъ васъ на памяти [1]), то вкушайте съ благочиніемъ и страхомъ Божіимъ, какъ могущіе 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 же это не для того, чтобы не пили: ибо не пить значитъ оскорблять созданное Богомъ для веселія, но для того, чтобы не упивались; ибо писаніе не сказало: «не пить вина», но что говоритъ?—«не пей вина въ пьянство». Говоримъ также это не о тѣхъ только, кои въ клирѣ, но и о всякомъ мірянинѣ-христіанинѣ» [2]).

Чѣмъ больше христіанство и его богослуженіе входило въ общественную и частную жизнь, чѣмъ ближе становилось къ ея потребностямъ и нуждамъ,—тѣмъ больше спеціализировалась освящающая сила его и значеніе и тѣмъ шире разрастался кругъ богослужебныхъ дѣйствій. Въ «Апостольскихъ Постановленіяхъ» мы встрѣчаемъ уже *обрядъ освященія воды* и *елея*. Благодаря употребленію при крещеніи и благодаря цѣлебному значенію, какое придавалось священной водѣ и елею въ до-христіанскихъ религіяхъ,—такое же значеніе получаютъ эти элементы и въ христіанствѣ и нарочито приносятся въ храмъ и освящаются для частнаго, домашняго употребленія. Ихъ благословляетъ епископъ, въ присутствіи пресвитера и діакона; въ отсутствіе же епископа, пресвитеръ съ діакономъ. При благословеніи онъ произноситъ слѣдующую молитву. «Господи Саваоѳъ, Боже силъ, творче водъ и подателю елея,

---

[1]) Μνεῖαι, memoriæ—означаетъ и гробницы и поминовенія усопшихъ.

[2]) Кн. VIII, гл. 42—44.

щедрый и человѣколюбивый, иже давый воду къ питію и очищенію и елей, еже веселити лице въ радованіе веселія. Самъ и нынѣ Христомъ освяти воду сію и елей о имени принесшаго или принесшей, и даждь силу здравія содѣтельну, болезней отгнательну, бѣсовъ прогонительну, всякаго навѣта гонительну, Христомъ, упованіемъ нашимъ, съ нимже Тебѣ слава, честь и почитаніе, и Святому Духу во вѣки. Аминь».

Наконецъ, въ «Постановленіяхъ» полагается *молитва надъ начатками*, приносившимися въ храмъ. «Благодаримъ Тебѣ Господи Вседержителю, создателю всяческихъ и промыслителю, единороднымъ Отрокомъ Твоимъ Іисусъ Христомъ, Господемъ нашимъ, надъ принесенными Тебѣ начатки, не елико должни есмы, но елико можемъ. Кто бо отъ человѣкъ достойнѣ возблагодарити ти можетъ о ихже далъ еси имъ ко причастію? Боже Авраамовъ и Исааковъ и Іаковль и всѣхъ святыхъ, иже вся созрѣвый Словомъ твоимъ и повелѣвый землѣ всяческіе израстити плоды въ веселіе и пищу нашу, иже давый ума неимущимъ и блеющимъ влагу, злакоядущимъ злакъ, и овымъ убо мяса, овымъ же сѣмена, намъ же хлѣбъ къ пищѣ полѣзный и свойственный, и иная различная, ова убо къ пользѣ, ова же ко здравію, ова же къ наслажденію. О всѣхъ убо сихъ препрославленъ еси, о еже ко всѣмъ благотвореніи, Христомъ, Имже Тебѣ слава, честь и почитаніе во Святѣмъ Дусѣ во вѣки. Аминь». Обычай—посвящать «начатки» Богу и приносить въ храмъ,—общій всѣмъ языческимъ народамъ, въ особенности видное мѣсто занималъ въ іудейскомъ культѣ, откуда естественно перешолъ и въ христіанское богослуженіе.

Въ такомъ или подобномъ видѣ сложилась церковно-богослужебная жизнь къ концу III вѣка. Если даже не настаивать

на томъ, что «Апостольскія Постановленія» въ извѣстной намъ редакціи появились въ третьемъ вѣкѣ,—во всякомъ случаѣ въ нихъ мы узнаемъ ту самую церковно-богослужебную практику, которая въ большей или меньшей мѣрѣ отражается въ писаніяхъ отцевъ и учителей третьяго вѣка. Эта же практика перешла въ четвертый вѣкъ и, не смотря на нѣкоторое преобразованіе, въ главномъ и существенномъ сохранилась донынѣ, какъ наслѣдство глубокой и священной христіанской древности.