Прот. И. Н. Тихомиров
№ 6059.

О СВОБОДѢ СОВѢСТИ.

ОПЫТЪ ИЗСЛѢДОВАНІЯ ВОПРОСА

ВЪ ОБЛАСТИ ИСТОРІИ ЦЕРКВИ И ГОСУДАРСТВА

съ I по IX в.

В. Кипарисова.

18687.

ВЫПУСКЪ ПЕРВЫЙ.

БИБЛІОТЕКА
ЦЕНТРАЛЬНАГО
АНТИРЕЛИГІОЗНАГО
МУЗЕЯ

МОСКВА.
Типографія М. Н. Лаврова и К°, Леонтьев. пер., собств. домъ.
1883.

BR
[illegible]

Печатано по опредѣленію Совѣта Московской Духовной Академіи
Академіи Ректоръ Протоіерей *С. Смирновъ*.

ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ
БИБЛИОТЕКА
Общественных Наук
Академии Наук СССР
175
54

ЕГО ПРЕОСВЯЩЕНСТВУ,

ПРЕОСВЯЩЕННѢЙШЕМУ АЛЕКСІЮ

ЕПИСКОПУ ДМИТРОВСКОМУ,

своему достоуважаемому наставнику

посвящаетъ

авторъ.

СОДЕРЖАНІЕ ПЕРВАГО ВЫПУСКА.

Введеніе. Предварительныя замѣчанія о вопросѣ (1—3). I. Ученіе о совѣсти и ея свойствахъ (4—7). Совѣсть есть начало чисто формальное (7—12). Такъ назыв. повелительность совѣсти (12—14). Естественная свобода совѣсти (14—19). Потребность обнаруженія убѣжденій совѣсти (19—21). Совѣсть—чужда всякихъ корыстныхъ побужденій (21—26). II. Что такое свобода совѣсти (26). Въ самомъ общемъ смыслѣ она есть—свобода жить и поступать сообразно съ правилами извѣстной религіи (27—29). Въ приложеніи къ христіанству должно установить различіе между *свободой религіи* и *свободой въ религіи* (29—30). Сущность и значеніе этого различія (30). Возникновеніе новыхъ вопросовъ въ исторіи христіанской церкви (31—48) и вопросовъ не связанныхъ непосредственно съ ученіемъ вѣры (48—54). Выводы, слѣдующіе отсюда для правильной постановки вопроса о свободѣ совѣсти: вопросъ о свободѣ совѣсти прежде всего является вопросомъ о свободѣ вѣроисповѣданія (54); потомъ—о мѣрѣ свободы богословскаго мнѣнія (55). Смѣшеніе этихъ двухъ сторонъ вопроса и происходящія отсюда затрудненія. Примѣры, взятые изъ литературы (55—61). III. Задача изслѣдованія. Роль исторіи въ вопросѣ о свободѣ совѣсти (61—67), и отсюда необходимость исторической постановки изслѣдованія (67—68).

I. Вступленіе въ церковь. Новозавѣтный принципъ условій вступленія въ церковь—свобода (69—70). Развитіе этого принципа въ исторіи церкви христіанской. I. Проповѣдь апостоловъ по изображенію Св. Іоанна Златоустаго (71—72). Періодъ мужей апостольскихъ (73—74). Ученіе о свободѣ, какъ условіи вступленія въ церковь, у св. Иринея, Оригена, Кипріана (74—77). Процессъ принятія въ церковь по Апостольскимъ Постановленіямъ; свидѣтельство Іустина мученика (77—79). Вопросъ о косвенномъ понужденіи къ вступленію въ церковь. Отношеніе къ предметамъ чужаго культа (80).

VI

Допускала-ли церковь первыхъ вв. привиллегіи во внѣшней жизни какъ средство привлеченія къ христіанству (81—87). Обязанность внѣшняго исповѣданія вѣры и значеніе этой обязанности для вопроса о свойствахъ христіанскаго прозелитизма первыхъ вв. (88—97). II. Способы распространенія христіанства и условія принятія въ церковь послѣ объявленія свободы для христіанства. Миланскій эдиктъ и его значеніе (98—100). Теорія дѣла пропаганды христіанства. Мнѣнія Лактанція, Аѳанасія Александрійскаго и др. (101—108). Практика принятія въ церковь. Правила соборовъ IV вѣка (108—116). Описаніе условій принятія въ церковь у св. Кирилла Іерусалимскаго, св. Василія Великаго, бл. Августина (116—127). III. Начало измѣненій теоріи и практики христіанскаго прозелитизма—на западѣ (128). Послабленія внесенныя въ огласительный институтъ (129—130). Значеніе этихъ послабленій для вопроса о прозелитизмѣ—меньшая разборчивость въ прозелитахъ (130—134). Положительное измѣненіе обычаевъ христіанскаго прозелитизма на западѣ: допускается прямое и косвенное принужденіе (134 — 137). Отношеніе къ этому факту западныхъ соборовъ (138 — 141), и папы Григорія Двоеслова (142—148). IV. Отношеніе римскаго государства къ дѣлу распространенія христіанства. Эпоха Константина. Его теорія отношеній къ религіи. Законодательство касательно христіанъ (150—155). Отношеніе къ язычеству и іудейству (155—160). Выводъ: Константинъ не желалъ прямаго принужденія къ христіанству (161). Вопросъ о косвенномъ принужденіи при Константинѣ — уничтоженіемъ культа язычества (162 — 170):—путемъ привиллегій для прозелитовъ христіанства (170 — 175). Злоупотребленіе расположенностью Константина къ прозелитамъ (175 — 177). Мнѣнія Евсевія Кесарійскаго; значеніе ихъ (177 — 180). V. Первые преемники Константина. Епископъ Ю. Фирмикъ Матернъ и его программа религіозной политики государства (181—182). Констанцій. Разногласіе ученыхъ о его отношеніи къ язычеству (182 — 184). Изслѣдованіе свидѣтельствъ древнихъ историковъ о политикѣ Констанція (184—187). Его законы относительно язычества (187 — 192). Свидѣтельства языческихъ писателей (192 — 196). Результаты изслѣдованія: подъ давленіемъ политики Констанція язычники обращаются (196—197). Качество такихъ прозелитовъ. Разрушеніе предметовъ языческаго культа ревнителями христіанами (197—198). Отношеніе Констанція къ іудейству (199 — 200). Сужденіе о политикѣ Констанція (200). Юліанъ. Его теорія свободы религіи (200 — 202). Практика отношеній къ христіанству: отвлеченіе отъ христіанства путемъ привиллегій для отступниковъ (202—206). Объявляетъ одинаково терпимыми всѣ христіанскія исповѣданія (207—208). Смыслъ

этого акта и его послѣдствія для церкви Христовой (209 — 211). Отношеніе христіанъ къ Юліану. Непослѣдовательность Юліана въ религіозной политикѣ: онъ забываетъ теорію свободы религіи и притѣсняетъ христіанъ (211 — 215). Послѣдствія политики Константція и Юліана—притворство въ религіи (215—217). Іовіанъ; его эдиктъ о всеобщей религіозной свободѣ (217—223). VI. Валентиніанъ I. Разборъ свидѣтельствъ о немъ церковныхъ историковъ (223—255). Его отношеніе къ язычеству и язычникамъ (225—229), къ аріанамъ (230—231). Валентъ. Различіе у него между теоріей и практикой въ религіозной политикѣ. Его терпимость къ не-христіанамъ и нетерпимость къ православнымъ (231—234). Недовольство язычниковъ Валентомъ и причины этого недовольства (234—236). Соправитель Валента Граціанъ предоставляетъ каждому вѣровать „какъ кто хочетъ“, отказъ отъ титула Понтифексъ-Максимуса (236—238). Вопросъ о вліяніи политики правителей этой эпохи на распространеніе христіанства (239 — 244). Ѳеодосій I. По мнѣнію древнихъ историковъ онъ „пріумножилъ церковь до наибольшаго“ (244—246). Его собственное воззрѣніе на пріумножательную дѣятельность и разсказы историковъ о способахъ пріумноженія (246—250). Законодательныя мѣры противъ язычества, постепенный прогрессъ въ строгости этихъ мѣръ (250 — 255). Первая попытка закрытія языческихъ храмовъ (255—257). Ревнители христіане идутъ далѣе—разрушаютъ храмы (257—261) Отношеніе Ѳеодосія къ разрушеніямъ (261—263). Отношеніе язычниковъ къ религіозной политикѣ Ѳеодосія. Апологіи Ливанія и Симмаха (263 — 271). Дальнѣйшія мѣропріятія Ѳеодосія противъ язычества. Законъ 392 года (271 — 276). Мѣры Ѳеодосія къ сохраненію церкви. Законы объ отступникахъ (277 — 280). Вопросъ о причинахъ отступничества (281 — 285). Отношенія Ѳеодосія къ іудейству (285 — 288). Вліяли-ли и какъ вліяли законы Ѳеодосія на пріумноженіе числа членовъ церкви; мнѣнія Августина и Златоуста (288 — 292). VII. Обзоръ религіозной политики первой половины V столѣтія. Религіозное равноправіе язычниковъ не поддерживается даже и въ теоріи (293—294). Законы о разрушеніи храмовъ и предметовъ языческаго культа (295—296). Нѣкоторое колебаніе въ отношеніяхъ къ этому культу (296—299). Преслѣдованіе ложныхъ культовъ теперь объявляется средствомъ распространенія христіанства (300 — 302). Практика привиллегій, какъ средства привлеченія къ христіанству (302—306). Допущеніе положительнаго принужденія къ христіанству и злоупотребленіе запретительными законами противъ язычества и іудейства (306 — 311). Распространеніе истинной вѣры возлагается на владѣльцевъ въ отношеніи къ ихъ крѣпостнымъ. Различное от-

ношеніе къ этой мысли на Западѣ и Востокѣ (312 — 315). Другія мѣропріятія: требованіе срочнаго обращенія, установленіе обязанности каждаго быть „стражемъ святости“, бо́льшая строгость къ отступникамъ и т. д. (316—318) Мѣра религіозной свободы язычниковъ первой половины V столѣтія (319—322). Религіозная политика второй половины того-же столѣтія. Эпизодъ съ квесторомъ Исокаемъ (322—325). Нравственное состояніе христіанскаго общества этого времени по Сальвіану марсельскому (326—327). Значеніе этого состоянія для дѣла распространенія христіанства. Упрекъ язычниковъ христіанству (327—329). VIII. Общая характеристика воззрѣній на отношеніе государства къ дѣлу религіи въ VI в. (330—331) Практическое приложеніе этихъ воззрѣній (332—335). Юстиніанъ I. Его эдикты относительно язычниковъ и самаританъ (336—341). Анализъ этихъ эдиктовъ (341 — 345). Способъ приведенія въ исполненіе этихъ эдиктовъ и результаты ихъ (346—348). Розыскъ язычниковъ, произведенный Іоанномъ (348—350). Закрытіе аѳинской школы (350—354). Политика преемниковъ Юстиніана: она не заключаетъ въ себѣ ничего новаго сравнительно съ предъидущей эпохой (355—357). Забота государства объ обращеніи къ христіанству сосредоточивается на іудеяхъ (357—361). Способы обращенія іудеевъ въ VII—IX вв. IX. Какъ относилась церковь къ способамъ распространенія христіанства, практиковавшимся со стороны государства. Отношеніе къ распространенію при помощи привиллегій прозелитамъ: сужденія Св. Аѳанасія Александрійскаго (363—368). Косвенное осужденіе способа привиллегій—у св. Василія Великаго, Іоанна Златоуста, въ правилахъ одного изъ карѳагенскихъ соборовъ (368 — 371); прямое осужденіе — въ правилѣ VII Вселен. собора (371—373). Отношеніе къ политикѣ разрушенія предметовъ чужаго культа (373—386). Общій выводъ: церковь не усвоила иного способа распространенія христіанства, кромѣ проповѣди, и иныхъ условій принятія въ церковь, кромѣ свободы убѣжденія.

О свободѣ совѣсти.

Опытъ историко-критическаго изслѣдованія.

(ВВЕДЕНІЕ).

Болѣе шестнадцати вѣковъ тому назадъ Тертулліанъ, обращаясь къ языческому правительству своего времени, писалъ: „у всякой провинціи, у всякаго города есть свое божество; только мы одни, христіане, лишаемся права слѣдовать своей религіи". И поэтому поводу онъ давалъ такой совѣтъ тому, кто лишалъ христіанъ права слѣдовать своей религіи: „остерегайтесь отнимать у кого бы то ни было свободу религіи (libertatem religionis) чтобы это не послужило къ умноженію безбожія" [1]). Эта libertas religionis, это право слѣдовать своей религіи есть одинъ изъ самыхъ важныхъ пунктовъ въ томъ, какъ увидимъ, весьма сложномъ вопросѣ, который теперь называютъ вопросомъ о свободѣ совѣсти. Такъ рано уже слѣдовательно въ церковно общественной жизни христіанства возникъ вопросъ о свободѣ совѣсти. Съ тѣхъ поръ до послѣдняго времени этотъ вопросъ не перестаетъ интересовать христіанскія общества. Богословы, законодатели, публицисты — всѣ находятъ точку соприкосновенія съ этимъ вопросомъ. Въ литературѣ входитъ въ употребленіе терминъ: „право

[1]) Patrol. cursus complet. lat. t. I. col. 418. 421.

совѣсти"; идутъ разсужденія о происхожденіи и сущности этого права, о его предѣлахъ, условіяхъ ограниченія или расширенія и т. п. Правда, бывали моменты въ исторіи христіанскаго общества, когда повидимому всѣ забывали и о совѣсти и о ея „правахъ", когда издавались законы церковные и гражданскіе, разрѣшались церковные споры, отъ единой церкви отдѣлялись цѣлыя общества, иногда падали подъ тяжестію гражданскихъ преслѣдованій, а иногда и завоевывали себѣ право на существованіе: все это происходило такъ, какъ будто вопросъ о libertas religionis или не существовалъ, или же былъ отвергнутъ, какъ вопросъ выдуманный, созданный отношеніями одного времени и невозможный или излишній—въ другое время. Но—это только повидимому: постоянно измѣнялась только форма вопроса, измѣнялось — должно прибавить, иногда до противоположности—рѣшеніе вопроса; но христіанскому обществу постоянно приходилось и теперь приходится имѣть дѣло съ этимъ вопросомъ. Доказываетъ-ли, напримѣръ, христіанскій апологетъ III вѣка, что принужденіе въ дѣлѣ религіи и беззаконно, и безполезно; побуждаетъ ли византійскій законъ къ „немедленному покаянію" уклонившихся отъ истинной церкви; обращается ли пастырь церкви къ правительству съ просьбой, чтобы оно даровало „безнаказанное слово и свободное право всякому желающему защищать свою вѣру" [1]); вынуждаетъ ли папская инквизиція у мыслителя отреченіе отъ тѣхъ выводовъ науки, которые для него очевидны какъ свѣтъ солнца, а въ глазахъ папскихъ богослововъ противны „прямому" свидѣтельству св. Писанія; ищетъ ли возвращенія потерянныхъ гражданскихъ правъ слу-

---

[1]) Дѣян. Всел. Собор. рус. пер. Казань, т. VI. стр 113.

житель Церкви, потерявшій эти права, быть можетъ потому только, что онъ—послушался голоса своей совѣсти; идетъ ли дѣло о томъ, можно ли допустить въ видахъ нужды мѣста и времени, безвредное разногласіе въ обрядѣ для того, чтобы пощадить совѣсти немощныхъ по силѣ разумѣнія, но глубоко вѣрующихъ людей: все это—одинъ и тотъ же вопросъ о свободѣ совѣсти. Придетъ ли когда нибудь время, когда вопросъ о свободѣ совѣсти перестанетъ быть вопросомъ и при томъ весьма различно рѣшаемымъ—это, конечно, выше человѣческаго предвѣдѣнія. Но относительно того, что по этому вопросу видѣла исторія христіанскихъ обществъ, нельзя не согласиться съ однимъ безпристрастнымъ апологетомъ свободы совѣсти [1]), что наше имя христіанина должно заставить насъ краснѣть при взглядѣ на нѣкоторыя страницы этой исторіи,—тѣ страницы, изъ которыхъ всякій можетъ усмотрѣть, что въ обществахъ христіанскихъ практиковались даже и мученія за религію, что людьми, именовавшими себя христіанами, была придумана цѣлая система устрашеній, имѣющая цѣлію порабощеніе совѣсти и по своей жестокости не уступавшая гонительскимъ предпріятіямъ самыхъ язычниковъ.

Доказывать важность вопроса по этому было бы излишне, когда вопросъ, какъ усматриваетъ читатель, въ той или другой формѣ, подъ тѣмъ или другимъ именемъ, но можетъ выступать постоянно. Не пре-

---

[1]) A. *Vinet* — Essai sur la manifestation des convictions religieuses, Paris, 1842, p. 41. Винé († 1847) въ русской литературѣ извѣстенъ отчасти только изъ сочиненій Хомякова (Москва, т. II. 30. 112. 330. 333), который называетъ его великимъ проповѣдникомъ евангельскаго слова. Въ протестантской богословской и вообще въ западно-европейской литературѣ это довольно извѣстный писатель. О немъ — *Herzog*, Real— Encyclop. Bd. XVIII, ss. 766, и далѣе.

тендуя на конечное разрѣшеніе этого вопроса, авторъ поставляетъ себѣ цѣлію — изслѣдовать только нѣкоторыя стороны его; — какія же именно, почему только эти стороны, и съ какой точки зрѣнія будетъ поведено изслѣдованіе, это будетъ указано ниже.

I.

Для того, чтобы судить о какихъ либо отношеніяхъ какого либо факта въ человѣческой жизни, тѣмъ болѣе такого факта, который считаютъ возможнымъ подчинять государственно и церковно—правовымъ нормамъ, для этого, очевидно, прежде всего нужно установить самый фактъ въ его существѣ или же, по крайней мѣрѣ, въ его основныхъ свойствахъ. Поэтому прежде всего посмотримъ, что же такое въ самомъ дѣлѣ *совѣсть* сама въ себѣ, въ ея существѣ, если опредѣлить это возможно, или же, по крайней мѣрѣ, въ обнаруженіяхъ ея основныхъ свойствъ, если существо факта совѣсти невозможно для опредѣленія.

Если мы обратимся за рѣшеніемъ поставленнаго вопроса къ древнимъ церковнымъ писателямъ, то найдемъ, что совѣсть у нихъ всегда является какъ понятіе готовое, общепризнанное въ ея существованіи, равно какъ и въ ея свойствахъ, и потому не требовавшее опредѣленій. Встрѣчаются только упоминанія о ея значеніи въ духовной жизни человѣчества. Такъ по мнѣнію Тертулліана и Лактанція совѣсть есть testimonium divinum, lux animarum и т. п. По мнѣнію Григорія Богослова совѣсть есть „наше домашнее и не отложное судилище“ [1]). Златоустъ

[1]) Твор. рус. пер. III. 52.

разсматриваетъ совѣсть подъ именемъ „закона“ естественнаго „безъ котораго ни Адамъ, ни другой человѣкъ никогда не жилъ, такъ что всѣ люди, и варвары и язычники имѣютъ сей законъ“ [1]). Въ новое время ученіе о совѣсти обыкновенно относится къ этикѣ, и если мы обратимся сюда, то найдемъ, что существуютъ попытки дать опредѣленіе совѣсти по ея существу. Вотъ нѣкоторыя изъ такихъ опредѣленій, связанныхъ съ именами людей извѣстныхъ въ наукѣ:

По мнѣнію *Крузіуса* (+ 1775) совѣсть есть врожденное въ насъ влеченіе, подъ вліяніемъ котораго мы признаемъ себя обязанными къ тому, чтобы всѣ наши намѣренія и дѣйствія сообразовать съ волей Божіей—такъ, какъ мы понимаемъ эту волю. *Кантъ*, признавая совѣсть силой (Vermogen) врожденной (ist nichts erwerhliches), функціей этой силы хотя также признаетъ исключительно нравственную дѣятельность человѣка, но поставляетъ совѣсть внѣ связи съ идеей Божества. Ближайшимъ образомъ онъ опредѣляетъ совѣсть какъ—практическій разумъ, всегда напоминающій человѣку его обязанность къ наблюденію законообразности, вслѣдствіе чего человѣкъ или считаетъ себя правымъ въ своихъ дѣйствіяхъ, или же виновнымъ (die dem Menschen im jedem Falle eines Gesetzes seine Pflicht zum Lossprechen oder Verurtheilen vorhaltende praktische Vernuft). Тоже самое почти выражаетъ и опредѣленіе совѣсти, даваемое *Фихте*; именно, совѣсть по Фихте есть непосредственное, не основанное на какомъ либо внѣшнемъ авторитетѣ, сознаніе опредѣленной нашей обязанности (das unmittelbare Bewustseyn unserer bestimmten Pflicht): то есть какъ по Канту, такъ и по Фихте,

---

[1]) Бесѣд. на посл. къ Римл. рус. пер. стр. 275—6.

въ наиболѣе общихъ своихъ обнаруженіяхъ совѣсть является какъ начало представляющее собою идею различія между добромъ и зломъ, справедливымъ и несправедливымъ, тѣмъ, что̀ есть и что̀ *должно* быть [1]). Въ этихъ опредѣленіяхъ, очевидно, совѣсть является какъ начало регулирующее человѣка въ его спеціально *нравственной* дѣятельности, при чемъ, по Канту и Фихте, стимулъ къ нравственной дѣятельности совѣсть даетъ сама по себѣ, а по Крузіусу—чрезъ указаніе на волю Божію, какъ высшую норму добра. Что касается совѣсти въ ея отношеніи къ религіозно теоретической сторонѣ духовной жизни человѣка, то приведенными опредѣленіями совѣсти въ этомъ отношеніи, очевидно, отводится незначительное мѣсто: всякое положительное содержаніе религіи, судя по этимъ опредѣленіямъ, не имѣетъ отношенія къ совѣсти и воспринимается какъ чистое знаніе. Но въ отношеніи къ этой сторонѣ вопроса имѣетъ значеніе опредѣленіе совѣсти предлагаемое *Винѣ*: по Винѣ, совѣсть есть „сѣдалище религіи (le siege des verités de foi)“, или, такъ сказать, точка опоры религіи: „въ истины религіи, говоритъ Винѣ, нельзя вѣрить иначе, какъ по непосредственному свидѣтельству совѣсти, и всякое другое вѣрованіе въ истины этого порядка будетъ вѣрованіемъ пустымъ, мертвымъ. Знаніе, авторитетъ, логика въ такихъ предметахъ не могутъ замѣнить совѣсти“ [2]), другими словами, вѣра въ истинность положительнаго содержанія религіи и религіозное убѣжденіе создаются единственно непосредственнымъ, независимымъ отъ логической доказательности воспріятіемъ совѣсти, какъ органа религіозныхъ идей.

Трудно конечно было бы утверждать, чтобы приведенныя опредѣленія совѣсти выражали ея существо

---

[1]) Herzog. R. E. Bd. 5. s. 130.
[2]) Указ. сочин р. 52.

на столько, что устраняли бы всякую возможность спора о существѣ совѣсти. „Влеченіе, сила, сѣдалище религіи“—все это, очевидно, такія понятія, съ которыми одинъ можетъ соединять представленія не совершенно схожія съ представленіями другаго, и мнѣніе извѣстнаго Роте о томъ, что искать въ научной этикѣ яснаго и совершенно точнаго опредѣленія совѣсти по ея существу будетъ напрасно потраченнымъ трудомъ [1]), такими опредѣленіями вовсе не устраняется. Но эта трудность опредѣленія существа совѣсти нисколько однако не уничтожаетъ еще основанія для того, чтобы признать совѣсть объективно существующею, и несовершенство психологической или этической терминологіи нисколько не убавляетъ значимости органа, свойства, или иначе какъ угодно назвать, въ религіознонравственной жизни человѣка. И если многіе не согласятся съ тѣмъ или другимъ опредѣленіемъ совѣсти, когда это опредѣленіе претендуетъ выразить *существо* совѣсти, то никто однако же не оспариваетъ самаго факта существованія совѣсти; ибо что̀ бы такое ни была совѣсть сама въ себѣ, но она неоспоримо проявляется въ человѣкѣ на всѣхъ ступеняхъ его развитія. По этому, оставляя изслѣдованіе уже существующихъ опредѣленій совѣсти *по ея существу* и не претендуя дать иное какое либо опредѣленіе, обратимся къ ея свойствамъ, къ тому, какъ совѣсть проявляется во всеобще-признанныхъ фактахъ.

а. Уже и изъ приведенныхъ опредѣленій можно усмотрѣть, что совѣсть не можетъ имѣть всеобще одинаковаго содержанія: *совѣсть* (conscientia) *есть понятіе чисто формальное* и въ опытѣ является съ безконечнымъ разнообразіемъ въ своемъ содержаніи. „Она можетъ внушать и повелѣвать дѣйствія самыя

[1]) Herzog. R. E. V, 129.

противоположныя между собою, и трудно обозначить напередъ, a priori, тѣ дѣйствія, которыя ни въ какомъ случаѣ не могутъ быть отнесены къ совѣсти, какъ къ своему основанію. Со времени паденія человѣка, какъ правило поведенія, совѣсть перестала быть совершенно тождественною во всѣхъ людяхъ. Совершенно тождественнымъ во всякомъ человѣкѣ осталось только элементарное чувство обязанности": такъ Винѐ характеризуетъ это разнообразіе въ содержаніи совѣсти [1]). Вслѣдствіе этого разнообразія въ содержаніи совѣсти неприкосновенность индивидуальной совѣсти во всѣхъ возможныхъ приложеніяхъ ея повлекла бы за собой уничтоженіе самаго человѣческаго общества [2]). И если это разнообразіе содержанія совѣсти несомнѣнно относительно совѣсти въ ея приложеніи къ *нравственной* дѣятельности, то еще болѣе это должно сказать о совѣсти въ приложеніи къ *положительной* религіи: здѣсь разнообразіе въ содержаніи совѣсти бываетъ еще значительнѣе. Быть можетъ только самая общая сторона въ содержаніи религіи—идея Верховнаго Существа и самая общая сторона нравственности—различіе между добромъ и зломъ, составляютъ всеобщее, неизмѣнное содержаніе всякой совѣсти [3]). Вслѣдствіе этого свойства со-

---

[1]) Указ. сочин. p. 192.

[2]) Ibid.

[3]) О природномъ и поэтому всеобщемъ содержаніи совѣсти Златоустъ разсуждаетъ такимъ образомъ: „насъ не учатъ тому, что блудъ есть нечистота, а воздержаніе — дѣло чистое. Моисей давъ законъ: *не убіеши*, не прибавилъ, убійство есть зло, а только запретилъ грѣхъ,—совѣсть же прежде сего сказала, что убійство есть злодѣяніе. Откуда языческіе законодатели взяли свои законы о бракахъ и договорахъ, объ убійствѣ? Научились отъ предковъ? Но откуда взяли предки? Откуда, какъ не изъ совѣсти, въ которой Богъ насадилъ *вѣдѣніе добра и уваженія къ добру*?" (См. Филар. Историч. ученіе объ отцахъ Церкви, II 316). Такимъ образомъ по Златоусту содержаніе совѣсти въ ея всеобщности главнымъ образомъ сводится къ *вѣдѣнію* добра, т. е. къ различенію добра отъ зла, слѣдствіемъ чего бываетъ, конечно, осужденіе совѣстью такихъ дѣяній,

вѣсти должно признать и то, что совѣсть погрѣшительна какъ сама въ себѣ, такъ еще чаще представляется таковою совѣсть одного человѣка въ глазахъ другаго: что̀ истинно по совѣсти для одного, то бываетъ ложно по совѣсти же для другаго, и притомъ то и другое можетъ быть ложно само въ себѣ, объективно. Это въ особенности обнаруживается тогда, когда кто либо къ принципу совѣсти пытается возвести гораздо болѣе, чѣмъ сколько свойственно самымъ общимъ началамъ религіи и нравственности [1]).

которыя такъ сказать слишкомъ элементарны для того, чтобы можно было колебаться въ оцѣнкѣ ихъ нравственной значимости, хотя какъ извѣстно, и элементарныя требованія естественно нравственнаго закона, которыя въ силу ихъ всеобщности или присутствія во всякой совѣсти должны бы быть неотвратимы, совѣстью обращаются въ противоположныя, т. е. преступленія закона въ исполненіе закона, зло въ добро. Припомнимъ только существованіе термина: pia fraus, лишеніе жизни человѣка ad majorem Dei gloriam, теоріи, что „едино убо и тоже есть, еже молитвою еретика смерти предати и еже оружіемъ погубити повинныхъ“ (препод. Іосифъ Волоколамскій, въ просвѣтит.. Казань. стр. 548). Очевидно, что и къ подобнымъ дѣяніямъ, къ pia fraus, къ преданію смерти отъ оружія, вмѣсто того, чтобы предавать смерти отъ молитвы, совѣсть дѣятелей не только не относилась отрицательно, но дѣянія эти прямо удовлетворяли ее.— Поэтому, приведенное мнѣніе Винѣ о разнообразіи содержанія совѣсти не должно казаться преувеличеннымъ. Что же касается до чисто религіознаго содержанія совѣсти, то факты такого разнообразія, но разнообразія все же истинно совѣстливаго, достаточно извѣстны; здѣсь въ совѣсть обращаются иногда предметы совершенно безразличные. Златоустъ разсуждаетъ объ этомъ такимъ образомъ: „есть много вещей, которыя по предмету своему не нечисты, но становятся нечистыми отъ немощи совѣсти. Какъ въ отношеніи къ дѣтямъ маски и прочія пугалища, по свойству своему не страшныя, кажутся дѣтямъ страшными по слабости ихъ естества“, такъ въ отношеніи къ религіозному содержанію совѣсти: „напримѣръ, говоритъ Златоустъ, прикосновеніе къ мертвымъ тѣламъ по свойству своему не нечисто, но когда оно случится съ человѣкомъ немощной совѣсти, то дѣлаетъ прикоснувшагося нечистымъ“. Ап. Павелъ, по мнѣнію Златоуста, говоритъ именно о такой нечистотѣ, „происходящей не отъ природы (*дѣла*), а отъ немощи совѣсти“, въ извѣстномъ мѣстѣ, послан. къ Рим. XIV, 20 (Злат. Слов. на разные случаи, рус. пер. II. 275).

[1]) Въ XVII столѣтіи нѣкто Matthias Knutsen образовалъ особую религіозно-философскую секту, послѣдователи которой назвали себя conscientiarii. Отрицая вѣру въ Бога и безсмертіе души, эти сектаторы учили, что совѣсть (conscientia) должна быть для человѣка

Примѣръ совѣсти дѣйствительной самой въ себѣ, но погрѣшающей въ объектѣ своихъ понятій указывалъ еще Апост. Павелъ въ I Послан. къ Коринѳянамъ (VIII, 7), назвавъ такую заблюждающуюся совѣсть „немощною“. Какъ извѣстно, въ указанномъ мѣстѣ рѣчь идетъ о яденіи идоложертвеннаго. Одни изъ коринѳянъ полагали, что идолы суть только камни; другіе, что въ нихъ обитаютъ нѣкоторыя живыя существа, которыя и называются богами (Златоустъ). Но и у тѣхъ, и у другихъ это было убѣжденіемъ совѣсти. Объективно однакоже убѣжденія однихъ были истинны, другихъ—ложны, ибо послѣдніе, по выраженію Апостола, *не имѣли надлежащаго знанія*. Тѣмъ не менѣе апостолъ не пренебрегъ и совѣстью послѣднихъ: ибо совѣсть ихъ хотя и заблуждалась объективно („идолъ въ мірѣ ничто“, говоритъ Апостолъ, ст. 4), но субъективно представляла собой истинную совѣсть потому уже, что составляла убѣжденіе одинаково важное по силѣ его внутренней обязательности для этихъ заблуждающихся, какъ важно и дѣйствительно было убѣжденіе и тѣхъ, кои имѣли правильное понятіе о предметѣ [1]). Эта погрѣшительность совѣсти, или ея

единственнымъ руководителемъ въ нравственно религіозной жизни. Какъ эти руководительные принципы непосредственно внушаемые совѣстью, они напримѣръ признавали: honeste vivere, neminem laedere, suum cuique tribuere. Но непосредственное водительство совѣсти оказалось однако же очень не надежнымъ нравственнымъ закономъ: сектаторы вели жизнь, которую другія совѣсти немогли признать нравственно законной (Herzog, R. E. 5. 141). И это было естественно, такъ какъ напримѣръ принципъ: suum cuique tribuere, могъ быть весьма разнообразно истолкованъ. Это показываетъ что если совѣсть признать единственнымъ критеріемъ правды, то совѣсть легко переходитъ мѣру должнаго и перестаетъ быть такимъ критеріемъ, на которомъ можно основать все зданіе нравственно-религіозной жизни.

[1]) Положеніе заблуждающейся совѣсти прекрасно выразилъ также Златоустъ тѣмъ сравненіемъ, которое мы привели выше· какъ дитя *заблуждается* представляя маску чѣмь-то ужаснымъ, такъ и заблуждающаяся совѣсть можетъ ложно понимать значеніе нѣкоторыхъ предметовъ, но эти предметы, какъ для дитяти маска, могутъ

способность заблуждаться необходима и по свойству ея отправленій. Ибо совѣсть въ своей дѣятельности приходитъ въ связь съ дѣятельностью ума и подвержена всему тому, чему подвержена дѣятельность послѣдняго, слѣдовательно въ одинаковой мѣрѣ и заблужденію [1]). Нѣкоторые богословы, напримѣръ Роте, признаютъ непогрѣшимость совѣсти, такъ какъ она составляетъ собой естественный законъ Божій. „Она никогда не обманываетъ человѣка, говоритъ Роте, не позволяетъ человѣку руководить собой, говорить такъ, какъ самъ человѣкъ желалъ бы“. Но эта непогрѣшимость—только формальная и субъективная и притомъ, нужно прибавить, только для каждаго отдѣльнаго момента приложенія совѣсти. Въ различные же моменты совѣсть и сама можетъ относиться различно къ совершенно одинаковымъ предметамъ:

быть ужасны, но уже не мнимо, а истинно для немощной совѣсти. Факты объясняющіе мысль Златоуста, конечно, извѣстны каждому, кто наблюдалъ религіозную жизнь человѣка. Поэтому, если развивать далѣе приведенное сравненіе Златоуста, отказъ въ пощадѣ для заблудившейся совѣсти на томъ основаніи, что она *заблуждается*, будетъ подобенъ тому, какъ если бы кто нибудь отказался снять маску, пугающую дѣтей, на томъ основаніи, что маска сама по себѣ не есть что либо опасное. Не было ли бы безчеловѣчно ничтожными предметами приводить въ ужасъ слабыхъ дѣтей? Въ дальнѣйшей исторіи церкви относительно субъективнаго значенія совѣсти заблуждающейся объективно замѣчательно мнѣніе человѣка хотя и скомпрометировавшаго себя передъ церковью, но, какъ намъ кажется, такъ же хорошо понявшаго все значеніе пощады немощной совѣсти, пусть даже въ ущербъ объективной истинности дѣла, какъ и св Златоустъ: это именно мнѣніе, высказанное Іоанномъ, еп. Антіохійскимъ въ письмѣ къ извѣстному Несторію. Въ письмѣ этомъ Іоаннъ убѣждаетъ Несторія оставить его (Несторіевы) выраженія пусть даже они правильны въ глазахъ Несторія, „ради совѣсти братій“; ибо „мы несправедливо оставляемъ безъ уваженія совѣсть своихъ братій и безъ нужды смущаемъ ее отвергая слово, смыслъ котораго признаемъ правильнымъ и вѣрнымъ“ (Дѣян. Вс. Собор т. I, 434). Это было писано Несторію въ виду того, что онъ увѣрялъ, будто, называя Матерь Божію Христородицею, онъ не устраняетъ самый *смыслъ* общаго благочестиваго вѣрованія, а не одобряетъ только *выраженіе* его, чѣмъ однако же, какъ извѣстно, сильно смутилась общехристіанская совѣсть.

[1]) Herzog, ibid 139.

она отвѣчаетъ общему ходу духовной жизни и вмѣстѣ съ измѣненіемъ послѣдней можетъ измѣнять и свои рѣшенія. Само Божественное Откровеніе признало погрѣшимость совѣсти, когда признало нужду въ положительномъ законѣ для человѣка. Поэтому непогрѣшимость совѣсти можетъ быть принята не въ отношеніи къ ея содержанію, а единственно только, какъ замѣчено было, въ смыслѣ формальной стороны ея дѣятельности: именно, совѣсть, какъ увидимъ, не уничтожаема, и простѣйшее изъ ея проявленій—различеніе между тѣмъ, что̀ есть и что̀ должно быть, между фактомъ и правомъ, неотстранимо отъ нравственной дѣятельности человѣка, а въ этомъ смыслѣ совѣсть, очевидно, остается всегда сама себѣ равной. Эта-то, выражаясь иначе, неподкупность совѣсти и есть то, что̀ до нѣкоторой степени приближаетъ ее къ непогрѣшимости, хотя только предъ самимъ же индивидуумомъ, обладающимъ совѣстью, но не по отношенію къ объективному критерію истины и добра.

Но каково бы ни было содержаніе совѣсти, и какъ бы она ни заблуждалась, дѣйствительная совѣсть всегда обнаруживаетъ одно важное свойство:

b. Не мы располагаемъ совѣстью, но совѣсть располагаетъ нами, какъ выразился Винѐ, — такъ что въ отношеніи къ совѣсти мы находимся въ иномъ положеніи, чѣмъ ко всему остальному: мы, такъ сказать, принадлежимъ совѣсти. Другими словами, есть ли въ человѣкѣ совѣсть правильная въ объектахъ своихъ понятій, или совѣсть заблуждающаяся, она обладаетъ *повелительностію* надъ человѣкомъ. Всякому извѣстны случаи, гдѣ совѣсть одерживаетъ верхъ надъ такъ называемыми требованіями разсудка, интереса, личнаго расчета и т. п. въ жизни нравственной [1]). Тоже самое и въ сферѣ религіозной. При-

[1]) По отношенію къ спеціально-нравственной дѣятельности это

мѣровъ этому во множествѣ представляетъ исторія. Отъ одного проповѣдника вѣры Христовой требуютъ, чтобы онъ не проповѣдывалъ своей религіи. „Не могу, отвѣчалъ проповѣдникъ, я долженъ и другимъ сообщать тотъ свѣтъ, который самъ получилъ“ [1]). „Раздирайте тѣло наше, если угодно, — писалъ въ свое время Тертулліанъ,—пригвождайте насъ ко кресту, повергайте въ огонь — христіанинъ готовъ все претерпѣть: ибо онъ соблюдаетъ правду и вѣрность Богу“ [1]). Такъ сильно принуждаетъ совѣсть! Исто-

---

свойство совѣсти прекрасно выражено о. прот. Янышевымъ: „безусловная невольность нравственнаго чувства“—таково свойство проявленія совѣсти въ приложеніи къ нравственной дѣятельности (Христ. чт. 1877, II, стр. 162). Но въ этомъ только смыслѣ и можно признать справедливымъ мнѣніе того же богослова, будто, „свобода и совѣсть—это два понятія, не имѣющія между собою ничего общаго“, т. е. въ томъ только смыслѣ, что совѣсть есть сила *принуждающая* человѣка, что съ ея требованіями человѣкъ не можетъ такъ свободно обращаться какъ съ своими дѣйствіями: человѣкъ можетъ только или насиловать свою совѣсть, или поступать сообразно съ нею: средины быть не можетъ.

[1]) Разсказъ этотъ—у Шрекка—Kirchengesch. Th. V, 217.

[2]) Сочин. рус. пер I. 69. Повелительность совѣсти одинакова какъ для людей правомыслящихъ, такъ равно и для не правомыслящихъ. На VI Вселенскомъ Соборѣ, напримѣръ, моноѳелитъ Макарій, епископъ Антіохійскій, заявилъ Собору: „я не скажу, что два естественныя хотѣнія (въ Іисусѣ Христѣ), хотя бы меня разрубили на мелкія части и бросили въ море“ (Дѣян. Всел. Соб. VI, 127). См. подобные же примѣры глубокой убѣжденности на предъидущихъ Соборахъ напримѣръ Дѣян. Всел. Собор. т. I. 847, 869 (Несторіане) III. 285 (Евтихій). Обнаруженіе глубокой убѣжденности въ своихъ религіозныхъ мнѣніяхъ называютъ иногда фанатизмомъ, въ особенности если эти мнѣнія высказываются людьми или заблуждающимися, или немогущими дать болѣе или менѣе точнаго отчета въ основаніяхъ своихъ убѣжденій. Но это совершенно несправедливо. Фанатизмомъ должно назвать такое состояніе, когда, при непоколебимомъ убѣжденіи въ правотѣ своихъ религіозныхъ мнѣній, человѣкъ насилуетъ еще и чужую совѣсть, пытаясь силою навязать и другимъ свои мнѣнія, какъ безусловно истинныя. Въ основѣ фанатизма, такимъ образомъ, лежитъ, правда, непоколебимое убѣжденіе въ правотѣ своихъ мнѣній, и, общее всякому убѣжденному человѣку, желаніе „сообщить и другимъ свѣтъ истины“. Но это стремленіе къ распространенію своихъ мнѣній, когда при этомъ нѣтъ посягательства на чужую свободу, не есть еще фанатизмъ. Что касается до того явленія, что упорствомъ въ своихъ мнѣніяхъ отличаются тѣ люди, которые этими мнѣніями выдѣляются отъ мнѣній большинства (сектанты), то не

рія мученичества за религіозныя убѣжденія представляетъ много примѣровъ того же рода. Совѣсти сильныя прямо заявляли это „не могу“; совѣсти слабѣйшія старались иногда даже нечистыми способами удовлетворить повелительность, понужденіе своей совѣсти. Во время гоненій въ первые вѣка христіанства нѣкоторые изъ гонимыхъ христіанъ притворялись напримѣръ безумными для той же самой цѣли, то есть, чтобы не идти противъ своей совѣсти, хотя и не были въ состояніи открыто идти противъ принужденія гонителей. Эта изобрѣтательность показываетъ, какъ и для слабыхъ людей бываетъ велико понужденіе совѣсти. [1])

Совѣсть повелѣваетъ человѣкомъ. Но сама совѣсть по самой природѣ своей не способна подчиняться повелѣніямъ. Это свойство совѣсти можно формулировать какъ

с. Естественную свободу совѣсти. Совѣсть есть начало самоопредѣляющееся и независимое ни отъ

объясняется ли это тѣмъ, что эти отдѣльныя мнѣнія—плодъ усиленной духовной работы и невольнаго убѣжденія въ несправедливости (хотя и мнимой) общихъ мнѣній, результатъ долгой внутренней борьбы при изысканіи истины? И не есть иногда самая толерантность въ существѣ дѣла только безразличіе къ истинѣ, а не дѣйствительная противоположность фанатизму, именемъ коего клеймятъ людей, виновныхъ только въ томъ, что они глубоко убѣждены въ истинности своей религіи?

[1]) Отсюда гоненіе того, что̀ усвоено совѣстью въ отношеніи къ религіи, обыкновенно не приноситъ результатовъ, если только гонимые не бываютъ совсѣмъ истребляемы съ лица земли: всякій разъ, когда пытаются искоренить какое либо религіозное убѣжденіе, проникшее въ совѣсть многихъ людей, то заглушаются только совѣсти людей немощныхъ, но за то вызывается реакція совѣсти людей болѣе сильныхъ,—такъ что одно возмѣщается другимъ. Поэтому еще Тертулліанъ вообще о гоненіяхъ за религіозныя убѣжденія замѣтилъ, что „религія никогда такъ не процвѣтаетъ какъ среди гоненій“ (сочин. р. пер. I, 114). Этимъ исторія убѣждаетъ насъ, какъ выразился Винѣ, ibd. 193, въ опасности отрицать право совѣсти: повелѣнія совѣсти всегда оказываются сильнѣе повелѣній отовнѣ, а между тѣмъ поставляютъ тѣхъ, у кого отнимается право слѣдовать своей совѣсти, иногда—въ положеніе противниковъ власти.

вліяній отвнѣ, ни даже отъ воли субъекта, обладающаго совѣстью. Поэтому не отъ насъ зависитъ убѣдиться въ чемъ либо потому только, что мы *хотьли* бы этого. Не смотря на всѣ усилія наша совѣсть можетъ отказаться увѣровать въ то, во что мы хотѣли бы увѣровать [1]). Тоже самое и по отношенію къ чужой совѣсти. Мы напрасно старались бы построить цѣлое зданіе посылокъ и доказательствъ для того, чтобъ возбудить въ комъ либо вѣру въ то, во что̀ мы пожелали бы: если вѣра не является непосредственно—все будетъ напрасно Древніе церковные писатели не разъ обращаются къ этой естественной свободѣ совѣсти, называя её, въ общемъ смыслѣ, „свободою души“. „Душѣ христіанина,—говорилъ Златоустъ,—никто не можетъ причинить вреда, даже самъ діаволъ. И не только это удивительно, что Богъ сдѣлалъ насъ недоступными для всякихъ козней, но и то, что Онъ сдѣлалъ насъ способными къ совершенію добродѣтелей не смотря ни на какія препятствія, если мы только захотимъ того, будемъ ли мы бѣдны или слабы тѣломъ: ни бѣдность, ни болѣзнь никогда не могутъ быть препятствіемъ къ добродѣтели“ и т. д. [2]). Кириллъ александрійскій, разсуждая о знаменитомъ примѣрѣ попытки принудить человѣка къ противному его совѣсти—о намѣреніи царя Навухудоносора, выражается, что въ этомъ случаѣ „вавилонскіе тираны вышли изъ предѣловъ назначенныхъ для человѣческой природы“ [3]), а извѣстная церковная пѣснь покушеніе на насиліе того, что̀ по природѣ невозможно подчинить чужимъ намѣреніямъ, называетъ „безумнымъ велѣніемъ“. —Религіозная совѣсть вслѣдствіе этого является началомъ до нѣ-

1) *Portalis* - La liberté de la conscience Paris, 1842, p. 16.
2) Слова на разные случаи, II, 296.
3) Дѣян. Всел. Собор. т. I. 775.

которой степени не вмѣняемымъ человѣческой свободѣ, какъ бы глубоки ни были ея (совѣсти) заблужденія и какъ бы ни были суевѣрны ея обнаруженія. Вслѣдствіе этого, въ свою очередь, у древнихъ церковныхъ писателей являлась даже такая мысль: возможно-ли думать, что религіозныя заблужденія будутъ вмѣнены, въ качествѣ вины къ вѣчному осужденію, тѣмъ изъ язычниковъ, которые исполняли законъ своей совѣсти, но грубо заблуждались въ положительномъ богопочтеніи? Климентъ александрійскій, напримѣръ, думалъ, что „кто никогда не слыхалъ Слова (Божественнаго Откровенія въ христіанствѣ) тотъ будетъ извиняемъ въ силу своего невѣдѣнія". „По отношенію къ тѣмъ, по мнѣнію Климента, кои умерли до пришествія Спасителя, справедливость не позволяетъ думать ни того, чтобы они были осуждены безъ суда", т. е. безотносительно къ условіямъ и причинамъ ихъ виновности: — „ни того, чтобы участниками благъ божественнаго правосудія были только люди, рожденные послѣ воплощенія" [1]). Извѣстный апологетъ христіанства Мелитонъ Сардикійскій выражаетъ мысль почти такую же. „Когда человѣкъ не слышитъ и не знаетъ, что Господь превыше всѣхъ тварей, онъ можетъ быть не заслуживаетъ осужденія, потому что никто не осуждаетъ слѣпаго, если онъ идетъ не прямо" [2]). Оригенъ о „стоящихъ внѣ церкви Христовой" говоритъ, что они „не столько еще виновны" когда согрѣшаютъ,—„какъ рабы не сотворившіе воли Господа по невѣдѣнію", столько виновны тѣ, кои согрѣшаютъ будучи въ церкви. Поэтому по мнѣнію Оригена первые—„ни сосуды гнѣва, ни сосуды благодати (Іерем. 50, 25), но кто въ

---

[1]) Stromat. VI, 6.
[2]) Писанія древн. христ. апологетовъ, рус. пер. стр. 40.

Церкви, тотъ непремѣнно или то, или другое“ [1]). Въ IV вѣкѣ св. Григорій Богословъ, говоря о заблужденіяхъ людей, воспитавшихся въ ложныхъ догматахъ и упорствующихъ въ своемъ заблужденіи, считая его за истину, замѣчаетъ, что „хотя они также погрѣшаютъ противъ истины, однако, какъ подвергающіеся сему заблужденію изъ заботливости о благочестіи и имѣющіе ревность, только не по разуму, можетъ быть и не такъ строго будутъ осуждены и не такъ много наказаны, какъ отпадающіе отъ воли Господней по злонравію и лукавству“ [2]). Основаніе, почему у древнихъ церковныхъ писателей возникала мысль о возможности смягченія правосудія Божія къ невольному, или, что тоже, добросовѣстному заблужденію, лежитъ, очевидно, въ естественной невмѣняемости совѣсти, какъ начала самоопредѣляющагося, независимаго отъ свободной воли человѣка, — хотя, конечно, положительное рѣшеніе вопроса о вмѣненіи или невмѣненіи заблужденій совѣсти со стороны правосудія Божія невозможно, какъ это и выражаютъ мнѣнія приведенныхъ церковныхъ писателей гипотетическимъ „можетъ быть“.—На это свойство совѣсти также издавна указывали какъ на основаніе того, почему заблужденіе въ области религіи, если только это заблужденіе —дѣйствительно заблужденіе совѣсти, должно заслуживать всякой пощады и со стороны людей. Такъ извѣстный пресвитеръ марсельскій Сальвіанъ объ упорствѣ въ заблужденіи современныхъ ему еретиковъ аріанъ разсуждаетъ слѣдующимъ образомъ: „пусть они—еретики; но они—еретики по невѣдѣнію, и еретики они—у насъ, но не у самихъ себя. Они считаютъ себя правомыслящими съ такимъ

1) Ierem. hom. XX n. 3.
2) Творен рус перев. I. 40.

18687.

БИБЛІОТЕКА

ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ БИБЛИОТЕКА Общественных Наук Академии Наук СССР

же убѣжденіемъ, съ какимъ насъ безславятъ наименованіемъ еретиковъ, и то, что̀ составляютъ они для насъ, тоже самое и мы для нихъ“ [1]). И это явленіе, отмѣченное достойнымъ памяти пресвитеромъ, повторяется постоянно, когда извѣстное религіозное заблужденіе—добросовѣстно. Въ виду этого свойства совѣсти вполнѣ справедливо нерѣдко выражаемое желаніе совершенной отмѣны государственныхъ законовъ, карающихъ людей за ихъ религіозныя убѣжденія или за такія дѣйствія, которыя суть необходимое выраженіе этихъ убѣжденій [2]). На этомъ же основаніи, наконецъ, и по древне-церковному законодательству было не наказуемо,—конечно, церковными наказаніями,—заблужденіе относительно теоретическихъ истинъ религіи: достаточно было только оставить заблужденіе и заблуждавшійся опять могъ сдѣлаться полноправнымъ членомъ церкви, между тѣмъ какъ всякій *грѣхъ*, какъ актъ воли, и по прекращеніи преступнаго состоянія, т. е. по оставленіи грѣха, требовалъ удовлетворенія, ибо былъ актомъ сознательнаго нарушенія закона, съ участіемъ сознательнаго употребленія воли [3])

---

[1]) *Boehmer*, De libertate circa conscientiam (въ его Ius ecclesiasticum protest. t. II) § 59.

[2]) Лучшіе представители юридической науки поэтому разсуждаютъ такимъ образомъ, «что свобода совѣсти, свобода религіи не есть результатъ развитія человѣчества въ правовомъ отношеніи и не есть—положеніе человѣческаго права: эта свобода вложена въ человѣческую душу Самимъ Богомъ. Богъ Самому Себѣ предоставилъ невидимымъ путемъ дѣйствовать на душу и такимъ же невидимымъ путемъ открываться ей. И эта свобода, которую Богъ даровалъ человѣческой душѣ, самою невидимостію ея защитивъ ее отъ власти государства, принадлежитъ тому вѣчному Царству, въ которомъ властвуетъ не земная власть, но Самъ Богъ же. Отсюда обязанность государства—признать и охранять эту свободу. Для государства должно быть ясно, что здѣсь положена граница его могуществу“. *Bluntschli*, Allgem. Staatsrecht. B. II. s. 254.

[3]) Такое свойство религіозныхъ заблужденій однако же совершенно игнорировали средневѣковые инквизиторы и іезуисты: какъ скоро инквизиторское убѣжденіе не дѣйствовало на совѣсть заблуждающагося при всей, по мнѣнію инквизиторовъ, убѣдительности ихъ

Въ числѣ важнѣйшихъ, по своимъ слѣдствіямъ, свойствъ совѣсти должно признать слѣдующее:

d. Совѣсть въ человѣкѣ не можетъ оставаться въ мертвомъ видѣ: она требуетъ, такъ сказать, употребленія. Это употребленіе совѣсти является въ видѣ потребности обнаруженія ея убѣжденій, будетъ ли это обнаруженіе являться какъ положительная дѣятельность, сообразная съ совѣстью, или какъ дѣятельность отрицательная — уклоненіе отъ всего, что противно совѣсти. Во всякомъ случаѣ употребленіе совѣсти находитъ свое приложеніе прежде всего—въ несокрытіи своей совѣсти, а потомъ—въ жизни сообразной съ нею. Отсутствіе обнаруженія убѣжденій совѣсти въ ея религіозно-нравственномъ содержаніи наводитъ обыкновенно на сомнѣніе, дѣйствительно ли существуютъ таковыя убѣжденія, какъ убѣжденія совѣсти, „Всякое убѣжденіе, говоритъ Винѣ [1]), которое мы боимся высказать, не достойно этого имени. Ибо, если совѣсть не нудитъ насъ объявить наше убѣжденіе, то гдѣ будетъ доказательство того, что именно совѣсть связываетъ убѣжденіе человѣка?" Само христіанство признакомъ христіанской совѣсти поставляетъ обнаруженіе христіанскихъ убѣжденій, или внѣшнее *исповѣданіе вѣры*, какъ необходимое условіе пребыванія въ христіанствѣ (Рим. X. 10), а древняя церковь считала даже еретиками тѣхъ изъ именующихъ себя христіанами, которые отрицали необходимость обнаруженія своихъ

доводовъ, они тотчасъ дѣлали умозаключеніе, что человѣкъ, не могущій убѣдиться въ истинности ихъ доводовъ, *не хочетъ* убѣдиться, что онъ—упрямый (pertinax) еретикъ, и слѣдовательно — относили на счетъ воли то, что въ дѣйствительности лежало внѣ воли человѣка, а затѣмъ уже и наказывали эту якобы злую волю. И такому воззрѣнію не чужды даже и современные католическіе писатели, какъ напримѣръ *Riffel*, въ его Geschichtliche Darstellung des Verhaltnisses zwischen d. Kirche und Staat, s. 666.

[1]) Essai, p. 47.

христіанскихъ убѣжденій, считая достаточной только одну внутреннюю, въ совѣсти, принадлежность къ христіанству, каковы были, напримѣръ, элкесаиты [1]). Какъ извѣстно, они допускали возможность видимаго отреченія отъ христіанства, другими словами, не признавали законнымъ ясно выраженное требованіе церкви относительно того, что христіанинъ долженъ содержать христіанство не только внутреннимъ образомъ, въ совѣсти, но долженъ и обнаруживать его исповѣданіемъ внѣшнимъ [2]). Мысль церкви объ этомъ съ особенной ясностію выразилась въ многочисленныхъ постановленіяхъ о такъ называемыхъ „падшихъ“, то есть тѣхъ изъ христіанъ, кои, оставаясь христіанами въ совѣсти, не исполнили обязанности внѣшняго исповѣданія своей вѣры, какъ напримѣръ откупались, чтобы не быть вынужденными открыто объявить о своей вѣрѣ. И вообще, какъ увидимъ впослѣдствіи, отказъ отъ *исповѣданія* своихъ христіанскихъ убѣжденій въ древней церкви считался равносильнымъ свободному выходу изъ церковнаго общества. Такъ твердо, слѣдовательно, Церковь была убѣждена, что дѣйствительная религіозная совѣсть не можетъ существовать прикровенно, но должна являть себя и во внѣ. —Отсюда должно считать привиллегіей весьма сомнительной важности, когда исповѣдники какой нибудь религіи объявляются не преслѣдуемыми за свои религіозныя убѣжденія, но преслѣдуются за, такъ называемое, оказательство своихъ убѣжденій. Въ такомъ случаѣ одно изъ двухъ:

---

1) Евсевій, Церковн. Истор. рус пер стр. 373.

2) Бл. Августинъ выражалъ это такимъ образомъ: христіанинъ, по его мнѣнію, имѣетъ officia cordis et linguae. *Delort*—institut. disciplinae ecclesiastic. I. 226 Кромѣ элкесаитовъ, Евсевій также въ числѣ еретическихъ мнѣній Василида поставляетъ: „онъ училъ, что во время гоненій отрекаться отъ вѣры есть дѣло безразличное“. Истор. 176.

или совѣсть остается въ такомъ же состояніи порабощенія, въ какомъ она была до этой привиллегіи, или совѣсть прибѣгаетъ, такъ сказать, къ искуственнымъ формамъ обнаруженія, обходя законъ о необнаруженіи религіозныхъ убѣжденій. Но обнаруживать и во внѣ свою религіозную совѣсть остается все-таки неодолимой потребностью существа, обладающаго совѣстью [1]).

с. Наконецъ, дѣло совѣсти совершенно чуждо всякихъ корыстныхъ побужденій: совѣсть существуетъ сама для себя. Единственное основаніе и конечная цѣль всѣхъ дѣйствій, исходящихъ изъ совѣсти, состоитъ въ стремленіи удовлетворить тѣмъ требованіямъ, къ коимъ человѣка нудитъ его совѣсть [2]). Прекрасный примѣръ этого представляетъ отношеніе древне-вселенской церкви къ тѣмъ, кто оскорблялъ обществен-

---

[1]) Въ свою очередь отсюда слѣдуетъ, что тамъ еще нѣтъ свободы совѣсти, гдѣ нѣтъ права устроять, такъ называемое, внѣшнее богопочтеніе, культъ, хотя бы религіозныя мнѣнія объявлялись непреслѣдуемыми. Право устроенія культа должно быть логическимъ слѣдствіемъ признанія за извѣстной религіозной совѣстью права быть терпимой,— такъ какъ культъ есть необходимый способъ удовлетворенія религіозной совѣсти. Тоже самое должно сказать и о такомъ положеніи права свободы религіозныхъ убѣжденій, когда. при отказѣ отъ преслѣдованія самыхъ убѣжденій, отнимается право свободы слова и письменности въ интересахъ этихъ убѣжденій. „Какъ свобода мысли, такъ и свобода вѣры,—говоритъ одинъ изслѣдователь,— состоитъ не въ безсловесіи: она состоитъ въ свободѣ *обнаруживать* себя, а средства этого обнаруженія суть слово и письменность". *Schmidt*—Geschichte der Denk und Glaubensreiheit im ersten Iahrhundert des Christenthums, Berlin, 1847, s 13. Свободу слова какъ необходимое условіе свободы сочѣсти признавали и древніе церковные писатели. Когда къ свят. Іустину мученику іудей Трифонъ обратился съ вопросомъ, *истинно* ли Іустинъ признаетъ то, что проповѣдуетъ, христіанскій этотъ философъ отвѣчалъ: „я не такъ несчастенъ, чтобы говорить иное, нежели что думаю (Сочин. рус пер. стр 282).

[2]) На этомъ свойствѣ совѣсти, очевидно основывается то опредѣленіе совѣсти, которое иногда можно встрѣтить: это именно, что „совѣсть есть внутреннее чувство мира и благосостоянія, испытываемое нами при соблюденіи закона, и чувство скорби и страданія, при нарушеніи его" (Слов. о свободѣ совѣсти, Москва, 1875 стр 6).

ную совѣсть христіанъ, какъ напримѣръ еретики. „Моя награда“,—говорилъ св. Григорій Богословъ послѣ продолжительной борьбы съ еретиками, — „одно исповѣданіе: иной не ищу и не искалъ, потому что добродѣтель должна быть безкорыстна, если хочетъ быть такою добродѣтелью, у которой въ виду одно добро“ [1]). Или еще вотъ какъ, напримѣръ, разсудили однажды епископы Сиріи, послѣ того какъ возмущавшія христіанскую совѣсть ереси Несторія и Евтихія были исторгнуты изъ церкви, и когда гражданская власть пожелала узнать, чего бы желали они въ отношеніи къ еретикамъ: „мы пріемлемъ всѣхъ, кто вмѣстѣ съ нами соблюдаетъ отеческія преданія, а тѣхъ, кои отрицаютъ отеческую истину, осуждаемъ, *ничего болѣе не желая относительно ихъ*“ [2]). Да и чего болѣе можно было бы желать совѣсти, удовлетворенной тѣмъ, что устранены причины, возмущавшія её? Совѣсть, когда она удовлетворена, сама по себѣ становится залогомъ мира, ибо она не имѣетъ иного интереса, кромѣ стремленія—удовлетвориться выполненіемъ обязанностей, налагаемыхъ ею на человѣка [3]). Безкорыстіе, поэтому, можетъ служить главнымъ признакомъ дѣйствительнаго дѣла совѣсти въ тѣхъ случаяхъ, когда является затрудненіе отличить, въ ряду сложныхъ мотивовъ человѣческихъ дѣйствій, мотивы истинно совѣстные отъ мнимо совѣстныхъ. Такое затрудненіе въ особенности выступаетъ для государства, которое въ принципѣ своихъ отношеній къ индиви-

---

[1]) Творен. рус. пер. IV, 36.

[2]) Дѣян. Вселен. Собор. IV, 523

[3]) Поэтому должно признать глубоко справедливымъ замѣчаніе Вине, что если въ человѣческомъ обществѣ живетъ безпрерывная борьба, то вовсе не между совѣстями: борьба эта между интересами, или же между интересами и совѣстями (Essai, p. 58,“) т. е. не совѣсть побуждаетъ одного возставать противъ другаго, а интересъ, прикрывающійся совѣстью.

дуальной совѣсти отказалось отъ преслѣдованія религіозныхъ убѣжденій,—такъ какъ государству весьма часто представляется вопросъ: есть ли въ извѣстномъ дѣлѣ участіе религіозной совѣсти, или же—участія совѣсти здѣсь нѣтъ, и потому должно ли быть терпимо такое дѣло въ качествѣ дѣла религіозной совѣсти, или же нѣтъ [1]). Можетъ случиться, наприм., что государственный законъ, въ принципѣ не преслѣдующій религіозную совѣсть, будетъ преслѣдовать её фактически, именно вслѣдствіе того, что трудно бываетъ опредѣлить въ нѣкоторыхъ случаяхъ, состоитъ ли напримѣръ дѣйствіе запрещаемое или требуемое

---

[1]) Вспомнимъ только, какъ много совѣстей терпѣло страданія изъ за того только, что истинно совѣстное заблужденіе относительно святости бороды встрѣтилось съ требованіемъ отнятія бороды, требованіемъ, которое однако со стороны требовавшихъ было признано вовсе не затрогивающимъ религіозную совѣсть. Извѣстно также, что нѣкоторые изъ современныхъ сектаторовъ (наприм. румынскіе „липоване") уклоняются отъ нѣкоторыхъ требованій государства, напримѣръ, избѣгаютъ внесенія себя въ списки о состояніи, привитія оспы, отбыванія воинской повинности и т. п. (См. христ. чт. 1880, Ноябрь—Дек. стр. 450—51). „Они смотрятъ на это чрезъ призму своихъ религіозныхъ предубѣжденій и предразсудковъ. Они признаютъ въ данномъ случаѣ напримѣръ (*въ случаѣ обязательности гражданской регистраціи ихъ семейнаго положенія*), что таинства брака и крещенія ведутъ (*будутъ вести?*) свое начало не отъ Бога въ Церкви, но отъ гражданскаго чиновника", на обязанности коего лежитъ обязанность регистраціи браковъ и рожденій. „Это, по ихъ вѣрованіямъ, есть кощунство на св. таинства. Къ тому еще присоединяется и повѣріе о печати діавола": такъ разсуждаютъ объ этомъ люди сторонніе для этихъ заблуждающихся, и на основаніи того, что все это—предубѣжденіе и предразсудки не прочь отъ совѣта игнорировать эти предразсудки введеніемъ гражданской регистраціи для браковъ и рожденій *въ интересахъ статистики* (ibd) —Но представляется вопросъ: не будетъ ли насиліемъ совѣсти искоренять такое заблужденіе, въ ограниченіи котораго людьми, заинтересованными въ немъ, усматривается кощунство надъ таинствами?!. Иное дѣло, когда будетъ доказано, что въ этомъ отказѣ отъ регистраціи мотивомъ служитъ какой нибудь другой интересъ, а не безкорыстное требованіе совѣсти. До тѣхъ же поръ государство несомнѣнно окажется въ затрудненіи—требовать въ интересахъ статистики то, чтобы вѣрующіе люди принимали „печать діавола", „вѣнчались у чиновника" и т. п., хотя, конечно, такія воззрѣнія плодъ глубокаго религіознаго невѣжества.

закономъ въ связи съ религіозной совѣстью предполагаемыхъ исполнителей закона, или же нѣтъ [1]). Здѣсь-то всего рельефнѣе и выступаетъ тотъ фактъ, что истинно-совѣстное дѣло всегда является безкорыстнымъ, чуждымъ всякаго другаго интереса, кромѣ по-

---

[1]) Это, конечно, не влечетъ за собой, какъ необходимый выводъ, то положеніе, что государство обязано терпѣть *всякія* дѣянія своихъ членовъ, коль скоро доказано, что эти дѣянія суть результатъ дѣйствительныхъ религіозныхъ убѣжденій. Обыкновенно вопросъ о томъ, какія дѣянія государство съ своей стороны не обязано терпѣть, хотя бы они были религіозно-совѣстными дѣяніями, какъ теорія, такъ и законодательная практика государства отказавшагося отъ гоненія, рѣшаютъ въ томъ смыслѣ, что—нетерпимы тѣ изъ формъ и актовъ обнаруженія религіозной совѣсти, кои сопряжены съ нарушеніемъ въ какомъ бы то ни было отношеніи правъ другихъ членовъ государства. „Если, говоритъ Блунчли, каждый имѣетъ право слѣдовать субъективно-истинному исповѣданію, то однакоже никто не имѣетъ права выбирать такую форму обнаруженія своей религіи, которая (форма) или а) оскорбляетъ другія, признанныя государствомъ, религіозныя учрежденія и наноситъ ущербъ ихъ существованію, или б) вредитъ общественному благу и является опасной для общества,—такъ какъ государство имѣетъ своей задачей охранять общественное благополучіе отъ ущерба и опасности“ (указан. сочин. 269—71, т II).—Что касается до перваго пункта, то удобоисполнимость его очевидна: охраняя одну совѣсть, государство къ тому же обязано и по отношенію къ другой. Но что касается втораго пункта, т. е. понятія преступности религіозныхъ идей, какъ основанія для изъятія изъ закона терпимости, то уже извѣстный юристъ XVII вѣка Томазіусъ замѣтилъ, что здѣсь государство можетъ оказаться на пути—весьма скользкомъ. Ибо, какъ извѣстно, въ государствѣ всегда бываютъ преступленія, такъ сказать, условныя, кои въ одну эпоху суть преступленія, а въ другую—безразличныя дѣянія. Поэтому подъ именемъ „преступности“ въ обнаруженіяхъ совѣсти должно признать правонарушенія въ сферѣ натуральнаго права, то есть относительно жизни, имущества и т. п. членовъ государства. „Можно оставить человѣку его иллюзіи, насколько онѣ не преступны, говоритъ одинъ публицистъ (Portalis, ibd. 17): пусть человѣкъ заблуждается, лишь бы онъ былъ добродѣтеленъ, но человѣкъ не долженъ быть безнаказанно преступенъ, каковъ бы ни былъ тотъ Богъ, котораго онъ призываетъ... Пусть свободно говорятъ оракулы! Но если эти оракулы потребуютъ преступленій, они должны быть наказаны, какъ дѣятели преступные.“ Въ современное уголовное законодательство все болѣе и болѣе проникаетъ идея необходимости карать и явно преступныя дѣйствія, но связанныя съ религіозной совѣстью, болѣе отрицательно, чѣмъ положительно, именно пресѣченіемъ возможности таковыхъ дѣйствій: ибо таковыя дѣйствія, какъ совершаемыя подъ вліяніемъ, хотя извращенной религіозной идеи, относятся до нѣкоторой степени къ числу невмѣняемыхъ.

требности исполнить законъ своей совѣсти. Ибо, какъ справедливо замѣчаетъ одинъ публицистъ, „когда диссидентъ молится, развѣ онъ навлекаетъ этимъ бурю, изсушаетъ землю или препятствуетъ солнцу ускорять созрѣваніе жатвы?“—Факты противоположнаго свойства, то есть такіе, гдѣ къ дѣлу совѣсти или, по крайней мѣрѣ, къ дѣлу выдаваемому за таковое, примѣшивается выгода въ отношеніи къ чести, имуществу и т. п., большею частію указываютъ, что совѣсть здѣсь въ сущности—только одинъ предлогъ, мнимое основаніе мнимо совѣстныхъ дѣйствій. На это указывали въ XVII столѣтіи тогдашніе публицисты (какъ напримѣръ извѣстный Баснажъ [1]), когда дѣло шло о такихъ явленіяхъ, какъ іезуитство съ своей такъ называемой іезуитской моралью, допускавшей иногда возмутительныя дѣянія ad majorem, будто бы, Dei gloriam, и дѣянія, результатомъ которыхъ оказывались большею частію выгоды ордена. Говоримъ: присутствіе интереса въ дѣлѣ, выдаваемомъ за дѣло совѣсти, только *большею частію* указываетъ обманъ, отсутствіе дѣйствительныхъ побужденій совѣсти, потому что, какъ напримѣръ въ дѣлѣ іезуитства, наряду съ корыстными индифферентистами всегда могутъ существовать истинные мученики своего заблужденія, для которыхъ достиженіе даже матеріальнаго благополучія ордена можетъ составить удовлетвореніе совѣсти: не можетъ же быть, чтобы въ массѣ людей, работающихъ къ выгодѣ ордена, не

---

[1]) Баснажъ (Basnage, 1723), въ своемъ сочиненіи „о совѣсти“ пытался дать цѣлую совокупность признаковъ, которыми истинное дѣло совѣсти отличается отъ такого дѣла, въ которомъ «совѣсть служитъ однимъ только предлогомъ. Знаменитый протестантскій канонистъ Бемеръ (De libertate circa conscient. § 59) подвергъ справедливой критикѣ эти, предполагаемые Баснажомъ, признаки. Но тотъ признакъ, что дѣло совѣсти—безкорыстно, какъ и естественно было ожидать, не былъ оспариваемъ ни Бемеромъ, ни другими какъ признакъ, неподлежащій никакому сомнѣнію

было такихъ лицъ, для которыхъ лично отъ этой выгоды остается одно—сознаніе исполненнаго долга совѣсти!

II.

Что же такое *свобода* совѣсти, когда уже и изъ предъидущаго можно усмотрѣть, что какъ самоопредѣляющееся и независимое начало, совѣсть не можетъ подлежать никакой репрессіи отовнѣ, и что, напротивъ, совѣсть сама лишаетъ человѣка свободы, приводя его нерѣдко къ костру. Вѣровать или невѣровать во что либо, признавать что либо добромъ или зломъ возможно при всякихъ обстоятельствахъ, независимо отъ того, гдѣ мы находимся, въ темницѣ или на свободѣ, считаемся ли полноправными членами государства или членами только терпимыми.... „Какое безуміе, писалъ въ свое время Тертулліанъ, заставить меня чтить, какъ Бога, того, кого я презираю!“ [1]) Припомнимъ, однакоже, что этотъ же писатель почему-то говорилъ и de libertate religionis, de proprietate religionis.... Такимъ образомъ, вопросъ о свободѣ совѣсти—не есть ли вопросъ призрачный?

Нѣтъ, вопросъ о свободѣ совѣсти—не таковъ.

Мы видѣли, что одно изъ коренныхъ свойствъ совѣсти, какъ въ сферѣ приложенія ея къ чисто нравственной дѣятельности, такъ въ особенности въ сферѣ религіозной, есть потребность обнаруженія ея убѣжденій и сообразованія жизни и дѣятельности съ этими убѣжденіями. Словомъ, *жизнь совѣсти*, когда она, по выраженію Вине, не остается caput mortuum, есть *жизнь по совѣсти*. Слѣдовательно, все, что

---

[1]) Апологія, рус. пер. § 24.

содѣйствуетъ или противодѣйствуетъ свободѣ обнаруженія убѣжденій совѣсти и возможности жизни сообразной съ индивидуальной совѣстью, то должно считать содѣйствующимъ или противодѣйствующимъ свободѣ совѣсти.—такъ что обычное выраженіе „свобода совѣсти“ должно признать равносильнымъ выраженію: „свобода обнаруженія убѣжденій совѣсти и свобода жизни по совѣсти“ Слѣдовательно вопросъ о свободѣ или несвободѣ совѣсти относится не къ совѣсти по ея существу: свободу ея въ этомъ смыслѣ, по выраженію Блунчли, защитилъ Самъ Богъ невидимостію души, а къ совѣсти въ ея обнаруженіяхъ,— когда человѣкъ пытается удовлетворить тѣмъ требованіямъ, кои налагаетъ на него его собственная совѣсть [1]). А въ такомъ случаѣ, очевидно, вопросъ о свободѣ совѣсти—вопросъ неоспоримо дѣйствительный, такъ какъ совѣсть въ своихъ обнаруженіяхъ подлинно можетъ быть или совѣстью свободной, или совѣстью порабощенной. Совѣсть человѣка нельзя же напримѣръ признать свободной, когда человѣкъ вынужденъ бываетъ или совершать такія дѣйствія, которыя онъ считаетъ противными закону божественному, или не совершать такія, къ которымъ онъ считаетъ себя обязаннымъ въ силу того же закона. Нельзя поэтому не согласиться съ опредѣленіемъ свободы совѣсти, даваемымъ Бёмеромъ: „свобода эта, говоритъ знаменитый канонистъ, состоитъ въ томъ, чтобы никто не былъ принуждаемъ поступать вопреки тѣмъ принци-

---

1) Извѣстный католическій Богословъ *Перроне* доказываетъ, напримѣръ, существованіе полной свободы совѣсти въ папскихъ, теперь бывшихъ, владѣніяхъ тѣмъ, что здѣсь „никто не запрещалъ дѣлать людямъ добрыя дѣла и исполнять заповѣди Божіи“· пониманіе вопроса въ формальномъ отношеніи неоспоримо правильное! Дѣло только въ томъ, что католикъ имѣетъ въ виду добрыя дѣла и заповѣди Божіи—по совѣсти католика, а можетъ вѣдь случиться, что доброе дѣло по совѣсти католика не есть таковое же по совѣсти наприм. протестанта.

памъ, которые онъ считаетъ истинными и необходимыми для своего вѣчнаго спасенія. И обратно, порабощеніе совѣсти состоитъ въ томъ, когда человѣка принуждаютъ поступать иначе, чѣмъ предписываютъ ему правила той религіи, къ которой онъ принадлежитъ" по своей совѣсти [1]). Если мы обратимся къ исторіи борьбы христіанства за свободу совѣсти, то увидимъ, что христіанскіе защитники религіозной свободы именно такъ понимали свободу совѣсти. „Свобода религіи". Тертулліана, напримѣръ, обозначаетъ ничто иное, какъ свободу открыто выполнять требованія своей религіи и во всемъ быть сообразнымъ съ этими требованіями. Ибо римское государство было сравнительно толерантно къ *свободомыслію* въ дѣлахъ религіи, къ особенностямъ въ религіозныхъ *убѣжденіяхъ*, когда эти убѣжденія остаются на степени факта внутренняго, и требовало, по крайней мѣрѣ, иногда, какъ напримѣръ въ эпоху христіанскихъ апологетовъ, только сокрытія убѣжденій и внѣшняго сообразованія съ государственной языческой религіей. Но христіанство не могло допустить пользованія такой свободой, потому что, какъ говорилъ Іустинъ мученикъ [2]), христіане не могутъ жить обманомъ, и потому „когда христіанъ допрашиваютъ, они не отрицаются, такъ какъ почитаютъ нечестіемъ не быть во всемъ вѣрными истинѣ, которая угодна Богу". Это значитъ, что свобода совѣсти, нужная для христіанъ, должна была заключаться не въ одной свободѣ мыслить (если только здѣсь можетъ быть еще вопросъ о свободѣ или не свободѣ!) по христіански, но *жить и поступать* по христіански, чего не хотѣли гонители христіанъ.

---

[1]) De libert circa conscient. § 13.
[2]) Апологія I, рус пер. 43. 169.

Въ болѣе позднее время, напримѣръ, въ эпоху борьбы съ ересями, свобода совѣсти понимаема была, какъ „каѳолическая свобода—защищать свою вѣру, которую каждый содержитъ и исповѣдуетъ, дабы никакой страхъ, никакая власть, никакая угроза, никакое вмѣшательство не полагали бы препятствія желающему говорить за истину каѳолической вѣры“ [1]). Это, конечно, обозначаетъ опять не одну только внутреннюю свободу, но и свободу внѣшняго обнаруженія своихъ религіозныхъ убѣжденій,—такъ какъ какая же совѣсть можетъ, въ самомъ дѣлѣ, быть спокойной, когда ея религіозное убѣжденіе порицается, истина искажается и попирается то, что̀ совѣсть признаетъ своей святыней?... Вообще, по справедливому замѣчанію Шенкеля, требованіе дѣйствительной свободы совѣсти можетъ быть формулировано единственно только такимъ образомъ: каждому должна быть предоставлена возможность сообразно съ своей совѣстью почитать Бога и поступать сообразно съ тѣмъ закономъ, который совѣсть признаетъ закономъ божественнымъ. Иначе, при ограниченіи такой возможности, „свобода совѣсти“ —пустое слово.

Что̀ именно можетъ стѣснять „свободу совѣсти“ въ томъ значеніи этого термина, которое только что выведено для него, это предвидѣть не трудно. Государство, напримѣръ, своими законами можетъ препятствовать жизни по совѣсти и слѣдовательно стѣснять „свободу совѣсти“. Права одной религіи въ государствѣ могутъ быть поставлены такъ, что послѣдователи другой не могутъ удовлетворять своихъ религіозныхъ потребностей съ такою же свободою, съ какой это дѣлаютъ послѣдователи первой и т. п.

---

1) Дѣян. Вселен. Соб. въ указ. мѣстѣ; ср. также т. II. 70. 77.
2) Herzog R. E. V. 141.

Такія препятствія къ осуществленію свободы совѣсти въ указанномъ значеніи термина одинаковы для всякой религіи, а потому и формула условій для осуществленія свободы совѣсти въ этомъ смыслѣ одинакова для всякой религіи: формула эта должна быть выражена именно такъ, какъ выражена выше. Но въ приложеніи спеціально къ христіанству вопросъ о свободѣ совѣсти значительно усложняется, вслѣдствіе чего, какъ увидимъ, понятія и сужденія о вопросѣ запутываются. Это именно: по отношенію къ религіи и совѣсти вообще — вопросъ существуетъ въ видѣ вопроса *о свободѣ религіи*, понимая опять-таки эту „свободу религіи“ какъ свободу жизни по религіи, устройства культа и т. д.; по отношенію къ христіанству вопросъ существуетъ еще въ видѣ вопроса *о свободѣ въ религіи*, или о мѣрѣ свободы допускаемой церковью для каждаго отдѣльнаго человѣка-христіанина по отношенію къ содержанію самого же христіанства. Послѣдняя сторона вопроса настолько важна для точнѣйшаго ограниченія предмета настоящаго изслѣдованія и отчасти для правильнаго пониманія источника той спутанности въ воззрѣніяхъ на вопросъ, которая такъ обычна въ литературѣ, что мы удѣляемъ для разъясненія этой стороны нѣсколько болѣе мѣста, чѣмъ это можетъ казаться нужнымъ съ перваго взгляда.

Необходимость возникновенія вопроса о мѣрѣ индивидуальной свободы допускаемой церковью по отношенію къ содержанію самаго христіанства и сущность этого вопроса становятся понятными, если принять во вниманіе слѣдующее:

Полное, всестороннее раскрытіе ученія христіанской церкви достигалось въ исторіи постепенно. Извѣстны причины, вызывавшія церковь къ раскрытію того или другаго пункта христіанской догматики,

послѣ каковаго раскрытія совершалось и формальное признаніе, узаконеніе того или другаго догматическаго положенія: этими причинами были большею частію ереси. Должно, конечно, согласиться съ мнѣніемъ знаменитаго русскаго богослова, что „нельзя допустить движенія въ существѣ самой истины христіанства, которое неизмѣнно непоколебимо“ [1]), и православная церковь не знаетъ въ своей исторіи фактовъ *измѣненія* своего ученія, признанія ложнымъ того, что прежде было признано какъ истинное, или — обратно: признанія истиннымъ того, что прежде было признано за ложное. Но будетъ противно исторіи отрицать, такъ называемое, развитіе христіанства въ томъ смыслѣ, что существовало *объясненіе* того, что прежде было не достаточно объяснено, *рѣшеніе* того, что прежде не было рѣшено. Развитіе христіанства въ послѣднемъ смыслѣ въ древней церкви признавалось и *въ теоріи*, совершалось и *на практикѣ*. Въ отношеніи къ чисто теоретическимъ сужденіямъ укажемъ на слѣдующіе факты.

Уже *св. Ириней Ліонскій* допускалъ возможность спора о какомъ нибудь важномъ вопросѣ. „Если такой споръ возникаетъ, то, по мнѣнію Иринея, должно обращаться къ древнѣйшимъ церквамъ, въ которыхъ обращались апостолы, и отъ нихъ (церквей) получить, что есть достовѣрнаго и яснаго“ относительно спорныхъ вопросовъ [2]). Споръ очевидно предполагаетъ невыясненность спорнаго предмета съ одной стороны, а съ другой—борьбу мнѣній, для разрѣшенія которой Иринеи и совѣтуетъ обращаться къ древнѣйшимъ церквамъ. *Оригенъ* точно такъ же говоритъ о разногласіи касательно многихъ важныхъ во-

---

[1]) Филаретъ, Митр. Москов... Слов. и рѣчи (1846), II. стр. 146.
[2]) Противъ ересей, рус. пер. стр. 279.

просовъ. „Многіе изъ тѣхъ, говоритъ Оригенъ, кои исповѣдуютъ себя вѣрующими во Христа, разногласятъ не только въ маловажномъ и ничтожномъ, но и въ вещахъ самыхъ важнѣйшихъ,—разногласятъ и относительно Бога Отца, и относительно Господа Іисуса и относительно Духа Святаго“ [1]). Въ виду этого Оригенъ пытается построить даже цѣлую теорію для ограниченія той сферы предметовъ, внутри которой возможно разногласіе у христіанъ, и той, гдѣ это разногласіе быть не должно. Въ основу этой теоріи Оригенъ полагалъ слѣдующее разсужденіе: „надлежитъ знать, говоритъ Оригенъ, что святые апостолы, проповѣдуя вѣру Христову, о нѣкоторыхъ предметахъ, познаніе которыхъ считали необходимымъ даже и для людей менѣе дѣятельныхъ въ изысканіи истинъ божественнаго ученія (divinae scientiae), научили насъ яснѣйшимъ образомъ, предоставивъ впрочемъ самую первооснову (rationem) открытаго изыскивать тѣмъ, кои заслужили бы особенныхъ даровъ Духа Св. и чрезъ Него получили бы въ преимущественной мѣрѣ даръ мудрости и вѣдѣнія. Но объ иныхъ предметахъ апостолы хотя и открыли, что они—существуютъ, но прошли молчаніемъ то, какъ (quomodo) эти предметы существуютъ, или почему (unde) существуютъ—безъ сомнѣнія на тотъ конецъ, чтобы любители мудрости могли имѣть предметъ для упражненія своего ума“ [2]). Слѣдовательно, по мнѣнію Оригена, въ теоретической сторонѣ христіанства существуетъ цѣлая область предметовъ, которые могутъ быть объектами *изысканія*, *изслѣдованія*, и—область закрытая для изысканія, и раздѣлить эти двѣ области было, по мнѣнію Оригена, въ намѣреніи

---

[1]) De principiis (ed. Delarue, 1723, t. I. p. 47) Praefacio n. 2.
[2]) ibd. n. 3.

первыхъ провозвѣстниковъ Евангелія. Общій признакъ принадлежности предмета къ той области, которая подлежитъ свободному изслѣдованію, есть тотъ, когда предметъ „не довольно ясно преданъ въ проповѣданіи церковномъ", non satis manifesta praedicatione distinguitur въ противоположность тому, что̀ manifestissime in ecclesiis praedicatur [1]). Въ этой области предметовъ свободнаго изслѣдованія можетъ быть только *мнѣніе* (opinio) [2]). Оригенъ пытается и перечислить предметы того и другаго порядка. Къ области предметовъ, относительно которыхъ, какъ основныхъ, не должно быть разногласія, другими словами, которые не могутъ быть предметами свободнаго изслѣдованія, какъ такіе, quae per praedicationem apostolicam manifeste traduntur, Оригенъ относитъ: единство Божіе, сотвореніе міра Богомъ, божественность закона Моисеева, посланничество въ міръ Іисуса Христа, воплощеніе Его, возрожденіе рода человѣческаго, жизнь вѣчную, дѣйствительность будущаго мздовоздаянія,—словомъ всѣ истины, отрицаніе которыхъ равносильно отрицанію христіанства, какъ божественной религіи, оканчивая признаніемъ богодухновенности самаго источника познанія христіанства—Священнаго Писанія. „Все это, — говоритъ Оригенъ, — *ясно* передано въ апостольскомъ проповѣданіи" [3]). Сюда Оригенъ относитъ и нѣкоторыя положенія, которыя обыкновенно считаются объектомъ философскаго изысканія, какъ напримѣръ „объ особенной субстанціи и жизни души", о „свободной волѣ и произволеніи" человѣка, „откуда слѣдуетъ, говоритъ Оригенъ, что человѣкъ не подлежитъ закону необходимости въ поступкахъ добрыхъ

[1]) ibd. n. 4—5.
[2]) Наприм. ibd. n. 4.
[3]) ibd.

или злыхъ, какъ это думаютъ тѣ, кои изслѣдуютъ движеніе свѣтилъ небесныхъ, полагая, будто дѣянія человѣческія внѣ свободнаго произволенія человѣка“ [1]). Но въ каждомъ изъ перечисленныхъ предметовъ, „ясно открытыхъ въ проповѣданіи церковномъ“, Оригенъ находитъ и такія стороны, которыя подлежатъ свободному изслѣдованію. Такъ изъ чисто догматической сферы, излагая свойство Ипостаси Духа Святаго „равночестнаго Отцу и Сыну“, Оригенъ прибавляетъ: „но при этомъ не довольно опредѣленно (въ проповѣданіи церковномъ), долженъ ли быть признаваемъ Духъ Св. рожденнымъ или нерожденнымъ [2]). Это уже по возможности должно быть изыскиваемо въ Св. Писаніи и подвергнуто тщательному изслѣдованію“. Подобно этому Оригенъ разсуждаетъ и о діаволѣ и его аггелахъ: „хотя Св. Писаніе учитъ, что все это—существуетъ (sunt); однакоже—что̀ это такое или какимъ образомъ существуетъ (quae autem sint, или — по другому чтенію — sed quid sint, aut quomodo sint) это въ Св. Писаніи неясно открыто“.—[3]) „Открыто въ Св. Писаніи и то, что міръ *сотворенъ*—получилъ начало отъ опредѣленнаго времени, и что за свою поврежденность имѣетъ разрушиться. Но что̀ было прежде этого міра или что̀ будетъ послѣ“, это, по Оригену, опять не открыто [4]). По вопросу о душѣ Оригенъ, признавъ, что ея ос-

---

[1]) ibd. 5.

[2]) Мѣсто это, какъ извѣстно, теперь существующее только въ латинскомъ переводѣ Руфина, передается еще иначе Іеронимомъ: вмѣсто *natus an innatus*, Іеронимъ читаетъ: *factus an infectus*, т. е. указывается, будто у Оригена была даже мысль, что Духъ Св. есть *твореніе* Отца. ibd. n. 4. Но послѣдняя редакція вѣроятно уже испорченная: какъ извѣстно, самъ Оригенъ еще жаловался, что въ его многочисленныхъ сочиненіяхъ весьма много прибавленій, сдѣланныхъ не имъ, а другими. См. примѣч. *Delarue*, Origen. opp. I. p. 48

[3]) ibd. n. 6.

[4]) ibd. n. 7.

новныя свойства выражены въ „проповѣданіи апостольскомъ“ разсуждаетъ потомъ: „передается ли однако душа вмѣстѣ съ физическимъ рожденіемъ (ex seminis traduce), такъ чтобы ея субстанція была уже заключенной въ самомъ сѣмени тѣла, или же душа имѣетъ иное какое нибудь происхожденіе, влагается ли, напримѣръ, въ тѣло отовнѣ, или же нѣтъ: все это не достаточно ясно открывается въ проповѣданіи церковномъ“ [1]).

Такъ рано для христіанскаго богослова сдѣлалась очевидной та истина, что и при существованіи Откровенія для христіанина все же еще можетъ быть область *неоткрытаго*, и потому—область изысканія Поэтому задачей своего извѣстнаго сочиненія „о началахъ“ Оригенъ положилъ: оставаясь вѣрнымъ церкви въ ея положительныхъ опредѣленіяхъ, вести изысканія далѣе предѣловъ, въ коихъ заключено ученіе вѣры, то есть далѣе предметовъ положительной догматики. Но при своихъ изысканіяхъ Оригенъ, въ силу того, что онъ касался сферы невыясненной положительно и потому открытой для разнообразныхъ мнѣній, обыкновенно оговаривался, что это—его личное мнѣніе, на тотъ случай, если бы кто нашелъ недостовѣрность его мнѣнія или противорѣчіе истинамъ откровеннымъ, а равнымъ образомъ считалъ правомъ и другихъ, если кто нашелъ бы, какъ онъ выражался, какое нибудь лучшее объясненіе для того или другаго невыясненнаго предмета, держаться личнаго своего мнѣнія [2]).

---

[1]) Разнообразныя мнѣнія объ этомъ вопросѣ, бывшія у христіанскихъ богослововъ первыхъ вѣковъ, см. *Schrockh*, Kirchengesch. V. 449. и дал. Бл. Августинъ отвергалъ всѣ эти мнѣнія, потому что, по его мнѣнію, Св. Писаніе *не говоритъ ничего ясная* объ этомъ вопросѣ, а равно и разумъ намъ не можетъ придти ни къ какому опредѣленному заключенію ibd.

[2]) *Freppel*—Cours de l'eloquence sacrée, Origène, t. I 340—45.

Посмотримъ теперь далѣе.

Въ IV вѣкѣ мысль о возможности спорныхъ предметовъ вслѣдствіе невыясненности нѣкоторыхъ вопросовъ ученія христіанскаго особенно настойчиво проводилъ *св. Григорій Богословъ* въ своихъ многочисленныхъ богословскихъ сочиненіяхъ, хотя въ тоже время выражалъ мысль. что споръ о нѣкоторыхъ предметахъ для истиннаго христіанина не долженъ рѣшаться уничтоженіемъ и уступкой того, что уже опредѣлено: „мы не заключаемъ мира во вредъ ученію истины, уступая что нибудь ради славы именоваться снисходительными и соблюдаемъ миръ, сражаясь законно—*не выступая изъ предѣловъ и правилъ Духа*“ [1]), то есть, если христіане и могутъ спорить. то напередъ положивъ однако же, что есть вещи. стоящія внѣ всякой возможности спора о нихъ, хотя „пытливые вопросы“ [2]) о нихъ естественны и по существу дѣла возможны. Эти пытливые вопросы. какъ выражается св. Григорій, приводили однако же къ тому, что, тогда, по его же выраженію, „время легко производило многихъ во святые, и многихъ, противъ всякой вѣроятности, въ безбожники“ [3]), слѣдовательно эти вопросы могли тяжело отозваться на вѣрующей совѣсти. Правда великій богословъ признаетъ, что многіе вопросы, такъ тяжело отзывавшіеся на индивидуальной совѣсти, суть „лишніе и безполезные вопросы“. Но и независимо отъ лишнихъ вопросовъ онъ самымъ очевиднымъ образомъ при-

---

На это обстоятельство, то есть, что Оригенъ отличалъ свои гадательныя *мнѣнія* отъ положительныхъ истинъ христіанства, для оправданія Оригена отъ нареканій указывали апологеты Оригена, какъ наприм. Св. Аѳанасій алек. и мученикъ Памфилъ.

[1]) Творен. рус. пер. IV, 244.

[2]) Ibid. 249.

[3]) Ibid. II. 234.

знаетъ возможность, такъ сказать, дополнительныхъ вопросовъ и притомъ даже въ отношеніи къ такому вѣроопредѣленію, какъ Никейскій Символъ: въ отвѣтъ (въ посланіи къ Кледонію) на вопросъ объ „образѣ его мыслей“ относительно лицъ св. Троицы онъ писалъ: „я никогда ничего не предпочиталъ и не могу предпочитать никейской вѣрѣ, но при помощи Божіей держусь и буду держаться ея вѣры, *проясняя только не полно сказанное въ ней о святомъ Духѣ*, потому что не возникалъ еще тогда вопросъ о томъ, что во Отцѣ и Сынѣ и Святомъ Духѣ должно признавать единое Божество, Духа исповѣдуя Богомъ“ [1]). Въ другомъ случаѣ онъ такъ разсуждаетъ объ этой свободной и несвободной для изслѣдованія части теоретическаго христіанства: убѣждая отстать „отъ привычки спорить“, онъ говоритъ: „ужели доселѣ не выразумѣемъ, *какіе* предметы и въ *какой мѣрѣ* доступны нашему изслѣдованію и какіе выше нашихъ силъ? Ужели не различимъ, какія изслѣдованія возможны въ настоящее время, и какія должно предоставить будущему вѣку, тамошней свободѣ, чтобы удовольствоваться пока нѣкоторыми“ только? „Ужели не отдѣлимъ сами для себя того, о чемъ совсѣмъ не должно предлагать вопросовъ, о чемъ надобно спрашивать умѣренно, *въ чемъ, какъ не вредномъ для нашего спасенія, справедливо это или нѣтъ, можно уступать* охотникамъ до споровъ,— что̀ должно предоставлять одной вѣрѣ, а что̀ и разуму?“ [2]) Очень не мирнымъ людямъ, охотникамъ спорить и о томъ, что не вредно для спасенія, онъ положительно совѣтуетъ „уступить въ иной малости,

[1]) Ibid. IV, 208.
[2]) Ibid. II 239.

чтобы получить въ замѣнъ важнѣйшее —единомысліе“ въ существенномъ [1]). — Если этотъ вопросъ о возможности и, въ извѣстныхъ случаяхъ, законности спора о предметахъ христіанства прослѣдимъ и еще далѣе, то увидимъ, что и въ эпоху, когда ученіе христіанское получило раскрытіе по многимъ, прежде точно не раскрытымъ, предметамъ, эта возможность все таки не была отрицаема. Такъ много разъ эту мысль о существованіи вопросовъ не получившихъ положительнаго рѣшенія, и слѣдоват. для коихъ не существовало обязательнаго пониманія ихъ въ томъ, а не другомъ смыслѣ, выражалъ *бл. Августинъ*. Какъ онъ выражается, „существуютъ нѣкоторые предметы, относительно коихъ и при надлежащемъ единеніи въ вѣрѣ разногласятъ ученнѣйшіе и наилучшіе защитники вѣры“ [2]). Признакомъ того, подлежитъ ли извѣстный предметъ праву личнаго мнѣнія, или же нѣтъ, Августинъ. такъ же, какъ и Оригенъ, считаетъ—отсутствіе опредѣленнаго ученія въ св. Писаніи касательно этого предмета (de quibus nihil certi statuit scriptura divina) [3]). Въ V вѣкѣ извѣстный *папа Левъ I* разсуждалъ, что „въ Церкви Христовой не позволительно возбуждать вопросъ объ *установившихся* предметахъ, а иначе, кто снова разсуждаетъ о нихъ, оказывается святотатцемъ“ [4]). Естественно опять, что кромѣ установившихся предметовъ папа признаетъ и неустановившіеся. Современникъ этого папы извѣстный *Викентій Лиринскій* прямо допускалъ „преуспѣяніе (profectus) религіи“ христіанской, и притомъ „преуспѣяніе весьма большое“, и возникновеніе „новыхъ вопросовъ“. И „кто такъ

---

[1]) Ibid. 244.
[2]) Contra Iulian Pelag. II. 17.
[3]) De peccat. origin. II. 23.
[4]) Дѣян. Вселен. собор. т. V, 420.

завистливъ къ людямъ, — говоритъ этотъ авторъ, и ненавистливъ къ людямъ, что рѣшится отвергать это?". [1]) Теорія этого „преуспѣянія" въ результатѣ своемъ опять ведетъ къ тому же выводу, который слѣдовалъ изъ сужденій прежде приведенныхъ церковныхъ писателей. т. е.. что при историческомъ ходѣ раскрытія теоретической стороны христіанства необходимо слѣдуетъ возникновеніе мнѣній несходныхъ между собою. Вотъ какъ разсуждаетъ этотъ авторъ о „преуспѣяніи" религіи и „новыхъ вопросахъ": преуспѣяніе это должно быть. но „только преуспѣяніе, а не перемѣна вѣры". Религія, по мнѣнію Викентія, подобна человѣческому организму: развитіе организма не есть приращеніе какихъ нибудь *новыхъ* членовъ. а развитіе тѣхъ же самыхъ членовъ. при тождествѣ ихъ назначенія въ организмѣ и въ ихъ внутреннемъ строеніи. „Пусть догматы истолковываютъ, поясняютъ. точнѣе опредѣляютъ—это позволительно; но ихъ истинность. цѣльность должны оставаться неизмѣнными — это необходимо" [2]). Дѣятельность Церкви въ области догмата этотъ авторъ опредѣляетъ такимъ образомъ: „если что̀ встарину предначертано и начато. то (*Церковь заботится о томъ*), чтобы это самое искусно довершать и отдѣлывать; если что̀ изъяснено уже и истолковано. то—укрѣплять. подтверждать; если что̀ подтверждено уже и опредѣлено. то—сохранять" [3]). Этой дѣятельности церкви соотвѣтствуютъ и соборныя опредѣленія: чрезъ эти опредѣленія церковь достигала того. чтобы „послѣ отчетливѣе вѣрили тому же самому, во что̀ прежде вѣрили въ простотѣ. чтобы послѣ настойчивѣе проповѣдывали то же самое, что̀ прежде

[1]) Памятн. Записки. русс. пер. Казань, 1863, стр. 106—7.
[2]) Ibid. 112.
[3]) Ibid. 114.

проповѣдывали не смѣло“ [1]). Личная дѣятельность отдѣльнаго человѣка въ сферѣ догматической этимъ авторомъ опредѣляется такимъ образомъ: „если дарованіе Божіе сдѣлало тебя годнымъ по уму, образованію и учености, то старайся, чтобы вслѣдствіе твоего болѣе яснаго изложенія *яснѣе разумѣли* то, чему прежде вѣрили не такъ ясно“ [2]). — Относительно „новыхъ вопросовъ“ Викентій Лиринскій разсуждаетъ такъ: чего непремѣнно долженъ держаться всякій, кто не хочетъ быть еретикомъ, это „во первыхъ, смотрѣть, рѣшено ли то или другое авторитетомъ всеобщаго собора, а во вторыхъ, если возникаетъ какой новый вопросъ тамъ (*т. е. въ такой сферѣ*), гдѣ нельзя найдти такого (т. е исходящаго отъ авторитета всеобщаго собора рѣшенія), то обратиться къ мыслямъ отцевъ“ [3]) и проч.

Такимъ образомъ, по мнѣнію отцевъ и писателей церкви, христіанство не должно представлять себѣ такъ, что его теоретическая сторона во всѣхъ ея пунктахъ разъ навсегда была обречена на абсолютную неподвижность, исключавшую потребность во всякой подробности, во всякомъ объясненіи догматическихъ положеній. Напротивъ, по мнѣнію авторитетныхъ лицъ церкви, возможенъ споръ, существуютъ установившіеся и неустановившіеся предметы, возможно „истолкованіе, поясненіе“ догматовъ. И это еще яснѣе выступаетъ, когда мы отъ чисто теоретическихъ сужденій церковныхъ писателей обратимся къ самой церковной исторіи.

Въ самомъ дѣлѣ, если припомнить исторію нѣкоторыхъ мнѣній, возникавшихъ въ древней церкви, то нельзя не убѣдиться, что возникновеніе ихъ имѣло своимъ источникомъ стремленіе „истолковать“ или

---

[1]) Ibid. 106
[2]) Ibid.
[3]) Ibid. стр 143.

„пояснить“ то, что прежде казалось не яснымъ, а это, въ свою очередь, имѣло своимъ необходимымъ предположеніемъ, что предметы вѣроученія не есть что либо такое, что разъ навсегда опредѣлено съ такою подробностію, что психологически невозможно возникновеніе дополнительныхъ вопросовъ Напротивъ, какъ сейчасъ увидимъ, въ практикѣ въ древней церкви часто возникали эти дополнительные вопросы, во 1-хъ, потому, что церковь хотя постепенно и опредѣляла все болѣе и болѣе точно обязательное вѣроученіе, но не всегда могла предупредить всѣхъ возможныхъ особенностей и частностей въ представленіи того или другаго догматическаго предмета, могущихъ появляться при индивидуальномъ усвоеніи общеобязательнаго ученія: а во 2-хъ потому, что не могла предупреждать тѣхъ выводовъ, которые могутъ быть дѣлаемы изъ тѣхъ или другихъ общепризнанныхъ положеній лицами, искренно принявшими эти положенія, —между тѣмъ какъ эти выводы, будучи повидимому законными, оказывались ложными и нетерпимыми. Представимъ примѣры того и другаго рода.

Въ половинѣ II вѣка извѣстный апологетъ Татіанъ высказываетъ мысль, что „душа, незнающая истины, умираетъ и разрушается вмѣстѣ съ тѣломъ, а послѣ, при концѣ міра, воскресаетъ вмѣстѣ съ тѣломъ и получаетъ смерть чрезъ нескончаемыя наказанія“ [1]) Спустя столѣтіе, при Оригенѣ, въ Аравіи появляется цѣлая партія людей, утверждавшихъ то же самое, т. е., что „душа послѣ настоящей жизни умираетъ и разрушается вмѣстѣ съ тѣломъ, когда же тѣло воскреснетъ, то и она снова оживетъ“ [2]). По свидѣтельству Евсевія, собранъ былъ по поводу мнѣнія аравитянъ соборъ и послѣ спора заблуждавшіе

[1]) Противъ Еллин. рус. пер. стр. 151.
[2]) Евсевій, Истор (рус. пер. 2-е изд.) стр. 341.

оставили свои мысли, благодаря особенно Оригену, доказавшему несостоятельность такого мнѣнія [1]). Очевидно, такое мнѣніе возникло потому, что церковь, утверждая воскресеніе мертвыхъ, какъ коренной догматъ, не дала еще точнаго рѣшенія того вопроса, гдѣ будетъ находиться душа послѣ смерти тѣла и до времени всеобщаго воскресенія. И должно думать, что приходили къ такому рѣшенію вопроса, какое сейчасъ приведено, люди добросовѣстно вѣровавшіе въ будущую вѣчную жизнь. Но въ особенности замѣчательны въ разсматриваемомъ отношеніи мнѣнія самого Оригена, какъ мы знаемъ, всего болѣе и заботившагося о разграниченіи между опредѣленнымъ „въ проповѣданіи церковномъ“ и неопредѣленнымъ, и опять таки по вопросу о воскресеніи Оригенъ, задаваясь вопросомъ о томъ, въ какомъ видѣ воскреснетъ наше тѣло думалъ, что „прежнее существо тѣла не возстанетъ“, и это потому, что онъ не находилъ положительнаго отвѣта въ общехристіанскомъ вѣрованіи на вопросъ: воскреснетъ ли тѣло въ томъ самомъ видѣ, въ какомъ оно было въ моментъ разлученія души отъ тѣла, или же въ какомъ нибудь другомъ видѣ? Между тѣмъ, когда Оригену отвѣчали, что тѣло наше воскреснетъ такимъ, какимъ было оно при концѣ жизни, это, по его словамъ, представлялось ему сомнительнымъ „по той причинѣ, что естество наше (тѣлесное) измѣнчиво: наши тѣла измѣняются, и въ плотоядныхъ птицахъ и звѣряхъ становятся частями ихъ тѣлъ, а эти (птицы и звѣри) будучи съѣдаемы людьми, опять становятся тѣлами людей, слѣдовательно одно и тоже тѣло много разъ бываетъ частію многихъ людей. Чьимъ же тѣломъ оно будетъ въ воскресеніи?—когда“, какъ выражается Оригенъ въ

---

[1]) Ibid.

другомъ мѣстѣ, „въ силу таковыхъ качествъ нашего тѣла, его не дурно назвать рѣкою“, по непостоянству его состава? [1]) Вотъ сколько вопросовъ уму вѣрующему въ воскресеніе представлялось при желаніи уяснить себѣ подробности богооткровеннаго факта. Какъ мы уже знаемъ, во вопросу о душѣ Оригенъ призналъ, что многое по этому вопросу не довольно ясно открыто въ „проповѣданіи церковномъ“. И дѣйствительно, истина духовности души оставляла за собой много еще вопросовъ, вызывавшихъ на размышленіе, и въ числѣ таковыхъ вопросовъ Оригенъ, какъ мы опять знаемъ, совершенно естественно поставилъ вопросъ: когда и какъ душа начинаетъ свое существованіе—вмѣстѣ ли съ началомъ существованія тѣла, или же привносится отовнѣ, какъ нѣчто съ тѣломъ неимѣющее ничего общаго въ силу ея духовности. Но если рѣшить, что душа приносится отовнѣ, то являются вопросы: когда душа получаетъ свое бытіе, и какъ должно представлять себѣ ея существованіе до внутритѣлеснаго періода бытія? Какъ извѣстно, Оригенъ отвѣтилъ на эти вопросы теоріей предсуществованія душъ. Впослѣдствіи св. Григорій Нисскій объ этомъ вопросѣ говорилъ, что онъ (вопросъ) „въ церквахъ составляетъ предметъ недоумѣнія о душѣ и тѣлѣ“, и на теорію Оригена смотрѣлъ прямо какъ на попытку разрѣшить это недоумѣніе, для рѣшенія котораго нѣтъ данныхъ въ Божественномъ откровеніи. „Одному изъ живщихъ прежде насъ, — говоритъ св. Григорій, — а именно занимавшемуся ученіемъ „о началахъ“, разсудилось утверждать, что души, подобно какому-то обществу, по особымъ постановленіямъ существуютъ сами по себѣ“, и пр. [2]). Лично самъ

---

[1]) Творен. св. Епифанія Кипрскаго, рус. перев. ч III, стр. 97, 100
[2]) Твор. рус. перев. ч. I. стр. 192.

св. Григорій думаетъ однако же не такъ: ему представляется вредною мысль, что „душа предсуществуетъ", то есть, гдѣ-то самостоятельно существуетъ до своего вступленія въ тѣло, именно, мысль эта приводитъ къ ученію о душепереселеніи. Но и свое опроверженіе св Григорій высказываетъ съ прибавленіемъ словъ: „по моему мнѣнію, по моему сужденію [1]). Но если св. Григорій Нисскій, лицо частное, въ ученіи о предсуществованіи душъ видѣлъ только неудачную попытку объяснить неясное, неоткрытое; то V Вселенскій Соборъ, какъ извѣстно, канонически уже осудилъ мнѣніе знаменитаго богослова своего времени. Осуждена была также и попытка Оригена дать положительный отвѣтъ на вопросъ объ образѣ воскресенія тѣлъ въ силу невозможности, по его мнѣнію, допустить воскресеніе того тѣла, въ которомъ бываетъ душа въ моментъ разлученія съ тѣломъ, онъ думалъ, что вокресеніе тѣла будетъ только въ возобновленіи одного внѣшняго вида или типа того и другаго лица, безъ всякихъ членовъ, безъ всякаго вещества [2]) Соборъ же предалъ анаѳемѣ утверждающихъ, что „разумныя существа не будутъ имѣть въ воскресеніи подобныхъ настоящимъ тѣлъ" [3]). Такъ, слѣдовательно, попытка внести нѣкоторую подробность въ „проповѣданіе церковное" дала чистую ересь, и при томъ осужденную уже далеко послѣ смерти ея автора,—между тѣмъ, какъ, повторяемъ, эта неудачная попытка была только слѣдствіемъ желанія опредѣлить *частность* богооткровенной истины..

---

[1]) Такою же умѣренностію въ опроверженіи оригеновской теоріи предсуществованія душъ отличаются св. Василій Великій и св. Аѳанасій александрійскій (мѣста изъ ихъ сочиненій сюда относящіяся см. Дѣян. Всел. Соб. V, 476–8).

[2]) Догматич. система Оригена, Малеванскаго, въ Труд. Кіев. Дух Академ. 1870, II, 509.

[3]) Ibid. III, 63.

Мы оставляемъ многіе другіе примѣры того, какъ пытливая христіанская мысль создавала эти вопросы, клонившіеся къ уясненію того, что̀ въ извѣстную эпоху не было уяснено. Замѣтимъ только, что въ исторіи есть примѣры и того, что мнѣній по таковымъ нерѣшеннымъ вопросамъ, впослѣдствіи признанныхъ ложными, держались иногда люди весьма авторитетные въ области ученія, хотя другія мнѣнія иногда такъ и оставались на степени мнѣній, то есть, не получивъ ни формальнаго признанія, ни отверженія со стороны церкви. Извѣстно, напримѣръ, что хиліазма, какъ ученія о томъ, что „по воскресеніи мертвыхъ наступитъ царство Христово на этой самой землѣ и будетъ продолжаться тысячу лѣтъ", держались такія лица, какъ Іустинъ мученикъ, Ипполитъ, Ириней Ліонскій и друг., причемъ Іустинъ мученикъ выражалъ свои убѣжденія относительно этого предмета такъ рѣзко, что совѣтывалъ не считать христіанами тѣхъ, кои не признаютъ хиліастическаго ученія [1]), между тѣмъ какъ св. Діонисій Александрійскій, наоборотъ, хиліастическое ученіе считалъ получившимъ свое начало отъ еретика Керинѳа [2]) Съ вопросомъ о хиліазмѣ были связаны, какъ извѣстно, другіе вопросы, какъ вопросъ о такъ назыв. apocathastasis, то есть о возстановленіи (на основ. Римл. VIII, 19—21) твари въ первобытное состояніе для служенія ея праведнымъ, и вопросъ о подлинности Апокалипсиса св. Іоанна Богослова. Apocathastasis'а держался Иринеи [3]), а принадлежность Апокалипсиса Іоанну Богослову отвергалъ св. Діонисій александрійскій [4]). Хиліазмъ отвергнутъ Церковью, а

---

[1]) Разгов. съ Триф. рус. пер. стр. 181—8.
[2]) У Евсев. Истор. рус. перев. 160—1.
[3]) Твор. рус. пер. стр. 669.
[4]) Евсевія, Истор. рус. пер. стр. 437 Предшественники Діони-

вмѣстѣ съ нимъ, слѣдоват., отвергнуты мнѣнія Иринея, Іустина мучен. и другихъ—по этому собственно вопросу, и мнѣнія Діонисія александрійскаго по вопросу объ Апокалипсисѣ. Какъ напримѣръ мнѣнія ни принятаго, ни отвергнутаго формально цѣлою церковію можно указать на ученіе о мытарствахъ: до сихъ поръ ученіе о мытарствахъ остается личнымъ мнѣніемъ св. Кирилла александрійскаго, хотя и раздѣляемымъ нѣкоторыми другими учителями церкви [1])

Какъ иногда возможны были чисто логическіе выводы изъ обязательныхъ догматическихъ положеній, выводы признанные потомъ церковью какъ мнѣнія противныя истинному христіанству, въ примѣръ этого можно указать на слѣдующіе факты: такъ называемые докеты „въ излишней ревности по божественной природѣ Іисуса Христа отрицаютъ дѣйствительность Его человѣческой природы“, [2]) т. е. умозаключаютъ, что если Іисусъ Христосъ есть *истинный Богъ*, то Онъ не можетъ имѣть *человѣческой* природы. Противоположные имъ еретики, въ мысли о единствѣ Божества и невмѣстимости Его ни въ чемъ

сія по александрійской каѳедрѣ выражались очень рѣзко объ Апокалипсисѣ. См. ibid.

[1]) Догматич. богослов Преосв. Антонія, изд. 7-е стр. 244—5. Вообще о подобнаго рода нерѣшенныхъ вопросахъ въ свое время Августинъ разсуждалъ такимъ образомъ: „есть вопросы, относительно коихъ истина неизвѣстна (quod verum est) и потому опредѣленнаго рѣшенія не существуетъ (definitiva sententia)“. Въ примѣръ этого Августинъ указываетъ на такіе вопросы: каковъ и гдѣ теперь находится рай.—„хотя, замѣчаетъ Августинъ, христіанская вѣра не сомнѣвается, что рай существуетъ“,—гдѣ теперь находится Илія и Енохъ, и т. п. „Когда задаются подобные вопросы,—говоритъ Августинъ,—и каждый будетъ предлагать посильное рѣшеніе ихъ, то силы будутъ тратиться не безполезно,—если только споръ будетъ веденъ умѣренно, и у предлагающихъ свое мнѣніе не будетъ того заблужденія, что они знаютъ и то, что сокрыто отъ насъ“ (De peccato origin. col. cit).

[2]) См. указан. ст. *Малеванскаго*, въ Труд. Кіевск. Дух. Акад 1870, II. 39.

ограниченномъ находятъ основаніе для совершенно иного вывода, для того именно, что Іисусъ Христосъ есть простой человѣкъ, только одушевленный Богомъ[1]). Такъ называемое „несторіанство“ образовалось въ умѣ Несторія несомнѣнно также путемъ умозаключеній изъ фактовъ, открытыхъ въ Евангеліи [2]). То же самое и по отношенію къ дальнѣйшимъ, по времени раскрытія, пунктамъ догматическаго ученія, все болѣе и болѣе раскрываемаго церковію: изъ противунесторіанскаго опредѣленія о единствѣ Ипостаси дѣлается умозаключеніе о единствѣ природы — появляется монофизитство. Монофизитство путемъ совершенно естественнаго умозаключенія давало монофелитство. Но замѣчательно при этомъ, что нѣкоторые и изъ людей православныхъ, обращая вниманіе только на одну сторону церковнаго вѣроопредѣленія, на единство Ипостаси, и опуская изъ виду вѣроопредѣленіе относительно двойства природы, дѣлали выводъ, что единство лица требовало допущенія и единства воли во Іисусѣ Христѣ и, слѣдовательно, изъ православнаго положенія дѣлали выводъ чисто еретическій [3]). Тѣмъ болѣе, конечно, для подобныхъ выводовъ давало мѣсто мнѣніе ложное, разъ принятое: такъ VII Вселенскій соборъ установилъ положительную связь между извѣстной антипатіей извѣстнаго историка-епископа Евсевія Памфила къ христіанской иконографіи и его догматическими заблужденіями, то есть между его аріанствованіемъ и иконоборческими наклонностями [4]), хотя можно думать, что заблужденіе иконоборства у иныхъ его представителей было выводомъ изъ другихъ, правиль-

[1]) Ibid.
[2]) *Лебедева* — Вселенскіе соборы IV — Vвв. Москва. 1879. стр. 158; ср. 162.
[3]) *Тоже* — Изъ исторіи Всел. Соб. М. 1876. стр. 166.
[4]) Дѣян. Всел. соб. т. VII. стр. 531—35

ныхъ самихъ въ себѣ, положеній—наприм. изъ запрещенія кумиропоклоненія. Одинаковое явленіе, то есть одинаковая роль вывода, повторяется даже и въ области исторіи обряда. Златоустъ, напримѣръ, нѣкогда опровергалъ ересь такъ называемыхъ гидропарастатовъ, употреблявшихъ *одну воду* въ таинствѣ Евхаристіи, указаніемъ на то, что Іисусъ Христосъ по своемъ воскресеніи пилъ не воду, а вино [1]). Армяне, основываясь на словахъ Златоуста, умозаключили, что не должно употреблять воды въ таинствѣ евхаристіи и во избѣжаніе ереси гидропарастатовъ стали употреблять *одно вино*, такъ что VI Вселенскій соборъ долженъ былъ запретить армянскій обычай (пр. 32.). Но замѣчательно при этомъ, что Вселенскій соборъ, „открывъ правильное разумѣніе дѣла“, обычай армянъ называетъ обычаемъ людей „одержимыхъ невѣдѣніемъ“, не трактуя ихъ какъ людей злонамѣренныхъ, какъ можно думать, въ виду особенности того основанія, на которомъ армяне утвердили свой обычай: основаніемъ его служилъ чисто логическій пріемъ умозаключенія по противоположности.

Но прежде чѣмъ указать выводы, слѣдующіе изъ приведенныхъ фактовъ, доказывающихъ постепенность въ раскрытіи христіанской догматики, спеціально для вопроса о свободѣ совѣсти, мы постараемся констатировать еще одну группу историческихъ фактовъ, имѣющихъ немаловажное значеніе для того же вопроса о свободѣ совѣсти.

Въ древней исторіи церкви мы встрѣчаемся съ такими фактами, которые по видимому доказываютъ, что формальное (каноническое) сужденіе церкви иногда простиралось на такую сферу, которая съ вѣро-

---

[1]) Бесѣд. на еванг. Матѳ рус пер. ч. III. 501; ср. *Bingham*, Origin ecclesiast. vol. VI. 273.

ученіемъ не имѣетъ ничего общаго. Извѣстно, напримѣръ, что V Вселенскій Соборъ осудилъ мнѣнія объ одушевленности небесныхъ свѣтилъ, о множествѣ міровъ и проч., мнѣнія приписываемыя обыкновенно Оригену, а въ собственно богословской литературѣ древней церкви можно встрѣчать факты, указывающіе, что нѣкоторыя частныя лица церкви въ этомъ отношеніи шли гораздо далѣе, въ своемъ осужденіи далеко переступая сферу компетенціи церкви и церковнаго учительства: осуждалось неправильное, какъ это казалось осуждавшимъ, рѣшеніе вопросовъ не относившихся не только къ сферѣ вѣроученія въ собственномъ смыслѣ, но не относившихся и къ сферѣ такъ называемаго научнаго богословія. Такъ, въ IV вѣкѣ встрѣчается только еще суровое отношеніе къ нѣкоторымъ рѣшеніямъ вопросовъ естественно научныхъ. Во времена св. Ефрема Сирина, наприм., были люди, утверждавшіе, что „землетрясенія бываютъ отъ подземныхъ вѣтровъ, а не отъ Господня посѣщенія". Были также и такіе, по свидѣтельству того же отца церкви, которые повидимому утверждали, что эпидеміи происходятъ отъ естественныхъ причинъ: одинъ врачъ говорилъ, что „гибнутъ ремесленники, имѣющіе помѣщеніе въ подземныхъ храминахъ" [1]). Св. Ефремъ Сиринъ съ своей стороны находитъ, что подобныя разсужденія происходятъ отъ того, что разсуждающіе „заразили свой умъ эллинскими науками" [2]). Но извѣстный ересеологъ IV вѣка Филастрій находилъ уже слѣдующія „ереси": „ересь о движеніи земли (de terrae motu)", сущность которой онъ опредѣляетъ такъ: „эта ересь утверждаетъ, что движеніе земли совершается не по повелѣнію (jussione) Божію, но

---

[1]) Твор. рус. пер. ч. III, стр. 326.
[2]) Ibid. 328

по самой природѣ элементовъ, тогда какъ св. Писаніе говоритъ", и проч.; „ересь о неизвѣстности лѣтъ міра", сущность которой, по Филастрію, въ томъ, что ересь эта учитъ, будто „число лѣтъ отъ начала міра неизвѣстно и люди не знаютъ теченіе временъ,— когда (*изъ писанія извѣстно*) отъ Адама до потопа" и проч.;—„ересь о семи планетахъ", „о знакахъ зодіака", и многое другое, даже до ереси, утверждавшей, что diis alienis non sit maledicendum [1]). Несмотря однако же на всю строгость, съ которою относились къ подобнымъ мнѣніямъ въ IV вѣкѣ Ефремъ Сиринъ или Филастрій, въ это время нельзя еще найти попытокъ поставить подобныя мнѣнія подъ чисто каноническое запрещеніе. Нѣкоторыя отдѣльныя лица высказывали даже прямо противоположные взгляды на вопросъ о степени обязательности того или другаго мнѣнія касательно предметовъ природовѣдѣнія. Таковъ, напримѣръ, взглядъ Августина. Предпринимая изъясненіе книги Бытія, Августинъ говоритъ: „о темныхъ предметахъ природы, которую, какъ мы это знаемъ, сотворилъ Всемогущій Художникъ-Богъ, должно разсуждать не утвердительно, но изыскательно (non affirmando, sed querendo)". „Этого темнаго по отношенію къ природѣ, говоритъ Августинъ, много встрѣчается въ особенности въ тѣхъ книгахъ (est in libris maxime quos...), кои намъ предлагаетъ Божественный авторитетъ. Здѣсь поспѣшность въ утвержденіи какого нибудь не твердаго и сомнительнаго мнѣнія можетъ сдѣлаться святотатствомъ (difficile sacrilegii crimen evitat)" [2]). Вводить то или другое рѣшеніе подобныхъ вопросовъ, какъ обязательное для совѣсти христіанина, по мнѣнію Августина, даже

---

[1]) Patrol. cursus complet. lat. t. XII, col. 1216. 1235 и др.
[2]) Opp. t. III, ed. 1793, p 123.

и вредно, какъ „не касающееся ученія благочестія“ [1]). Но въ VIII вѣкѣ и позднѣе (въ латинской церкви) встрѣчаются попытки и въ противоположномъ смыслѣ т. е. въ смыслѣ желанія канонически запретить свободное обращеніе подобныхъ мнѣній: папа Зарахій преслѣдовалъ одного пресвитера, по имени Виргилія, учившаго о существованіи такъ называемыхъ антиподовъ [2]). По мнѣнію этого папы ученіе объ антиподахъ не могло быть признано безразличнымъ для ученія вѣры, ибо тогда должно было бы признать, по мнѣнію папы, что существуютъ люди не одного съ нами происхожденія [3]).

Теперь не трудно предвидѣть тѣ выводы, которые слѣдуютъ для вопроса о свободѣ совѣсти изъ тѣхъ фактовъ исторіи древней церкви, которые мы старались установить. Прежде всего: если догматическіе вопросы въ исторіи возникали постепенно, и тому

---

[1]) Цит. у *Delort'a*—institut. discipl. eccles. I, 252.

[2]) Каноническое право митр. *Шагуны*, стр. 986.

[3]) Впослѣдствіи папы не разъ вмѣшивались въ вопросы подобные вопросамъ объ антиподахъ, подвергая запрещенію многія естественнонаучныя мнѣнія ученыхъ Въ особенности, какъ извѣстно, печальна судьба Галилея и его научныхъ мнѣній. Католическіе писатели настоящаго столѣтія уже утверждаютъ, что Галилей осужденъ былъ не за его научныя мнѣнія сами въ себѣ, а за то, что онъ и самъ утверждалъ, что его теорія подтверждается Св. Писаніемъ, и отъ судей своихъ хотѣлъ того, чтобы они признали его теорію, какъ подтверждаемую Св. Писаніемъ, и что слѣдовательно онъ былъ осужденъ „не потому, что былъ искусный астрономъ, а потому, что былъ безразсудный богословъ“ (см. *Delort*—institutiones discipl. eccles. I. 68, Par. 1824). Но дѣло Галилея, однако же, по новѣйшимъ изслѣдованіямъ оказывается въ такомъ видѣ (см. Хрис. Чтен. 1878, Янв.—Февраль, стр. 110), что преслѣдованіе Галилея было дѣйствительно преслѣдованіемъ его системы во имя ея противорѣчія богооткровенной истинѣ, что и было выражено въ оффиціальной сентенціи, его осуждавшей. Только уже въ 1835 году сочиненія Галилея папской властью были исключены изъ извѣстнаго списка запрещенныхъ книгъ (index librorum prohibitor.) и въ бывшей папской области позволено было печатать всѣ сочиненія, трактующія о движеніи земли и неподвижности солнца:—фактъ самъ по себѣ указывающій на истинное значеніе факта осужденія Галилея.

или другому рѣшенію ихъ предшествовали рѣшенія частныя, т. е. исходящія отъ отдѣльныхъ лицъ; если каждая новая подробность въ опредѣленіи пунктовъ ученія добывалась не путемъ рѣшенія *одного* какого либо уполномоченнаго на это лица, а путемъ рѣшенія *Церкви*—лица коллективнаго, въ которомъ, по самой природѣ дѣла, возможна встрѣча многихъ несходныхъ между собою мнѣній; если, далѣе, по многимъ вопросамъ возникновеніе *мнѣній* въ средѣ членовъ Церкви не только возможно, но иногда было психологически необходимо, и потому даже изобрѣтатели мнѣній, признанныхъ потомъ противными истинѣ (еретики), изобрѣтали эти мнѣнія не всегда желая разорять, но иногда созидать дѣло ученія [1]); если, наконецъ, даже и для настоящаго времени существуютъ вопросы, нерѣшенные положительно въ оффиціальныхъ памятникахъ догматической дѣятельности древней церкви, то все это ведетъ къ тому, что въ вопросѣ о свободѣ совѣсти прежде всего нужно выдѣлять одну весьма важную сторону — *вопросъ о свободѣ богословскаго мнѣнія*. Ибо извѣстно, что всякое мнѣніе въ дѣлѣ религіи можетъ становиться убѣжденіемъ совѣсти, и то или другое отношеніе къ этому убѣжденію *инаго*, или Церкви, становится равносильнымъ отношенію къ индивидуальной совѣсти и ея

---

[1]) „Ни одинъ изобрѣтатель ереси между христіанами, писалъ извѣстный историкъ Евагрій,—не хотѣлъ умышленно произносить хулу, не рѣшался намѣренно уничтожать божественное, но всякій думалъ, что, утверждая то или другое, онъ говоритъ лучше своихъ предшественниковъ“ (Истор рус. пер. стр. 28). Поэтому извѣстное выраженіе апост. Павла (1 Коринѳ. 11,19): „подобаетъ бо и ересемъ въ васъ быти, да искусни явлени бываютъ въ васъ“, по мнѣнію Евагрія предуказываетъ на тотъ историческій фактъ, что—„отъ чего расторгаются члены церкви, то самое способствуетъ и располагаетъ къ утвержденію правыхъ и неукоризненныхъ догматовъ, тѣмъ самымъ церковь возбуждается къ восхожденію на небо“, и проч. (ibid. 29). Мысль Евагрія, впрочемъ, выражаема была еще и ранѣе. См. напр. Дѣян. Всел. соб. т. I 421.

правамъ. Далѣе: если опытъ показалъ, что къ сферѣ вопросовъ религіозно-догматическихъ могутъ примѣшиваться, или, по крайней мѣрѣ, человѣческое разумѣніе можетъ примѣшивать, вопросы въ родѣ вопросовъ о движеніи земли, объ антиподахъ, и т. п., то необходимо слѣдуютъ вопросы: какъ смотрѣть на подобные факты—имѣла ли церковь, въ самомъ дѣлѣ, намѣреніе давать свое обязательное для своихъ членовъ мнѣніе и по вопросамъ о движеніи земли объ антиподахъ, и т. п.;—или же церковь вовсе никогда не имѣла намѣренія — судить о всякой человѣческой мысли, чего бы эта мысль не касалась? Какъ должно смотрѣть на попытки, подобныя той, какую сдѣлалъ папа Захарій и т. д.?— Все это, очевидно, вопросы весьма большой важности: отъ того или иного рѣшенія ихъ зависитъ такъ называемая свобода науки— съ одной стороны, а съ другой—и свобода христіанской мысли, ибо совершенно понятно, что если будетъ признано, напримѣръ, что научное открытіе можетъ подпадать церковной анаѳемѣ, то совѣсть вѣрующаго христіанина въ такомъ случаѣ имѣетъ лишній случай терпѣть ограниченіе, какъ это (мы уже знаемъ) и было въ Римской церкви. Для сферы собственно богословской, затѣмъ, въ виду возможности личнаго мнѣнія, обусловливаемой историческимъ ходомъ раскрытія и постепеннаго усложненія догмы, возникаютъ вопросы: когда церковь допускаетъ личное мнѣніе по отношенію къ вопросамъ стороны теоретической или практической (обрядъ, церковное право), и допускаетъ ли она личное мнѣніе, по крайней мѣрѣ въ извѣстныхъ случаяхъ, какъ *право* отдѣльнаго христіанства, или же только терпитъ его какъ фактъ [1]), не признавая въ

---

[1]) Католическіе писатели склонны наприм. думать, будто церковь id tolerat, quod sine gravi perturbatione punire non potest (*Delort*—

принципѣ права личнаго мнѣнія; если же допускаетъ, то въ какой сферѣ, и при какихъ условіяхъ; какія послѣдствія сохраненія личнаго мнѣнія въ томъ случаѣ, если бы личное мнѣніе оказалось противнымъ общецерковному опредѣленію и т. д. Ясно, что всѣ эти частные вопросы опять составляютъ собой вопросъ о свободѣ совѣсти, такъ какъ то или другое рѣшеніе ихъ предоставляетъ ту или другую мѣру свободы для индивидуальной совѣсти, или же наоборотъ—обрекаетъ на запретъ проявленія индивидуальной религіозной жизни. Но ясно также, что вопросъ о свободѣ совѣсти выступаетъ здѣсь какъ вопросъ *о свободѣ въ религіи*, и есть вопросъ внутренней жизни церкви,—въ противоположность вопросу о свободѣ совѣсти, какъ вопросу *о свободѣ религіи*, составляющему собой вопросъ внѣшней жизни церкви, какъ общества видимаго, существующаго на ряду съ обществомъ инаго назначенія, т. е. государствомъ.

Такимъ образомъ изъ всего до сихъ поръ сказаннаго въ отношеніи къ тому, что такое вопросъ о свободѣ совѣсти, становится яснымъ, что вопросъ этотъ—вопросъ сложный. Свобода совѣсти есть прежде всего свобода религіи, право слѣдовать той религіи, которая истинна для совѣсти. Такъ какъ было указано, что это слѣдованіе не можетъ оставаться на степени внутренняго акта, а непремѣнно требуетъ внѣшнихъ обнаруженій; то „свобода совѣсти“ дѣлается „свободою вѣроисповѣданія“, и на этой ступени можетъ быть разсматриваема какъ вопросъ государственнаго права, имѣющаго дѣло съ разными сторонами внѣшней жизни членовъ государства. Но если

---

institution. discipl. eccles. I 352). то есть, основаніе церковной терпимости составляетъ не право, но сила тѣхъ, кои имѣютъ въ своей совѣсти нѣчто такое, что выдѣляетъ ихъ отъ общаго мнѣнія церкви.

вопросъ поставляется такимъ образомъ, что въ рѣшеніи его хотятъ найдти то или другое рѣшеніе вопроса объ отношеніи, въ какое само христіанство, по своимъ кореннымъ принципамъ, ставитъ личное богословское мнѣніе христіанина, разномысліе по вопросамъ догматики, обряда и т. д.; то вопросъ о свободѣ совѣсти оставаясь таковымъ и при такой постановкѣ дѣла, находитъ свое рѣшеніе уже въ самомъ христіанствѣ, въ коренныхъ положеніяхъ и свойствѣ догматическаго закона, но во всякомъ случаѣ становится вопросомъ внутренней жизни христіанской церкви. Между тѣмъ эти существенно различныя стороны вопроса при разсужденіяхъ о свободѣ совѣсти весьма часто смѣшиваются, и отъ этого происходитъ то неоспоримое явленіе, что люди пишущіе *объ одномъ и томъ же* предметѣ изслѣдуютъ совершенно различные факты и подъ именемъ „свободы совѣсти“ разумѣютъ нѣчто совершенно различное.—Укажемъ на слѣдующіе примѣры взятые изъ русской литературы. „Свобода совѣсти, — говоритъ одинъ изъ нашихъ проповѣдниковъ, — заключается не во внѣшнихъ правахъ и преимуществахъ, общественныхъ и политическихъ, а во внутреннемъ освобожденіи духа отъ всѣхъ препятствій къ соблюденію закона, — въ правѣ относиться къ постановленіямъ закона обрядоваго по высшему разумѣнію законовъ и цѣлей нравственныхъ“. Поэтому „свободы совѣсти надобно искать не въ области правъ земныхъ“, а въ иной совершенно области [1]). Существуютъ и противники такого взгляда на вопросъ о свободѣ совѣсти. Съ своей стороны они возражаютъ, что вопросъ вовсе не о правахъ и премуществахъ, а только о томъ, чтобы, напримѣръ, уголовная кара не преслѣдовала иначе мыслящихъ въ

[1]) Слов. о свободѣ совѣсти, М. 1875, стр. 10, 11 16.

дѣлѣ религіи. чѣмъ мыслитъ большинство въ государствѣ,—подобно тому, какъ такая кара преслѣдуетъ воровъ и убійцъ: чтобы право вѣровать въ то, что̀ кажется истиннымъ. не обращалось иногда въ преступленіе уголовное и т. п. [1]). Между тѣмъ однако же и та и другая сторона имѣетъ основаніе говорить „о свободѣ совѣсти“ именно такъ, какъ говоритъ. Только одни имѣютъ въ виду вопросъ о свободѣ совѣсти какъ вопросъ внутренне церковный. и для свободы совѣсти съ этой стороны, конечно, не нужны преимущества положительныя, то или другое положеніе человѣка въ государствѣ. тѣ или другіе государственные законы. Но за то для такой свободы и отъ государства желательно бы преимущество отрицательное: не—гоненіе, и именно для того, чтобы не встрѣчать „препятствій къ соблюденію закона“, ибо извѣстно, что таковыя препятствія могутъ быть и со стороны государства. Слѣдовательно свобода совѣсти въ извѣстной мѣрѣ состоитъ и въ преимуществахъ общественныхъ, по крайней мѣрѣ въ томъ отрицательномъ преимуществѣ, которое устраняло бы возможность существованія препятствій къ соблюденію закона совѣсти,—препятствій являющихся въ простѣйшей формѣ прямаго запрещенія соблюдать этотъ законъ. И никто, знакомый съ исторіей, не будетъ отрицать возможность существованія таковыхъ препятствій. Право мыслить свободно о законѣ обрядовомъ, конечно, не нуждается въ отмѣненіи тѣхъ или другихъ статей уголовнаго кодекса государства; но право избирать и практически выполнять тотъ или другой обрядъ, мысль о законности котораго обратилась въ убѣжденіе совѣсти, можетъ затрудняться тѣми или другими идеями, лежащими въ основахъ го-

[1]) Вѣстникъ Европы, 1875, май, Внутр. Обозр. стр. 351.

сударственнаго законодательства. Все дѣло слѣдовательно въ томъ, что приведенныя разсужденія, употребляя одинъ и тотъ же терминъ: „свобода совѣсти": имѣютъ въ виду разныя положенія совѣсти: одно имѣетъ въ виду совѣсть чисто христіанскую: совѣсть человѣка обратившагося къ церкви Христовой. и разсматриваетъ индивидуальное христіанское убѣжденіе въ его отношеніи къ общецерковнымъ требованіямъ: другое имѣетъ въ виду совѣсть въ ея всеобщности. независимо отъ того. будетъ ли она совѣстью православнаго христіанина. или христіанина заблуждающагося, или даже человѣка внѣшняго по отношенію къ христіанству. котораго однако же, по замѣчанію церковнаго оратора, и православная церковь. когда она имѣетъ силу государственной церкви, ни въ ложное, ни въ неясное нравственное положеніе поставить не можетъ. Объ устраненіи возможности этого неяснаго или ложнаго нравственнаго положенія для людей внѣшнихъ по отношенію къ тому или другому исповѣданію и говорятъ другіе.—тѣ, которые смотрятъ на свободу совѣсти. повидимому, какъ на привиллегію.— Какъ вообще разнообразно пониманіе вопроса о свободѣ совѣсти въ русской литературѣ, относительно этого можно бы сдѣлать много и другихъ сопоставленій. Но мы ограничимся только еще нѣсколькими примѣрами. Такъ въ одномъ случаѣ говорится, что „ученіе о свободѣ совѣсти стало извѣстно міру только изъ Божественнаго откровенія". Въ другомъ случаѣ утверждается, что „свобода совѣсти въ религіи имѣетъ начало языческое", и что „свобода совѣсти не совсѣмъ согласна съ христіанствомъ" [1]). Замѣчательно еще то, что мысль, будто свобода совѣсти въ дѣлѣ

---

[1]) О свободѣ совѣсти, Христ. Чтен. 1864, т III, стр. 56. 260. статья преосв. Іоанна. еп. Смоленскаго.

религіи—чисто языческаго происхожденія, высказана извѣстнымъ русскимъ канонистомъ по поводу мнѣній языческаго философа Ѳемистія, который совѣтывалъ императору Іовіану не подражать его предшественникамъ въ укоренившемся въ это время обычаѣ преслѣдовать заблуждающихся въ дѣлѣ религіи „потому что, говорилъ философъ, и само существо Вышнее не дѣлаетъ никому принужденія въ дѣлѣ религіи", что страхъ и насиліе въ дѣлѣ религіи производятъ дѣйствія скоропреходящія и ненадежныя, и т. п. „Философъ язычникъ, — говоритъ однакоже авторъ упомянутаго изслѣдованія „о свободѣ совѣсти",—не могъ говорить объ истинной свободѣ религіи, потому что не могъ понимать ее, а не могъ понимать потому, что не зналъ истины [1])". Такое осужденіе извѣстнымъ нашимъ богословомъ здравомыслившаго язычника конечно странно, такъ какъ свобода воспріятія религіи—одно изъ самыхъ первыхъ условій вступленія въ церковь, и эту именно свободу отъ насилій въ дѣлѣ религіи отстаивали и христіане, когда боролись съ римскимъ государствомъ въ первые три вѣка исторіи Церкви. Но это опять объясняется той точкой зрѣнія, съ которой разсматривается вопросъ о свободѣ совѣсти, этой точкой служитъ—свобода совѣсти какъ вопросъ внутреннихъ отношеній членовъ христіанской церкви, свобода въ области христіанской догмы, дисциплины и т. п. Въ отношеніи къ этой сферѣ до извѣстной степени справедливо, что безусловная свобода не совсѣмъ согласна съ христіанствомъ, хотя нельзя сказать и того, чтобы христіанство въ этой сферѣ не допускало никакой свободы, т. е., чтобы не допускало совсѣмъ свободы личнаго мнѣнія. Но языческій философъ, конечно, не о такой

[1]) Ibid.

свободѣ, какъ о вопросѣ чисто церковномъ, и разсуждалъ: онъ разсуждалъ о свободѣ *религіи*, а не о свободѣ *въ религіи*, какъ это можетъ всякій убѣдиться, познакомившись съ дѣломъ поближе...

То же самое смѣшеніе различныхъ сторонъ вопроса встрѣчается и у богослововъ и публицистовъ западныхъ исповѣданій какъ прежняго, такъ и настоящаго времени. Еще въ прошломъ столѣтіи такой ученый, какъ извѣстный патристъ Р. Селье (R. Ceillier), очевиднымъ образомъ смѣшивалъ разныя стороны вопроса и потому приходилъ къ не совсѣмъ вѣрнымъ выводамъ. Такъ этотъ ученый, въ своей борьбѣ противъ либеральныхъ движеній вѣка, требовавшаго во имя принциповъ *самого христіанства* терпимости католичества къ другимъ религіямъ, утверждалъ, будто вопросъ о терпимости есть вопросъ новоизобрѣтенный и христіанству неизвѣстный. Какія же доказательства для этого? „Пусть посмотрятъ на исторію всѣхъ соборовъ со временъ апостоловъ и до настоящаго столѣтія“, писалъ знаменитый патристъ: „здѣсь нельзя найдти ни малѣйшаго слѣда терпимости ни у православныхъ, ни у еретиковъ и раскольниковъ: напротивъ, каждый настойчиво защищаетъ *свое* исповѣданіе, стараясь по возможности обязать имъ и своихъ противниковъ“. [1]) Справедливо, конечно, что если въ древней церкви искать терпимости въ смыслѣ безразличія ко всякой формулѣ исповѣданія или въ смыслѣ признанія за каждымъ отдѣльнымъ членомъ церкви права—одну часть символа принимать, а другую отбрасывать, то такой терпимости нельзя отыскать въ древней церкви, хотя въ то же время было бы насиліемъ исторіи и принциповъ

---

[1]) См. у *Barbeyrac*, Traité de la morale des pères de l' Eglise. Paris 1728. Chap. XIII. 39.

христіанства отрицать самую *идею* церковной терпимости: только вопросъ о терпимости должно свести, какъ мы это уже знаемъ, къ вопросу о *предметахъ*, оставляемыхъ церковью для свободомыслія, объ *условіяхъ* пользованія свободой мысли, и т. п. Слѣдовательно, если бы кто, понимая „свободу совѣсти“ въ смыслѣ вѣроисповѣднаго вопроса христіанской церкви и притомъ рѣшая его въ смыслѣ допущенія церковью безграничной свободы мнѣнія, утверждалъ, что таковы принципы христіанства; тотъ, нельзя не согласиться въ этомъ съ знаменитымъ ученымъ, напрасно будетъ искать основаній для этого въ исторіи соборовъ. Между тѣмъ, изъ отрицанія древней церковью абсолютной свободы въ области вѣроисповѣдной, или, правильнѣе, изъ отрицанія вѣроисповѣднаго индифферентизма, дѣлается умозаключеніе, что церковь отрицала терпимость и свободу совѣсти *вообще*, и даже въ томъ смыслѣ, въ какомъ желали свободы совѣсти либеральные мыслители XVIII вѣка, т. е. въ смыслѣ ослабленія гонительскихъ предпріятій тогдашней католической церкви. Въ наше время извѣстный католическій богословъ Перроне (Perrone), доказывая, что tolerantia est impia et absurda, что принципъ терпимости заключаетъ въ себѣ будто бы скрытое признаніе истинности *всѣхъ* религій, что терпимостью узаконяется правосообразность двухъ иногда противоположныхъ мнѣній, что̀ конечно нелѣпо, и т., п. относя, очевидно, все это къ невозможности безграничной терпимости *внутри* церкви, другими словами, къ безграничной свободѣ совѣсти внутри церкви,—въ то же время приходитъ къ выводу, будто терпимость къ разновѣрію и въ томъ случаѣ, когда это разновѣріе *внѣ* церкви, такъ же противно здравому христіанскому чувству [1]). Но, очевидно опять, если спра-

[1]) Theolog. cursus comeplet t. VI p. 1225 и далѣе. Срав. также—De matrimonio christian.. Roma, 1858, t. II, 342. 357. и др.

вѣрно, что безграничная „терпимость" внутри церкви противна христіанству, то отсюда однако же не слѣдуетъ, что если доказано первое, то доказано и второе, то есть, если противна христіанству полная свобода *въ религіи*, то противна и свобода *религіи*, или обратно — если согласно съ христіанствомъ второе, то согласно и первое. И мы позволяемъ себѣ думать, что пока не будетъ принимаемо въ разсчетъ это различіе между разными сторонами въ вопросѣ о „терпимости", о „свободѣ совѣсти", всегда будутъ возможны сужденія для однихъ, что — „свобода совѣсти согласна съ христіанствомъ", для другихъ — что „свобода совѣсти противна христіанству" и т. п.

III.

Установивъ, такимъ образомъ, понятіе о предметѣ изслѣдованія самомъ въ себѣ и выяснивъ, изъ самаго существа дѣла вытекающія, возможныя точки зрѣнія на предметъ, опредѣлимъ задачу настоящаго изслѣдованія.

„*Вселенская церковь*, — по выраженію восточныхъ патріарховъ, — *не принуждаетъ*, не дѣлаетъ насилія, но призываетъ, увѣщаваетъ, убѣждаетъ силою Духа Святаго" [1]). Такъ еще не очень давно отъ лица церкви восточные патріархи выразили характеръ того отношенія, въ которое церковь поставляетъ себя къ человѣческой свободѣ. Между тѣмъ принужденіе въ дѣлѣ религіи, даже до употребленія казней, — кто станетъ оспоривать это? — практиковалось въ христіанскихъ обществахъ, а если намѣренно не закрывать глаза на совершающіеся факты, то нужно будетъ при-

---

[1]) Послан. Восточн. патр. изд. 1838 г. стр. 90.

знать, что принужденіе въ болѣе или менѣе смягченныхъ формахъ, но продолжаетъ существовать и теперь. Но важно и вмѣстѣ печально не это обстоятельство: принужденіе совершалось или *отдѣльными* лицами, пусть они и принадлежатъ къ церкви, которыя не могутъ быть непогрѣшимы въ своихъ мнѣніяхъ и дѣйствіяхъ, или—установленіемъ въ исторіи человѣчества вовсе независимымъ, въ громадномъ большинствѣ случаевъ, отъ мнѣній церкви, то есть государствомъ, и возводить это къ самой церкви, какъ къ учрежденію божественному, коимъ руководитъ Духъ Святый, по меньшей мѣрѣ несправедливо. Важно собственно то, что эти насилія, въ ихъ грубой или утонченной формѣ, почти всегда оправдывались и даже оправдываются теперь авторитетомъ именно *древне-вселенской* церкви, мнѣнія и дѣйствія которой справедливо считаются высшимъ авторитетомъ для христіанства. Но и этого мало: какъ мы увидимъ, преслѣдованія оправдывались иногда даже Словомъ Божіимъ: уже бл. Августинъ доказывалъ законность принужденія сектантовъ къ возвращенію въ церковь примѣромъ Іисуса Христа, путемъ жестокаго наказанія обратившаго Савла къ вѣрѣ въ Іисуса какъ Мессію. Въ средніе вѣка дѣло пошло далѣе. Извѣстный комментаторъ церковныхъ правилъ Аристинъ, толкуетъ, напримѣръ, Апостольское правило 27, запрещающее епископу *біеніе* какъ вѣрныхъ согрѣшающихъ, такъ и невѣрныхъ обидѣвшихъ, уже такимъ образомъ, что, по его словамъ, не подлежитъ изверженію (наказанію, которымъ угрожаетъ правило за это біеніе) „тотъ, кто *благоразумно* наказываетъ бичемъ погрѣшающаго противъ священныхъ предметовъ“. Основаніе для такого способа исправленія погрѣшающихъ Аристинъ видитъ опять въ примѣрѣ Самого Господа, бичемъ изъ вервія изгнавшаго торгующихъ изъ хра-

ма, и прибавляетъ: „для этого (для экзекуціи) избираются церковные номофилаксы и экдики, какъ лица *древле отцами назначенные* карать подобныя преступленія“ и проч. [1]) Вотъ какое толкованіе получаетъ апостольское правило! Но и этого мало: нужно бываетъ оправдать казнь еретиковъ, фактически уже совершившуюся: и вотъ это оправданіе ищутъ сначала въ Ветхомъ Завѣтѣ, а такъ какъ экзегисисъ Писанія все таки такое дѣло, гдѣ произволъ человѣческій можетъ имѣть значительный просторъ, то для большей устойчивости аргумента за тѣмъ обращаются опять къ исторіи церкви, и здѣсь усматриваютъ нѣкоего епископа Леандра, убившаго будто бы еретика *молитвою*.... Всѣ эти пріемы повторялись даже и въ русской богословской литературѣ, и при томъ по одному изъ самыхъ щекотливыхъ вопросовъ— именно по вопросу о казни еретиковъ. Когда въ XVI столѣтіи между русскими богословами возникла полемика по этому вопросу, то защитники казней въ своей аргументаціи отводили видную роль доказательствамъ изъ церковной исторіи. Пр. Іосифъ Волоколамскій, напримѣръ, въ своемъ „Просвѣтителѣ“—въ опроверженіе мысли, будто „не подобаетъ осуждати еретика или отступника“ на томъ основаніи, что Господь сказалъ: не судите, да не судими будете (Мѳ. VIII. 1)—указываетъ на мнѣнія Златоуста, на дѣйствія Порфирія Газскаго, Льва Катанскаго, Ѳеодора Эдесскаго и другихъ. И отсюда умозаключаетъ, что если епископы древней церкви такъ мыслили и поступали, то „тако и намъ подобаетъ творити“ [2]). Въ результатѣ такое умозаключеніе даетъ положеніе, что „ненавидѣти еретика“ тогда только предосудительно, „егда не

---

[1]) Прав. св Апостолъ. изд. Общ. Люб. Духовн. Просв. стр. 48.
[2]) Просвѣтит. казан. изд. 533.

имамы отъ нихъ душевный вредъ," а „егда узримъ еретики хотящихъ прельстити православныя, тогда поподобаетъ не точію ненавидѣти ихъ, или осуждати, но и проклинати *и язвити и симъ руку свою освятити*" [1]). Авторъ Просвѣтителя далѣе приводитъ законъ свѣтской власти эпохи перечисленныхъ имъ епископовъ, которымъ постановлена смертная казнь не только противъ самихъ еретиковъ (манихеевъ), но и противъ не доносившихъ о таковыхъ, желая опять доказать согласіе съ духомъ древней церкви своего мнѣнія о законности казни еретиковъ. Но конечно онъ предвидитъ и возраженіе: кто нибудь пожалуй скажетъ: „се есть градстіи закони, а не апостольская, ниже отеческая писанія" [2]). На это служитъ отвѣтомъ цитата изъ преподобн. Никона (XIV вѣкъ), который о „градскихъ законахъ" говоритъ такимъ образомъ: „св. покланяемый духъ вдохну божественная отца на св. Соборѣхъ и учиниша божественная правила.... и обаче отъ древнихъ божественная правила со градскими размѣшена быша законы же и завѣщаньми. Сице номаканонъ книга сотворена бысть, сирѣчь закону правила". Таковъ фактъ, т. е. отъ древности церковныя правила соединялись съ гражданскими законами. Слѣдовательно, „аще убо св. отцы, иже на вселенскихъ и на помѣстныхъ соборахъ бывше", говоритъ авторъ Просвѣтителя, „отъ Св. и Животворящаго Духа наставляеми и учиниша божественные правила и законы и словеса св. отецъ.... со всѣми же сими и градстіи законы сочеташа св. отцы древніи: и кто убо дерзнетъ сихъ отложити или похулити, яже отъ Св. Духа и св. отецъ пріята быша и сочетана со всѣмъ Божественнымъ Писаніемъ?" [3]).

---

[1]) Ibd. стр. 529.
[2]) Ibid. 537.
[3]) Ibd. 537—8

Вотъ каково толкованіе основъ законодательства древней церкви: выходитъ, что древняя церковь почти что сдѣлала церковнымъ правиломъ и законъ о смертной казни манихеевъ!—Эту же самую мысль тотъ же авторъ доказываетъ и другими путями, но опять при помощи исторіи христіанской церкви: это именно тѣмъ, что „вси святіи отцы наши моляху благочестивые цари, яко да еретики потребятъ“; что если и сами цари, по собственной инціативѣ, потребляли еретиковъ, то отцы соборовъ „не возбраниша сему быти“, въ примѣръ чего авторъ между прочимъ указываетъ на отцовъ перваго и четвертаго Вселенскихъ Соборовъ [1]), при чемъ видитъ осужденіе на смерть и тамъ, гдѣ была только одна ссылка [2]). Такъ сильно, слѣдовательно, по мысли автора Просвѣтителя, исторія Вселенской церкви говоритъ въ пользу законности казни еретиковъ! Даже и насильственное крещеніе іудеевъ признается авторизованнымъ древней церковью, такъ какъ царь Ираклій „нехотящихъ креститися іудей повелѣ убивати, и мнози же тогда бяху патріарси и святителіе преподобніи“, и они однако же „не возбраниша сего творити“. — Точно такъ же въ пользу смертной казни еретиковъ аргументировали и другіе русскіе церковные писатели, какъ напримѣръ митроп. Даніилъ, при чемъ ссылки на мнѣнія авторитетныхъ лицъ древней церкви оказывались даже сомнительными въ смыслѣ дѣйствительной принадлежности таковыхъ мнѣній этимъ лицамъ [3]). Такъ же точно поступалъ въ дѣлѣ защиты казни ере-

---

[1]) Ibd. 542. 546.

[2]) „Царь Маркіанъ Діоскора еретика не уби мечемъ, не отсла во ссъ островъ, внемже никто же лѣто цѣло поживе, но, емлеми отъ амертоносныхъ вѣтровъ, злѣ умираху“ (ibd. 547).

[3]) О мнѣніяхъ митр. Даніила см. статью г. *Жмакина* въ Журн. Минист. Народн. Просвѣщ., 1879, Май, въ особен. стр. 42. 47.

тиковъ митроп. Стефанъ Яворскій въ извѣстномъ „Камнѣ Вѣры“ [1]).—И такое пользованіе исторіей древней церкви для оправданія насилій свойственно людямъ иногда самыхъ противоположныхъ воззрѣній: Меланхтонъ сходится съ Беллярминомъ, средневѣковые инквизиторы съ Кальвиномъ [2]), и исторія служитъ всѣмъ одинаково.—Въ новое время, какъ извѣстно, грубое принужденіе не практикуется. Но когда нужно бываетъ оправдать уже существующее ограниченіе диссидентовъ въ ихъ правахъ на свободу ихъ секты, или когда нужно бываетъ наложить ограниченіе на эту свободу, возможное только при помощи свѣтской власти, то, для каноническаго обоснованія необходимаго въ этомъ случаѣ обращенія къ свѣтской власти, ищутъ каноновъ древней церкви, и — находятъ, что̀ нужно. Таково напримѣръ употребленіе, какое дается теперь иногда правиламъ Карѳагенскаго собора 104, Антіох. пр. 5 и др.— Все это—въ отношеніи къ той сторонѣ вопроса о свободѣ совѣсти, которую мы называемъ вопросомъ о свободѣ религіи. Но тоже самое бываетъ и по от-

---

1) Въ особенности замѣчательно въ этомъ отношеніи слѣдующее мѣсто Камня: сдѣлавъ такое логическое построеніе, что если Спаситель сравниваетъ еретиковъ съ волками, то „явѣ есть, яко еретиковъ достойно убивати подобно тому, какъ убиваютъ волковъ,“ авторъ „Камня“ въ доказательство правильности такого вывода приводитъ: a) „свидѣтельства св. отецъ“, и ручается, что кромѣ приведенныхъ имъ отцевъ и „вси тожде богомудрствуютъ“; b) „законы царей благочестивыхъ“, понимая, очевидно, смыслъ голаго факта законодательства такъ же, какъ понималъ этотъ фактъ Іосифъ Волоколамскій, т. е. что церковь tacito consensu одобряла этотъ фактъ, если не протестовала противъ него. См Камень вѣры, изд. 1727, лл. 1067—68, и др.

2) Съ теоріями Беллярмина, А. Наталиса и друг. болѣе или менѣе извѣстныхъ католическихъ писателей, а также и съ теоріей Кальвина можно познакомиться: *Laurent*, Etudes sur l'histoire de l'humanité, t. IX, Paris, 1863 и *его же* L'Eglise et l'état, Paris, 1866. Съ теоріей Меланхтона, и другими протестантскими теоріями XVI—XVIII стол.—по извѣстному сочиненію *Шталя* (*Stahl*)—Kirchenverfassung nach Lehre der Protestanten, Tübingen, 1863 (2-е изд.).

ношенію къ вопросу о свободѣ внутри церкви,—свободѣ личнаго мнѣнія, обряда и т. д. Извѣстно напримѣръ, что въ нашей русской церкви имѣлъ и имѣетъ большое значеніе вопросъ о правѣ отдѣльности въ обрядѣ. Каноническое сужденіе объ этомъ русской церкви уже высказано. Но когда ведутся объ этомъ чисто ученые споры, то появляется опять то или другое толкованіе постановленій *древней* церкви, разборъ и объясненіе аналогическихъ фактовъ исторіи, и т. п.

Отсюда видно, какое громадное значеніе для вопроса о свободѣ совѣсти въ обѣихъ его сторонахъ. (свобода религіи и свобода въ религіи) имѣетъ исторія древнехристіанской церкви: эта исторія служила и служитъ источникомъ для доказательства самыхъ разнообразныхъ мнѣній по тому или другому изъ частнѣйшихъ вопросовъ, составляющихъ собою этотъ обширный вопросъ. Исторія церкви и въ фактахъ и въ мнѣніяхъ авторитетныхъ лицъ, повидимому, подтверждаетъ и мысль тѣхъ, которые, напримѣръ, искусственно, съ помощью разныхъ привиллегій хотятъ пріобрѣсть побольше членовъ для церкви,—въ той мысли, что сначала невольные члены церкви или пріобрѣтенные къ свѣту ея истины безъ полнаго участія ихъ сознанія, они пріобрѣтутъ все таки спасеніе вѣчное. Исторія же, повидимому, ободряетъ и тѣхъ, кои абсолютную свободу въ выборѣ религіи считаютъ постулатомъ христіанства. Исторія для однихъ доказываетъ, что обрядъ—дѣло свободы, для другихъ—что свободы обряда быть не можетъ. Но гдѣ же истина? Вотъ вопросъ, очевидно, безусловной важности. Поставляя себѣ этотъ вопросъ, мы, поэтому, поставляемъ задачей своего изслѣдованія слѣдующее:

Какъ понимала древне-вселенская церковь свободу совѣсти *въ смыслѣ свободы религіи?* Допускала ли

она принужденіе въ прямомъ или косвенномъ видѣ въ тѣ моменты, когда только еще пріобрѣтала новыхъ членовъ для церковнаго общества, а разъ пріобрѣвши, допускала ли принужденіе для того, чтобы человѣкъ, разъ вступившій въ церковь, оставался въ единеніи съ ней даже и въ томъ случаѣ, когда совѣсть вступившаго требовала бы выдѣленія; какъ относилась къ совѣсти *внѣшнихъ* (еретики и не обращенные); что она считала своимъ правомъ предъ лицемъ государства, и что отводила для права внѣшнихъ въ ихъ религіозныхъ отношеніяхъ и потребностяхъ; гдѣ и какъ она искала защиты своихъ правъ: вотъ главнѣйшіе изъ вопросовъ, то или другое рѣшеніе которыхъ имѣетъ отношеніе къ „свободѣ религіи“ и изслѣдованіе которыхъ, поэтому, должно составить нашу задачу. Ясно при этомъ, что вопросъ о свободѣ совѣсти, какъ вопросъ о мѣрѣ индивидуальной свободы внутри церкви, во всѣхъ его частнѣйшихъ пунктахъ (напримѣръ, свобода личнаго мнѣнія въ догматической области, свобода обряда для отдѣльныхъ лицъ и для помѣстной церкви) не войдетъ въ задачу настоящаго изслѣдованія: это можетъ составить задачу особаго историко-догматическаго изслѣдованія, съ своимъ кругомъ фактовъ, отличныхъ отъ фактовъ, изслѣдуемыхъ въ настоящемъ сочиненіи [1]).

---

[1]) Въ русской литературѣ изслѣдованіе вопроса о свободѣ совѣсти съ точки зрѣнія исторіи древне-вселенской церкви представляетъ собой главнымъ образомъ указанное сочиненіе покойнаго преосв. Іоанна, въ Христ. Чтен. 1864—5 гг. Нѣсколько фактовъ изъ исторіи древней церкви можно найдти также въ статьяхъ о свободѣ совѣсти гг. Лебедева и Аксакова въ Бесѣдѣ 1871—2 гг. Статья г. Тернера въ IV томѣ „Сборника государственныхъ знаній“ посвящена преимущественно оцѣнкѣ дѣйствующаго русскаго законодательства въ отношеніи къ религіозной свободѣ, хотя также и здѣсь есть указаніе на наиболѣе выдающіеся факты исторіи древней церкви. — Спеціальныя изслѣдованія о вопросѣ существующія въ западной литературѣ — также мало касаются исторіи древней церкви, и при томъ литература вопроса и здѣсь весьма не богата, хотя, повидимому, и можно бы ожидать противнаго.

I. Вступленіе въ церковь.

Основнымъ вопросомъ по отношенію къ свободѣ совѣсти очевидно служитъ вопросъ объ условіяхъ вступленія въ христіанское общество вѣрующихъ, или церковь. Эти условія, очевидно также, каковы бы они ни были, но самымъ тѣснымъ образомъ должны будутъ вытекать изъ тѣхъ воззрѣній, какія церковь имѣла въ отношеніи къ вопросу о томъ, какіе способы распространенія единой истинной Религіи она считала способами достойными святости религіи, другими словами,—какова должна быть истинно христіанская пропаганда Вѣры. Условія вступленія въ церковь въ связи съ ученіемъ церкви о способахъ распространенія христіанства — таковъ предметъ настоящей главы изслѣдованія.

Какъ извѣстно, Св. Апостолы получили отъ Іисуса Христа заповѣдь — отрясая прахъ отъ ногъ своихъ, уходить оттуда, гдѣ ихъ не примутъ, гдѣ люди не пожелаютъ обратиться къ свѣту истины. Эта заповѣдь по намѣренію Божественнаго Основателя Церкви должна была сдѣлаться кореннымъ руководительнымъ началомъ для прозелитической дѣятельности церкви. И нельзя отрицать, что въ силу этой заповѣди основнымъ принципомъ христіанскаго прозелитизма должна

быть признана *абсолютная свобода* при воспріятіи Религіи Христовой, какъ слѣдствіе не нудящей силы, которая влекла бы человѣка ко спасенію даже противъ его воли, но призывающей благодати.—Доказывать, что таковъ именно евангельскій принципъ христіанскаго прозелитизма—нѣтъ нужды. Остается изслѣдовать, какъ осуществлялся этотъ принципъ въ древнѣйшей исторіи Церкви—сначала въ болѣе ранній ея періодъ, а потомъ и въ періодъ позднѣйшій.

I.

Никто конечно не будетъ имѣть столько смѣлости, чтобы въ исторіи проповѣди апостольской находить хотя что-либо похожее на отступленіе отъ заповѣди Спасителя относительно кореннаго условія вступленія въ церковь—свободы убѣжденія. Никакого, даже косвеннаго, не говоря уже о прямомъ, понужденія ко вступленію въ церковь апостолы не могли допустить. Ни предметы языческаго богопочитанія, ни соціально-гражданскія отношенія тогдашнихъ членовъ римскаго государства ничего не потерпѣли отъ проповѣди апостоловъ: апостолы не стремились, напримѣръ, уничтожать языческихъ идоловъ, чтобы уничтоженіемъ предметовъ языческой набожности или надеждой на перемѣну общественнаго положенія побудить къ скорѣйшему воспріятію истины Христовой. Вотъ какъ великій учитель церкви, глубоко понимавшій духъ Христовъ, характеризуетъ дѣятельность апостола Павла въ распространеніи христіанства между язычниками. „Душа апостола горѣла, когда онъ говорилъ: я желалъ бы самъ отлученъ быть отъ Христа за братьевъ моихъ. (Рим. IX, 3). И однако, имѣя такую любовь ко Христу, онъ никого не подвергалъ ни обидѣ,

ни принужденію, ни анаѳемѣ, — иначе онъ не привлекъ бы къ Богу столько народовъ и цѣлыхъ городовъ. Но, подвергаясь самъ униженію, биченію, заушенію, посмѣянію ото всѣхъ, онъ совершалъ такія дѣла оказывая снисхожденіе, убѣждая, умоляя. Такъ, прибывъ къ аѳинянамъ и нашедши ихъ всѣхъ преданными идолопоклонству, онъ не сталъ укорять ихъ, говоря: безбожники вы и совершенные нечестивцы; не сказалъ: вы всѣ почитаете за Бога, одного только Бога отвергаете, Владыку и Творца всѣхъ. Но что? Обходя, говоритъ, и обозрѣвая ваши святыни, нашелъ я жертвенникъ, на которомъ написано: невѣдомому Богу. Сего - то я проповѣдую вамъ (Дѣян. XVII, 23). О, чудо! о, отеческое сердце! Онъ назвалъ богочтительными эллиновъ-идолопоклонниковъ нечестивыхъ Почему? Потому что они какъ благочестивые совершали свое богослуженіе, думая, что они чтутъ Бога, бывъ сами увѣрены въ этомъ". — Единственнымъ средствомъ, сопутствующимъ проповѣди апостоловъ, по мнѣнію Златоуста была—*любовь*. „Великое дѣло, говоритъ онъ, имѣть кого въ своемъ сердцѣ, но еще болѣе великое дѣло (имѣть кого въ сердцѣ) - при утвержденіи Евангелія". Любовь къ человѣку „сопровождающая проповѣдь апостоловъ побѣдила міръ". „Не позволено было апостоламъ поражать и отгонять нападающихъ. Вождь Апостоловъ не только не приказалъ нападать на противниковъ, но велѣлъ позволять ругаться надъ собою. Ибо *овецъ посылать посредь волковъ* ни что иное значитъ, что участь ихъ есть страданіе, дабы тѣмъ блистательнѣе были ихъ трофеи. Какимъ образомъ? Тѣмъ, что одиннадцать человѣкъ побѣдили вселенную, и при томъ страдая, а не дѣйствуя; будучи поражаемы, но не поражая, подвергаясь злоумышленіямъ, но не злоумышляя, терпя удары, а не нанося удары, будучи

гонимы, а не гоня, будучи преслѣдуемы, а не преслѣдуя [1]). „Подражать этому *(въ отношеніяхъ къ заблуждающимся)* увѣщаваю и всѣхъ васъ", заключаетъ великій учитель [2]). Такъ совершалось первое насажденіе Евангелія по взгляду великаго учителя Церкви.

Въ періодъ послѣ апостольскій указанія о томъ, какимъ образомъ пріобрѣтались члены для церкви Христовой, встрѣчаются въ писаніяхъ такъ называемыхъ мужей апостольскихъ. Правда, эти указанія таковы, что ихъ должно назвать косвенными указаніями. Въ это время врядъ ли и могъ возникать вопросъ относительно того, прилагаются ли надлежащимъ образомъ начала, заповѣданныя Спасителемъ объ образѣ прозелитической дѣятельности церкви. Угрожавшее за принятіе христіанства гоненіе и необходимость терпѣть ненависть языческаго міра сами по себѣ служили наилучшей гарантіей для увѣренности церкви въ искренности вступившихъ въ церковь и въ свободѣ пребыванія въ ней: если человѣкъ терпитъ мученія, когда одного слова или ничтожнаго дѣйствія было бы достаточно для того, чтобы отвратить мученія; то, конечно, не было никакого сомнѣнія въ томъ, что христіанство въ такихъ людяхъ овладѣвало совѣстью, а не существовало только въ имени. По этому для церкви не было нужды раскрывать какую нибудь, такъ сказать, прямую теорію христіанской пропаганды. Но тѣмъ не менѣе и изъ этихъ косвенныхъ указаній становится достаточно яснымъ, какъ понимаемъ былъ способъ составленія и существованія церкви въ обществѣ человѣческомъ. Указанія эти заключаются въ изображеніи тѣхъ свойствъ, коими должно обладать церковное общество. Правда

---

[1]) Златоустъ: Слов. на разные случаи, р. пер. т. II. 229—30.).
[2]) Христ. чтен. 1822, VI. стр. 139 (бесѣд. во храмѣ Анаст.

и то, что, всѣ эти свойства раскрываются какъ свойства учрежденія уже готоваго, общества уже составленнаго, и рѣдко упоминается о самомъ способѣ составленія этого общества. Но, несомнѣнно, изъ качествъ общества, какъ готоваго учрежденія, безошибочно познаются и свойства его происхожденія. Такъ—

По изображенію Климента римскаго церковь представляется какъ братство, въ которомъ всѣ члены искренни, чистосердечны, не любятъ подчинять себѣ одни другихъ. Правда и миръ удаляется отъ тѣхъ, кои нарушаютъ союзъ единства. Удалившіеся изъ церковнаго союза опять могутъ возвратиться посредствомъ покаянія. Соотвѣтственно цѣлямъ и существу церковнаго союза всѣ члены братства обязаны служить успѣху этого братства. [1])

Въ одномъ изъ видѣній „пастыря“ Ермы камни, отброшенные отъ строющейся башни, это-тѣ, *кои увѣровали притворно* [2]). Неоконченность башни — это означаетъ ожиданіе церковью постоянно новыхъ членовъ, обращающихся съ искренней вѣрой [3]).

Въ посланіи Игнатія Богоносца весьма важно изображеніе тѣхъ началъ, на которыхъ зиждется церковь. Эти начала суть *вѣра* и *любовь*. На основѣ вѣры и любви существуютъ отдѣльные члены церкви; вѣрою и любовію образуется и утверждается общее единство церкви. Чувство любви обязаны вѣрующіе питать и ко всѣмъ находящимся внѣ церкви Христовой, въ полной готовности принять ихъ, если они того пожелаютъ [4]). „О другихъ (внѣ церкви существующихъ) молитесь: ибо есть имъ надежда покаянія чтобы придти къ Богу“. Церковь, по мысли св. Игнатія, не можетъ ни насильно влечь къ себѣ лю-

---

[1]) Арх. Сильвестръ—Ученіе о церкви, стр. 96. 105 106.
[2]) Ibid. 116.
[3]) Ibid. 118.
[4]) Ibid. 134. 136. 137.

дей, ни насильно удерживать тѣхъ, кои не дорожатъ ея общеніемъ и вооружаются противъ всего ея тѣла.

По представленію св. Поликарпа Смирнскаго объединяющимъ началомъ въ членахъ церкви служитъ вѣра, изъ которой вытекаетъ любовь ко Христу и ближнему: какъ порождающая одинаковыя чувства и одинаковую духовную жизнь, вѣра въ этомъ отношеніи есть матерь всѣхъ членовъ церкви [1]).

Изъ этихъ чертъ церкви, какъ она изображается мужами апостольскими, съ несомнѣнною ясностію слѣдуетъ, что началомъ пріобрѣтающимъ членовъ для церкви, по представленію св. писателей, служитъ свободная увѣренность, а связующимъ—любовь. Увѣровавшіе притворно—отбрасываются (Пастырь Ермы); вѣра во Христа и любовь къ Нему—силы, влекущія въ церковное общество (Игнатій, Поликарпъ); средство, употребляемое вступившими въ церковь для привлеченія не вступившихъ еще въ церковь, есть молитва и совершенная любовь въ ожиданіи обращенія (Игнатій), и ожиданіе это присуще церкви, доколѣ все зданіе ея не завершится прекращеніемъ ея земнаго бытія (Пастырь Ермы). Удалившіеся изъ церкви лишаютъ себя вѣчнаго блага-спасенія; церковь ихъ ждетъ, но ждетъ и удовлетворенія ея оскорбленной любви—покаянія (Игнатій). Но главное—*вѣра* есть *основаніе для бытія въ обществѣ* церковномъ.—Какъ ни кратки эти черты, но онѣ выражаютъ собой, что заповѣдь Спасителя объ отношеніи Его ученія къ свободѣ человѣка соблюдалась въ первенствующей церкви во всей неприкосновенности.

Посмотримъ далѣе.—Св. Ириней Ліонскій († 202) выражалъ мысль что церковь, испытывавшая въ то время внѣшнія бѣдствія, потому и несокрушима, что ничто не можетъ отнять у отдѣльнаго ея члена того,

---

[1]) Ibid. 138.

что̀ воспринято дѣйствіемъ личной свободы. Свободно́е же подчиненіе церкви является въ истинной и нелицемѣрной вѣрѣ въ Бога. „Богъ, писалъ св. Ириней, сотворилъ человѣка свободнымъ, имѣющимъ свою власть добровольно исполнять волю Божію, а не по принужденію отъ Бога: ибо у Бога нѣтъ насилія. Богъ внушаетъ совѣтъ, увѣщавая насъ къ покорности, но не принуждая. И если кто не захочетъ слѣдовать Евангелію, это—въ его власти, но не полезно ему. Въ вѣрѣ Господь сохраняетъ самовластіе и свободу человѣка. Вѣра принадлежитъ человѣку, такъ какъ онъ имѣетъ свою собственную волю“ [1]) и т. под. Оригенъ, проводя параллель между способомъ принятія въ число членовъ общества, какой практикуютъ философы въ своихъ школахъ, и способомъ принятія въ церковное общество, разсуждаетъ такимъ образомъ: „публично учащіе философы не выбираютъ себѣ слушателей, но здѣсь всякій, кто хочетъ, присутствуетъ и слушаетъ. Христіане же прежде всего, сколько возможно, *испытываютъ расположенія* тѣхъ, которые пожелаютъ ихъ слушать, и научаютъ каждаго въ отдѣльности. И когда эти христіанскіе слушатели, прежде чѣмъ быть допущенными въ общество христіанское, представятся довольно укрѣпившимися въ намѣреніи жить добродѣльно: тогда только христіане принимаютъ ихъ, раздѣляя на классы—отдѣльно тѣхъ, которые только что обратились и еще не воспріяли символъ очищенія, и отдѣльно тѣхъ, кои по возможности уже доказали, что они усвоили то правило, чтобы не желать ничего противнаго христіанству“. И какъ на примѣръ тѣхъ препятствій, кои могутъ удержать отъ допущенія къ церкви, Оригенъ указываетъ на то, что люди преданные чувственнымъ поро-

[1]) Противъ ересей. Перев. свящ. Преображенскаго 555. 557—8.

камъ не допускаются въ церковное общество [1]). Св. Кипріанъ Карѳагенскій († 258) оставилъ намъ также разсужденія о прозелитической дѣятельности церкви и вообще о характерѣ ея отношеній къ личной свободѣ отдѣльныхъ лицъ. „Мы (т. е. епископы), которые должны дать отчетъ Господу—говоритъ Кипріанъ—тщательно взвѣшиваемъ и осторожно испытываемъ, кого слѣдуетъ принять и допустить въ церковь“,—хотя „церковь ни предъ кѣмъ не запирается“, по выраженію Кипріана. „Не слѣдуетъ собирать (въ церковь) такую гнилость, которая заразила бы все здоровое и цѣльное, и тотъ пастырь не будетъ полезнымъ и искуснымъ пастыремъ, который допускаетъ въ стадо зараженныхъ овецъ. Ты не смотри на число ихъ“. И „никто не долженъ удивляться, говоритъ этотъ же учитель церкви, тому, что нѣкоторые (уже изъ числа вошедшихъ въ церковь) оставляютъ ее снова—когда ученики оставили самого Господа, оказавшаго большія благодѣянія, совершавшаго великія чудеса и свидѣтельствомъ своихъ дѣлъ доказывавшаго всемогущество Бога Отца. И однако Онъ не укорялъ оставлявшихъ Его, не угрожалъ имъ чѣмъ нибудь тяжкимъ, а только обратившись къ апостоламъ сво-„имъ сказалъ: еда и вы хощете ити?“ (Іоан. VI, 6),—сохраняя такимъ образомъ законъ, по которому человѣкъ предоставленный своей собственной свободѣ и своему произволу идетъ или къ смерти, или ко спасенію“. „Мы, какъ требуетъ наша совѣсть, должны заботиться, чтобы никто по нашей винѣ не погибъ для церкви. Если же кто нибудь самъ собою и по своей винѣ и погибнетъ, мы не будемъ виновны въ день суда,—мы, которые заботились о спасеніи, а только тѣ потерпятъ наказаніе, которые не хотѣли

[1]) Contra Celsum, III, 51. ed. Delarue, p. 481.

пользоваться нашими спасительными совѣтами". Степень убѣжденности въ истинѣ христіанства людей, уже существующихъ въ церкви, Киріанъ представляетъ въ такой мѣрѣ, что говоритъ онъ—„можно убить, но нельзя побѣдить священника Божія, держащагося Евангелія и сохраняющаго заповѣди Христовы" [1]).—Словомъ, что вступленіе въ церковь есть дѣло свободы, это было сущностью теоріи отношеній религіи къ свободѣ человѣка, какъ эта теорія являлась въ мысляхъ раннѣйшихъ церковныхъ писателей.

Но соотвѣтствовала ли этой теоріи и практика? Практика эта, очевидно, должна была выражаться какъ въ прямыхъ условіяхъ, предъявляемыхъ желавшимъ вступить въ Церковь, такъ и вообще въ свойствахъ церковныхъ установленій и дѣйствій церкви того времени.

Общей чертой церковныхъ установленій времени, когда церковь была руководима непосредственными преемниками апостоловъ, было то, что церковь требовала отъ своихъ членовъ твердой преданности ея вѣрованіямъ и наблюдала за тѣмъ, чтобы ея члены не обманывали ее своимъ поведеніемъ. Представляется, говоритъ Прессансѐ, что и гоненій было бы достаточно для того, чтобы отдѣлить пшеницу отъ плевелъ, и что церковь не должна бы опасаться вступленія въ христіанство людей не убѣжденныхъ: ибо это была эпоха, когда имя христіанина было именемъ позора и грозило опасностью. И однако же первохристіанство не довольствовалось этой оградой противъ появленія мнимыхъ христіанъ, которую сами враги церкви поставили между нею и міромъ языческимъ: церковь желала, чтобы и ея собственныя установленія, независимо отъ обстоятельствъ внѣш-

[1]) Письмо къ Корнелію, по р. пер., стр. 199—200, 210—212.

нихъ, кои могли измѣниться, ограждали ее отъ вторженія индифферентистовъ или притворно вѣрующихъ. Душой церковной организаціи самаго ранняго періода было извѣстное выраженіе Тертулліана: христіанами не родятся, а дѣлаются [1]). Таковъ несомнѣнно общій характеръ той части церковныхъ установленій, которыя имѣютъ отношеніе къ прозелитической дѣятельности церкви. Но такъ какъ внѣшнимъ актомъ, съ момента выполненія коего человѣкъ формально становился христіаниномъ, было крещеніе; то на условія совершенія крещенія церковь и обращала особенное вниманіе, дабы по отношенію къ вступающему въ христіанство имѣть достаточную гарантію въ чистотѣ его намѣреній. Въ этомъ отношеніи можно указать на то, что древняя церковь никого не допускала до крещенія, прежде чѣмъ не получала отъ ищущаго крещенія a) исповѣданія его вѣры въ основные члены христіанскаго ученія и b) обѣщанія послушанія заповѣдямъ Христовымъ и законамъ церковнымъ [2]).—О самомъ процессѣ принятія въ церковь отъ первыхъ трехъ вѣковъ сохранились слѣдующія свидѣтельства:

Іустинъ Мученикъ, описывая способъ принятія ищущихъ вступленія въ церковь, разсказываетъ (у насъ) „кто убѣдится и повѣритъ, что это ученіе и слова наши истинны, и обѣщается, что можетъ жить сообразно съ нимъ, 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 возрождаются“ [3]) Далѣе, такъ называемыя Постанов-

---

[1]) *Pressensé*, La vie chrétienne au II et III Siecles, 1878, p. 5.
[2]) *Bingham*. Origin eccles vol VII p 3
[3]) Апология I. § 61

ленія Апостольскія совѣтуютъ по отношенію къ ищущимъ крещенія, наблюдать слѣдующее: „о тѣхъ, кои впервые приходятъ къ тайнѣ благочестія, пусть пресвитеры изслѣдуютъ причины, почему они пришли къ слову Господню. Пусть изслѣдуютъ также, рабы они или свободные. Если пришедшій рабъ вѣрующаго, то пусть спросятъ господина его, свидѣтельствуетъ ли о немъ. Если не свидѣтельствуетъ о немъ, то пусть будетъ отринутъ, пока явится господину достойнымъ“ [1]). Эта зависимость вступленія въ церковь раба отъ свидѣтельства. т. е. одобренія, его господина на первый взглядъ кажется странный, какъ будто бы для бытія въ церкви не безразлично общественное положеніе вступающаго. Но это, по замѣчанію извѣстнаго знатока древней церковной жизни, Бингама, имѣло цѣлію именно предотвратить возможность вступленія въ церковь людей, притворно исповѣдавшихъ свое христіанство [2]). Если бы въ самомъ дѣлѣ изъ свидѣтельства господина обнаружилось, что въ своей жизни и въ своихъ отношеніяхъ рабъ не обнаруживалъ ничего достойнаго будущаго христіанина, ясно было бы, что вступленіе въ церковь такого прозелита имѣетъ какія-то недобросовѣстныя побужденія.- Эта осторожность церкви въ принятіи прозелитовъ, выразившаяся въ приведенныхъ мѣстахъ Постановленій Апостольскихъ и апологіи Іустина Мученика, конечно, очевиднѣйшимъ образомъ свидѣтельствуетъ, что о какомъ либо понужденіи къ христі-

---

1) Русс перев. стр. 290. Приведенное мѣсто Постановленій весьма напоминаетъ собой правила принятія прозелитовъ въ іудейское церковное общество, какъ эти правила выразились въ практикѣ. И здѣсь въ іудействѣ, священникъ обязанъ былъ узнать о прозелитѣ, не происходитъ ли его желаніе принять іудейство изъ корысти, любви, ненависти и т. под. (См. Рус. Вѣст., 1883 іюль, стр. 844)

2) Orig. Eccles. vol. IV, p. 290 –2.

анству въ это время (I — III вв.) не могло быть и рѣчи.

Но, какъ извѣстно, кромѣ понужденія, котораго такъ боялась церковь, можетъ быть такъ сказать завлеканіе въ церковь, понужденіе путемъ косвеннымъ, напр. посредствомъ отнятія способовъ существованія у другой религіи въ ея установленіяхъ, доставленіемъ выгодъ и преимуществъ при вступленіи въ христіанское общество и т. под. Послѣднее, какъ увидимъ, впослѣдствіи нерѣдко практиковалось государствомъ и отчасти церковной властью, когда напр. рабъ, изъ еврейства обращавшійся въ христіанство, получалъ свободу. Какъ поступала церковь въ томъ случаѣ, когда казалось бы, что — или чужая религія съ своими установленіями, или же прямо своимъ культомъ мѣшала успѣху христіанскаго прозелитизма, или что какія либо внѣшнія выгоды, доставленныя прозелитамъ, могли бы увеличивать число членовъ церкви?

Прежде всего въ отношеніи къ чужой религіи церковь наблюдала полную справедливость и не одобряла тѣхъ, кои разрушеніемъ предметовъ чужаго культа думали увеличить значеніе церкви и привлечь къ ней такихъ послѣдователей, коимъ какъ бы не оставалось иной религіи, кромѣ христіанства. Отъ первыхъ вѣковъ немного правда сохранилось фактовъ, выражавшихъ мысль церкви касательно этого пункта. Но за то эти факты слишкомъ ярки. Такъ въ 306 году Эльвирскій соборъ категорически осуждалъ тѣхъ изъ христіанъ, кои думали способствовать торжеству христіанства уничтоженіемъ предметовъ языческаго культа. „Если бы кто разрушалъ идоловъ—говоритъ одно изъ правилъ этого собора—и при этомъ былъ убитъ язычниками: то поелику такое разрушеніе ни въ Евангеліи не предписано, ни апостолы этого никогда не дѣлали, соборъ опредѣляетъ, чтобы таковый не счи-

тался въ числѣ мучениковъ“ (in numero martyrum eum non recipi), убіенныхъ за содѣйствіе распространенію имени Христова. Поводомъ къ такому постановленію послужило то, что незадолго предъ этимъ нѣчто такое, что̀ запрещалъ соборъ Эльвирскій, совершила одна христіанская дѣвица Евлалія [1]). Но соборъ, на которомъ разсуждалось объ этомъ дѣлѣ, обратилъ вниманіе не столько на конкретный фактъ, сколько на общій принципъ дѣла [2]). И въ постановленіи собора особенно важно для нашей цѣли именно то указаніе на первоисточникъ христіанства и первыхъ насадителей его, которое дѣлаетъ соборъ. Это указаніе свидѣтельствуетъ, что, несмотря на отдѣльныя уклоненія, общая мысль церкви о свойствахъ пропаганды была та, что этой пропагандѣ не свойственно совершаться путемъ насилія надъ чужой религіей, и—тѣмъ самымъ, такъ сказать, косвеннаго принужденія къ принятію христіанства помимо открытой свободной пропаганды его.—Тѣмъ менѣе христіанская церковь первыхъ вѣковъ допускала мысль о возможности привлекать къ христіанству путемъ какихъ либо облегченій въ гражданской жизни и путемъ снисхожденій и уступокъ: напротивъ, христіанство положительно требовало пожертвованій со стороны прозелита въ отношеніи къ его гражданской жизни, какъ доказательства совершенной свободы вступленія въ христіанство въ случаѣ, конечно, конфликта между требованіями христіанства и отношеніями и условіями внѣшне-гражданской жизни прозелита Мы уже ви-

---

[1]) *Hefele*, Conciliengesch. Bd. I, 183 (Изд. 1877).

[2]) Поэтому едва ли справедливо мнѣніе одного католическаго историка (*Henrion*, Hist. Eccles. t. XII p 1635), будто Эльвирскій соборъ не имѣлъ въ виду распространить это правило на тѣхъ изъ ревностныхъ христіанъ, кои, будучи схвачены языческими властями разбивали идоловъ, коимъ ихъ заставляли поклоняться.

дѣли, что Постановленія Апостольскія заставляютъ пресвитеровъ, такъ сказать, подозрительно относиться къ тѣмъ изъ ищущихъ христіанства, коихъ соціальное положеніе было тяжело, къ рабамъ. Этотъ памятникъ христіанской древности выражалъ однако же только мысль, высказанную уже мужами апостольскими. Когда нѣкоторые изъ рабовъ, обратившихся въ христіанство просили, чтобы ихъ выкупили на свободу общимъ иждивеніемъ церкви, то св. Игнатій Богоносецъ запретилъ это: „пусть они и не думаютъ—писалъ онъ къ Поликарпу—о выкупѣ на церковное иждивеніе, дабы не сдѣлаться имъ рабами собственной похоти". „Рабовъ (уже обратившихся), писалъ тотъ же мужъ апостольскій, не оставляй безъ вниманія: смотри, чтобы они не превозносились предъ своими владѣльцами (язычниками), но для славы Господа служили имъ со всею ревностію, дабы получить высшую свободу отъ Бога" [1]). Послѣдствія показали, что для такого отношенія къ дѣлу были основанія: соборъ Гангрскій [2]) свидѣтельствуетъ, что „рабы уходили отъ господъ и, облекшись въ новую одежду, съ презрѣніемъ относились къ своимъ господамъ" [3]). Поэтому этотъ соборъ положительно удерживаетъ (пр. 3) рабовъ въ ихъ прежнемъ соціальномъ положеніи, не считая ихъ христіанство препятствіемъ къ сохраненію старыхъ соціальныхъ отношеній, если они дѣйствительно искренно обратились къ христіанству. Вѣроятно до нѣкоторой степени въ этихъ же цѣляхъ—не создавать никакой привиллегіи изъ принятія хри-

---

[1]) *Левицкаго.*—О поведеніи первенствующихъ христіанъ. Москва, 1842, стр. 127—9.

[2]) Около 340 г. Слѣдоват. это—позднѣйшее свидѣтельство, но мы дѣлаемъ оговорку, что свидѣтельства нѣкоторыхъ позднѣйшихъ соборовъ указываютъ на отношенія предъидущихъ вѣковъ, и потому уясняютъ факты болѣе ранняго времени.

[3]) Прав. помѣст. Соб. пер. каз. Дух. Акад. стр. 25.

стіанства въ отношеніяхъ соціальныхъ, апостольское правило (82-е), запрещаетъ рабовъ принимать въ клиръ безъ согласія ихъ господъ. „Вѣрные должны избѣгать того, что производитъ въ комъ либо соблазнъ. Но принимать въ клиръ чужаго раба значитъ производить соблазнъ и огорченіе.“ „Ни свобода (духовная), ни священство, ни другое что не исторгаютъ раба изъ подъ власти господина“: такъ даже позднѣйшіе комментаторы объясняютъ тотъ общій характеръ отношенія религіи къ соціальному положенію человѣка, какой усвоила себѣ церковь, насаждая христіанство въ обществѣ человѣческомъ. [1]) Позднѣе, правда, встрѣчаются просьбы со стороны церкви, обращаемыя къ свѣтской власти, о дарованіи нѣкоторыхъ льготъ въ общественномъ отношеніи тѣмъ изъ язычниковъ, которые обращались къ христіанству. Такъ одинъ изъ карѳагенскихъ соборовъ (401 г.) просилъ свѣтскую власть, чтобы изданъ былъ законъ о непринужденіи обратившихся въ христіанство гладіаторовъ исполнять обязанности ихъ профессіи, равно какъ и вообще о непринужденіи лицъ обязанныхъ къ игрищамъ исполнять ихъ тяжелыя обязанности [2]). И конечно могло случиться, что желавшій избѣжать гладіаторства обращался въ христіанство,— такъ что свобода отъ тяжелаго общественнаго положенія могла являться какъ бы наградой за перемѣну религіи. Но если обратить вниманіе на условія тогдашней (римской) гражданской жизни, то легко видѣть, что эта просьба равно какъ и другія подобныя ей не имѣла скрытаго намѣренія, путемъ привиллегій, привлекать прозелитовъ: просьбой о та-

---

[1]) Зонара и Вальсам. въ толков. указан. прав. рус. перев. стр 153—4.

[2]) По кн. Прав. пр. 74.

кой привиллегіи церковь имѣла въ виду только освободить совѣсть своего новаго члена отъ занятій несовмѣстныхъ съ новой религіей. Но мало того: льгота, образовавшаяся при исполненіи такой просьбы церкви, и не могла быть наградой прозелита, но только необходимымъ условіемъ самаго вступленія въ христіанство, слѣд. просьба о подобной привиллегіи есть только просьба о свободѣ совѣсти. Ибо Постановленія Апостольскія напр. „единоборцевъ“ запрещали допускать къ самому крещенію [1]). Тоже самое и правила соборовъ. Эльвирскій соборъ, напр., повелѣваетъ тогда только принимать участвовавшихъ въ языческомъ театрѣ (auriga aut pantominus), когда они оставятъ свое искусство, а если не сдѣлаютъ этого отвергаются отъ вступленія въ церковь [2]). Другія правила повелѣвали отлучать людей таковыхъ профессій, если бы они, сдѣлавшись вѣрными, опять обратились бы къ прежнимъ занятіямъ. Такъ правила собора Арелатскаго опредѣляютъ таковыхъ вѣрныхъ „доколѣ они дѣйствуютъ (quam diu agitant, quam diu agunt)“, то есть исполняютъ свои обязанности, отъ общенія отлучать (Can. 4—5). Между тѣмъ, какъ извѣстно, участіе въ этихъ ludi circenses по условіямъ римской жизни не всегда было добровольное, какъ и вообще участіе въ оффиціальной жизни государства [3]). Чтобы выдти изъ такого противорѣчія

---

[1]) Кн VIII, 22.

[2]) Can. 62.

[3]) Таковы были обязанности дуумвировъ, о которыхъ 56-е пр. того-же Эльвирскаго собора опредѣляетъ, чтобы они „въ продолженіи того года, въ который несутъ дуумвиратъ ab ecclesia cohibeantur (по объясненію Гефеле, это означаетъ запрещеніе посѣщать церковь. Consiliengesch. I. 181)“ Въ числѣ обязанностей дуумвира, однако же, кромѣ надзора за цѣлостью общественныхъ зданій, въ томъ числѣ и языческихъ храмовъ, и вообще за оффиціальной стороной язычества (Гефеле, ibid.), была также и обязанность давать народныя зрѣлища (spectacula) (Cod. Theodos. XVI, tit. V, paratitl.

— не допускать въ христіанское общество людей, поставленныхъ въ условія, хотя препятствовавшія вступленію въ церковь, но отъ нихъ иногда не зависѣвшія — съ одной стороны, а съ другой — избѣжать необходимости уже вступившихъ членовъ отлучать за невольное неисполненіе требованій церкви, обусловливавшееся самымъ общественнымъ положеніемъ человѣка, церковь естественно должна была по возможности позаботиться объ устраненіи такого противорѣчія между ея требованіями и, несовмѣстными съ ними, условіями жизни общественной. И поэтому, когда могла, церковь просила о нѣкотораго рода привиллегіи, которая въ существѣ дѣла такимъ образомъ была равносильна только облегченію доступа въ христіанство для тѣхъ, для кого онъ иначе и не былъ бы возможенъ. Справедливость требовала со стороны государства не отказывать въ такой просьбѣ церкви тѣмъ болѣе, что въ законодательной практикѣ римскаго государства встрѣчаются примѣры, что государство отступалось отъ своихъ требованій тамъ, гдѣ таковыя были несовмѣстны съ религіозной совѣстью его членовъ — диссидентовъ по отношенію къ государственной религіи [1]). — Когда же по условіямъ своего положенія въ государствѣ церковь не могла отваживаться на подобныя просьбы, она только предъявляла свои требованія, предоставляя человѣка или выполнить ихъ, хотя бы то съ пожертвованіемъ въ гражданской жизни, или же от-

---

Готофреда). Сюда же должно отнести всѣ такъ называемыя officia curialia.

[1]) Такъ поступилъ напр., Септимій Северъ по отношенію къ іудеямъ: онъ съ одной стороны, въ видахъ уравненія ихъ правъ, допускалъ ихъ къ государственнымъ должностямъ; но съ другой не требовалъ и выполненія обязанностей противныхъ „ихъ суевѣрію“ (necessitates iis imposuit, quae superstitionem eorum non laederent). Cod. Theod. XIV, De judeis l. 3. Коммент. Готофреда.

казывала въ принятіи въ ея лоно и во всякомъ случаѣ не допускала того, что̀ можно бы назвать *приспособленіемъ* съ ея стороны къ прежнимъ вѣрованіямъ человѣка и обусловленному ими общественному положенію человѣка: уповая, что свобода человѣка и дѣйствительное религіозное убѣжденіе препобѣдятъ все, церковь не поступалась своими требованіями въ отношеніи къ прозелитамъ христіанства. Такъ это должно сказать объ условіяхъ допущенія къ крещенію людей такихъ профессій, кои для человѣка могли быть только средствомъ къ жизни, но имѣли косвенное отношеніе къ другой религіи — языческой, какъ напр. производители предметовъ языческаго культа и языческой набожности: художники, продавцы благовоній и т. под. Всѣ памятники и всѣ писатели первыхъ трехъ вѣковъ рѣшительно указываютъ на то, что ищущій христіанства не можетъ имѣть этихъ профессій, хотя бы онъ смотрѣлъ на занятія ими какъ предметами, нисколько не имѣющими для него самого религіознаго значенія. Тертулліанъ напримѣръ, предвидя возраженіе, что занятія эти ради средствъ къ жизни не имѣютъ ничего общаго съ вѣрованіемъ, отвѣчаетъ, что въ такомъ случаѣ человѣкъ обнаруживаетъ наклонность жить по *своей*, а не по Божіей волѣ и слѣдовательно не можетъ быть истиннымъ христіаниномъ [1]). — Во всей законодательной практикѣ древней церкви существуетъ только одинъ фактъ, который повидимому можетъ подать мысль о томъ, что церкви не чужда была мысль — пользоваться иногда и не одной открытой пропагандой для пріобрѣтенія новыхъ членовъ: это именно 41-е правило Эльвирскаго собора, съ постановленіями котораго мы уже встрѣчались. Пра-

[1]) Объ идолопоклон. рус. пер § 5.

вило это читается такимъ образомъ: „надлежитъ увѣщавать вѣрныхъ, чтобы насколько возможно (in quantum possunt), запрещали имѣть идоловъ въ домахъ своихъ. Если же боятся своихъ рабовъ, по крайней мѣрѣ пусть себя сохраняютъ въ чистотѣ. Если не будутъ дѣлать этого, лишаются общенія церковнаго.“ Это правило какъ будто бы обязываетъ владѣтельныхъ людей, такъ сказать, къ отрицательной пропагандѣ христіанства путемъ запрещенія языческаго культа для своихъ рабовъ язычниковъ, — въ особенности если принять во вниманіе древнее надписаніе правила: „о томъ, чтобы господа рабамъ своимъ запрещали почитать идоловъ (ut prohibeant domini idola colere servis suis).“ Но, кажется, древнее надписаніе правила не совсѣмъ точно соотвѣтствуетъ содержанію правила: правило говоритъ о запрещеніи имѣть (habere) идоловъ въ своихъ домахъ, но не о запрещеніи для рабовъ почитать (colere, cultus) идоловъ; другими словами—не о препятствованіи религіозной свободѣ рабовъ язычниковъ, а только объ ограниченіи вещественныхъ предметовъ языческой набожности, притомъ же насколько это возможно. Вѣроятнѣе же всего, правило это имѣетъ цѣлію воспрепятствовать слишкомъ безразличному отношенію христіанъ владѣльцевъ къ язычеству своихъ рабовъ: ибо въ заключеніе всего оно требуетъ отъ вѣрныхъ „по крайней мѣрѣ (vel) самихъ себя беречь“ отъ нечистоты языческаго культа.

Эти указанія относительно воззрѣній церкви первыхъ вѣковъ на законные способы распространенія христіанства и на условія принятія въ церковь можно назвать болѣе или менѣе прямыми *свидѣтельствами* по изслѣдуемому вопросу. Свидѣтельства эти, такимъ образомъ, немногочисленны, и мы указали естественную причину немногочисленности этихъ свидѣ-

тельствъ. Мы должны отмѣтить теперь одну *идею*, выработанную въ церкви первыхъ вѣковъ и имѣвшую соотвѣтствующую себѣ практику. Идея эта, повидимому, не имѣетъ отношенія къ вопросу о вступленіи въ церковь, но она слишкомъ сильно, какъ увидимъ въ заключеніи, предуказываетъ тотъ путь, которымъ церковь должна была идти въ вопросѣ о способахъ и условіяхъ пріобрѣтенія прозелитовъ христіанства: — другими словами, эта идея служитъ также свидѣтельствомъ того же, что̀ было выведено изъ указанныхъ уже фактовъ. Эту идею можно выразить въ видѣ положенія, что — разъ допустивъ въ свое лоно, церковь отъ своихъ членовъ требовала обнаруженія убѣжденій, какъ доказательства нелицемѣрной принадлежности къ христіанству. Исполненіе этого требованія составляло одно изъ условій дальнѣйшаго пребыванія человѣка въ церкви, составляло обязанность, которую церковь оградила положительными законами, гарантировавшими её отъ произвола личнаго толкованія отдѣльными лицами. Нарушеніе этой обязанности, т. е. въ случаѣ уклоненія члена церкви отъ обнаруженія своихъ христіанскихъ убѣжденій, церковь считала отреченіемъ отъ христіанства и порывомъ связи съ нею.

Обязанность обнаруженія христіанскихъ убѣжденій церковь формулировала какъ обязанность *внѣшняго исповѣданія* вѣры. Это внѣшнее исповѣданіе вѣры, по теоріи и законодательной практикѣ церкви, должно было простираться, въ случаѣ нужды, до послѣдняго предѣла, въ которомъ человѣкъ располагаетъ своимъ произволеніемъ—до готовности принять мученія и смерть за религію. Къ началу IV-го вѣка вопросъ объ этомъ былъ разработанъ почти до полной системы, гдѣ предусмотрѣны были малѣйшія уклоненія отъ этой обязанности. Свое законодательное

выраженіе эта идея получила въ покаянныхъ правилахъ, установленныхъ въ эпоху гоненій. Въ общемъ прежде всего требовалось не-сокрытіе принадлежности къ христіанству. „Никто не долженъ лгать, говоря о своей религіи", замѣтилъ еще Тертулліанъ: „утверждать, что мы (христіане) почитаемъ того, кого на самомъ дѣлѣ не почитаемъ, значило бы отрекаться отъ своей религіи, обращая къ другому лицу божескія почести" [1]). Какъ мы уже знаемъ, то же самое выражалъ и Іустинъ Мученикъ. „Мы почитаемъ нечестіемъ не быть во всемъ вѣрными истинѣ. . Поэтому мы не отрицаемся (своей религіи), когда насъ допрашиваютъ" [2]). Апологетъ Минуцій Феликсъ на исповѣданіе христіанами своей вѣры указываетъ какъ на доказательство свободной принадлежности человѣка къ христіанству, и стыдъ за свою религію почитаетъ недостойнымъ христіанина. По этому онъ даже, такъ сказать, предостерегаетъ язычниковъ, чтобы они не считали нѣкоторыхъ дѣйствій христіанъ выраженіемъ страха или стыда за свою религію: христіанинъ всегда готовъ къ исповѣданію своей религіи [3]). Мы видѣли также, что въ древней церкви отмѣчено было, какъ противное требованіямъ церкви, мнѣніе элкесаитовъ, утверждавшихъ, между прочимъ, что отвергаться отъ вѣры внѣшнимъ образомъ—дѣло безразличное для христіанства каждаго человѣка. И это мнѣніе, какъ видно, было весьма распространено, но только у обществъ, считавшихся еретическими. Такъ Тертулліанъ почти цѣлое сочиненіе (Скорпіакъ) посвятилъ разбору этого мнѣнія. Изъ его словъ видно, что еретики касательно этого разсуждали слѣду-

---

[1]) Апол рус пер 216.
[2]) Апол II рус пер 119.
[3]) Октавій, рус. пер. стр 107—110.

ющимъ образомъ: „хотя я отвергся, что я христіанинъ, но Христомъ не буду отверженъ, потому что лично Его не отвергался". И Христосъ, говорили еретики, не увѣщавалъ никогда своихъ слушателей пренебрегать опасностію — быть гонимыми: „Онъ не обѣщаетъ возмездія за страданія", терпимыя за открытое исповѣданіе, „потому что и страданій этихъ не желаетъ" [1]). Но Тертулліанъ опровергаетъ это мнѣніе: „если апостолы, говоритъ Тертулліанъ, предали намъ исповѣданіе вѣры, то мы связаны тѣмъ же самымъ закономъ, какимъ были связаны и апостолы", а они — „были мучениками, слѣдов должны и мы быть мучениками". Св. Ириней Ліонскій также въ числѣ отличій церкви отъ еретическихъ обществъ указываетъ на то, что еретики смотрѣли слишкомъ безразлично и свободно на то требованіе церкви, по которому истинный христіанинъ „во всякое время долженъ свидѣтельствовать" и внѣшнимъ образомъ о своей принадлежности къ христіанству, хотя бы за это грозила даже потеря земной жизни. „Церковь, говоритъ Ириней, по своей любви къ Богу предпосылаетъ ко Отцу множество мучениковъ, — между тѣмъ какъ всѣ прочіе (еретики) не только не могутъ показать у себя ничего такого, но и говорятъ, что такое свидѣтельство (мученичество) вовсе не нужно потому будто бы, что самое ихъ ученіе есть истинное свидѣтельство за Христа". „У нихъ, прибавляетъ Ириней — развѣ одинъ или двое когда нибудь терпѣли поношеніе имени [2])", т. е. открыто рѣшились исповѣдывать свою вѣру. Климентъ Александрійскій также оставилъ свидѣтельство о томъ, какъ церковь смотрѣла на обязанность исповѣданія вѣры, полемизируя,

---

[1]) Скорпіакъ, р. перев 222, 224
[2]) Прот ересей, рус пер. 528.

какъ Тертулліанъ и Ириней, съ заблужденіями, образовавшимися и по этому вопросу, какъ эти заблужденія же были и по многимъ другимъ вопросамъ [1]). Образовались, какъ извѣстно, даже расколы изъ за вопроса о необходимости исповѣданія, а нѣкоторыя секты доводили обязанность исповѣданія до абсурда и тѣмъ самымъ, какъ противоположная крайность, еще болѣе удалялись отъ церкви. Такъ расколъ Новата до нѣкоторой степени былъ расколомъ изъ за вопроса объ обязанности исповѣданія вѣры, но только здѣсь та общецерковная мысль, что истинный христіанинъ обязанъ исповѣдывать свою вѣру, приняла форму, какъ въ свое время выразился Евсевій, „братоненавистной и безчеловѣчной мысли“: новаціане считали невозможнымъ возвращеніе въ церковь тѣхъ изъ христіанъ, которые имѣли несчастіе не устоять въ исповѣданіи вѣры и отречься отъ Христа. „Противъ таковыхъ-то, говоритъ Евсевій, высокомѣрно и возсталъ Новатъ“. Но расколъ образовался все таки на почвѣ общихъ идей всего христіанства. Какъ извѣстно, и Монтанъ также смотрѣлъ какъ на величайшихъ преступниковъ противъ требованій христіанства на тѣхъ изъ христіанъ, которые уклонялись отъ открытаго исповѣданія своей вѣры, или убѣгая отъ гонителей, или откупаясь отъ рукъ несправедливыхъ языческихъ чиновниковъ, предъ которыми пришлось бы выбирать одно изъ двухъ—или исповѣданіе своей вѣры и сопряженныя съ нимъ мученія, или—отреченіе, хотя бы и на словахъ только, отъ исповѣдуемаго христіанства [2]). Наконецъ встрѣчаются факты, сви-

---

[1]) Это именно по вопросу о мученичествѣ, какъ послѣднемъ предѣлѣ, до котораго можетъ простираться исповѣданіе вѣры (объ этомъ будетъ ниже)

[2]) *Mosheim*, Hist. Ecclesiast. Франц. пер I. p. 245.

дѣтельствующіе что мысль церкви о необходимости для каждаго человѣка исповѣданія своей вѣры была столько крѣпка, что и значительные дѣятели церкви иногда не избѣгали упрека въ томъ, что они будто бы преступили свои христіанскія обязанности уклоненіемъ отъ случая—объявить свою непоколебимую преданность христіанству. Такъ это было, напр., съ Діонисіемъ Александрійскимъ и Кипріаномъ Карѳагенскимъ. Діонисій поэтому пишетъ апологію своего поступка, т. е. уклоненія отъ исповѣданія посредствомъ бѣгства [1]). Въ этомъ смыслѣ обязанности исповѣданія вѣры существовало множество покаянныхъ правилъ, получившихъ свое начало въ эпоху гоненій на христіанъ. Исходная точка ихъ въ томъ, что христіанинъ *долженъ* исповѣдывать свою вѣру, утверждать о своей принадлежности къ христіанству, и въ томъ случаѣ, еслибы предстояла самая *смерть* за исповѣданіе вѣры,—другими словами, церковь считала обязанностью вѣрующихъ исповѣданіе даже до мученичества. Но церковь конечно знала, что не—исповѣданіе, или отреченіе можетъ происходить не по волѣ человѣка: природа человѣческая такова, что не всѣмъ свойственна такая бодрость духа, чтобы устоять въ своемъ убѣжденіи даже предъ страхомъ смерти. Поэтому неустоявшихъ въ исповѣданіи церковь, какъ извѣстно, назвала „падшими" Но сужденіе о винѣ этихъ падшихъ церковь до нѣкоторой степени основывала или, такъ сказать, на мѣрѣ сокрытія своихъ убѣжденій, или на степени нравственной стоимости тѣхъ средствъ, съ помощію которыхъ обойдено было

---

[1]) Евсев. Истор. VI, 40. Замѣчательным оправдательныя выраженія Діонисія „говорю предъ Богомъ—Онъ знаетъ, что не лгу—никогда самъ по себѣ безъ мановенія Божія не рѣшался я бѣжать"—отъ необходимости заявить свою принадлежность къ христіанству, и далѣе указываетъ факты, гдѣ онъ доказалъ истину своихъ словъ

ими исполненіе обязанности исповѣданія себя христіанинами. Законнымъ средствомъ напр. для уклоненія отъ обязанности пострадать за исповѣданіе своей религіи считалось бѣгство—въ томъ, впрочемъ, только случаѣ, когда это бѣгство не вредило никому, а между тѣмъ избавляло отъ опасности не устоять въ исповѣданіи вѣры. Такъ это считали законнымъ въ III в. Кипріанъ Карѳагенскій (Письмо, рус. изд. 63), Климентъ А. (Strom. IV. 10), Тимоѳей Алекс. (Прав. 13), Діонисій Алекс. (у Евсевія указ. мѣсто). Въ IV в.—Аѳанасій Александр Но уже какъ къ нарушившимъ обязанность исповѣданія церковь относилась къ тѣмъ, кои не испытывали еще своихъ силъ при опасности потерпѣть за исповѣданіе религіи, но уже ухищрялись уклониться отъ обязанности исповѣданія [1]. Но какъ бы то ни было, обязательнымъ предѣломъ, до котораго должно было простираться исповѣданіе вѣры, по воззрѣніямъ первыхъ вѣковъ, было мученичество. Св. Григорій Богословъ,

---

[1] Изобрѣтательность людей не слабыхъ по вѣрѣ, но слабыхъ плоти при бодрости духа, ясно рисуется въ покаянныхъ правилахъ древней церкви. Такъ здѣсь были libellatici, то есть, за деньги покупавшіе свидѣтельство о совершеніи актовъ языческаго богослуженія, какъ доказательства отреченія отъ христіанства, хотя ни отреченія ни жертвоприношенія въ дѣйствительности не было (*Bingham.* Orig. secles. vol. VII. p. 202) Иные совершать отреченіе вмѣсто себя посылали своихъ рабовъ, которые или совершали жертвоприношеніе какъ язычники, или же отрекались подъ именемъ своихъ владѣтелей (Петра Алекс пр. 6). Нѣкоторые притворялись безумными, дабы избѣжать подписи акта отреченія, или эпилептиками чтобы не совершать самаго акта жертвоприношенія. Иные, наконецъ, дѣлали только видъ, будто совершили жертвоприношеніе, не дѣлавъ этого на самомъ дѣлѣ. Церковь, конечно, не могла одобрять эти ухищренія слабыхъ совѣстей, но относилась къ нимъ какъ къ совѣстливому заблужденію людей, слишкомъ внѣшне понимавшихъ обязанность исповѣданія, или, выражаясь въ отрицательной формѣ, не-отреченія отъ вѣры. Но, конечно, церковь не могла не признать, что и въ этомъ заблужденіи совѣсти является искренняя преданность христіанству и потому щадила таковыхъ, подвергая ихъ можно сказать скорѣе умиротворенію, чѣмъ наказанію.

напр. говоритъ „о нашемъ законѣ мученичества“. Этотъ законъ, по мысли св. Григорія, „повелѣваетъ бѣдствовать за истину, когда потребуютъ обстоятельства, и не измѣнять благочестію изъ робости [1]). Златоустъ спеціально въ отношеніи къ пастырямъ церкви говорилъ, что „хотя бы имъ надлежало быть связанными или быть убитыми, или потерпѣть что-либо подобное, все они должны переносить охотно и съ великимъ удовольствіемъ“ [2]). Церковь не цѣнила, конечно, такого мученичества, гдѣ мучимые не были *вынуждаемы* къ мученію за исповѣданіе своей религіи, или если это исповѣданіе сопровождалось нарушеніемъ правъ другаго лица или другой религіи, хотя и были люди, которые считали важнымъ какое-то самоцѣльное мученичество, то есть, такое, гдѣ вся заслуга исповѣдующаго представлялась въ однихъ физическихъ мученіяхъ, а не какъ, хотя и вынужденное необходимостію, свидѣтельство о своей религіи. Въ этомъ отношеніи замѣчательно свидѣтельство Климента Александр., опровергавшаго мысль о дѣйствительной заслугѣ мученичества, невызываемаго необходимостью свидѣтельствовать о своей вѣрѣ. Искать самому мученій безъ этой необходимости, значитъ, по выраженію Климента, „нападать на тѣло, тогда какъ благосостояніе тѣла служитъ къ здравію духа“ [3]). Истинный характеръ мученичества по Клименту есть „свидѣтельство человѣка о себѣ, что онъ *искренно вѣренъ Богу, вѣренъ по любви, — что въ немъ присутствуетъ сила убѣжденія* въ Его ученіи, отъ котораго онъ не отступилъ даже по страху смерти, такъ что (такой свидѣтельствующій) самымъ дѣломъ

---

1) Твор. рус. пер. II. 254.
2) Слов. на раз. случ. I, 172.
3) Strom. IV, 9.

утверждаетъ истину того, что прежде провозглашалъ устами“ [1]). Самовольно предаваться на мученія, то есть, когда христіанина не спрашиваютъ о его вѣрѣ, или не заставляютъ его отрекаться отъ нея, по мнѣнію Климента значитъ помогать нечестію гонителя. Климентъ Александр. поэтому одинаково осуждаетъ какъ тѣхъ, которые уклоняются отъ мученій, такъ и тѣхъ, кои, въ ложномъ убѣжденіи, будто мученичество есть единственное свидѣтельство о своей вѣрѣ, сами ищутъ мученій. „Нѣкоторые изъ еретиковъ, говоритъ Климентъ, преслушавъ Бога, нечестиво и боязливо любятъ жизнь, утверждая, что истинное свидѣтельство есть истинное познаніе, и что самоубійца тотъ, кто смертію исповѣдуетъ Бога,—и придумываютъ иные софизмы, благопріятствующіе ихъ боязливости“. „Но и мы, говоритъ Климентъ, — о тѣхъ, кои бѣгутъ на смерть (ибо есть нѣкоторые, по имени только принадлежащіе къ намъ, кои съ великимъ стараніемъ ищутъ случая предать себя гонителямъ), думаемъ, что таковые не суть мученики, хотя и терпятъ мученія. Таковые предаютъ себя напрасной смерти подобно тому какъ индійскіе гимнософисты бросаются въ огонь“ [2]). — Точно также церковь не признавала мученичества какъ исповѣданія, когда мученичество сопровождалось нарушеніемъ чужихъ правъ или чужаго спокойствія. Такъ мы знаемъ уже, что Эльвирскій соборъ запрещалъ признавать исповѣдниками тѣхъ, кто пострадалъ бы за насилія надъ языческой религіей. Послѣ, въ IV вѣкѣ, неблагопріятное впечатлѣніе произвело мученичество Абды, епископа христіанъ въ Персіи, пострадавшаго за то, что онъ самовольно разрушилъ языческій храмъ [3]). Но какъ

---

[1]) Тоже самое Кипріанъ. Письмо по рус. изд. 66.
[2]) Strom. IV, 4.
[3]) Сократ. истор V. 39.

бы то ни было, при благоразумномъ соблюденіи условій исповѣданія, мученичество, какъ послѣдній предѣлъ обнаруженія свободы пребыванія въ христіанствѣ, было не случайной идеей, явившейся благодаря обстоятельствамъ перваго времени существованія церкви, а слѣдствіемъ той великой идеи „что никому не позволено лгать относительно своей религіи“. Поэтому мученичество, какъ извѣстно, пользовалось великимъ уваженіемъ въ древней церкви. Многія ереси свою истинность пытаются доказывать тѣмъ, что между ея послѣдователями были мученики; православные же напротивъ доказываютъ, что у еретиковъ нѣтъ мучениковъ [1]). Одинъ изъ александрійскихъ соборовъ IV вѣка доказывалъ неправоту такъ называемыхъ люциферіанъ тѣмъ, что мнѣнію противоположному этой партіи слѣдуютъ „исповѣдники“, т. е. люди пострадавшіе за вѣру. По мнѣнію нѣкоторыхъ, если въ первые вѣка и были секты, отвергавшія самую идею мученичества, то это были гностическія секты, утверждавшія, что І. Христосъ пострадалъ только призрачно [2]). Точно также и IV вѣкъ, когда церковь пользовалась внѣшней свободой, въ полной неприкосновенности унаслѣдовалъ идею объ обязанности для христіанина открытаго исповѣданія вѣры. Мы упоминали, что св. Аѳанасія Александрійскаго обвиняли въ томъ, что онъ бѣгствомъ уклонился отъ предстоявшей необходимости — публично заявить о своей вѣрѣ и оставаться вѣрнымъ своимъ мнѣніямъ, и вслѣдствіе того, можетъ быть, принять мученія. Св. Аѳанасій писалъ по этому случаю апологію. Но сущность апологіи Аѳанасія все таки заключается не въ

---

[1]) См выше мнѣнія Иринея Лионскаго. О томъ, что, напримѣръ, монтанисты доказывали свое правовѣріе существованіемъ у нихъ мучениковъ, см. Евсев Ист V. 16

[2]) *Bergier*, Dictionaire de theologie. t. V. 209 (2 издан.)

томъ, чтобы онъ отрицалъ самую обязанность исповѣданія вѣры, что̀ бы вслѣдствіе этого ни послѣдовало, а только въ томъ, что, по его мысли, позволено бѣжать отъ явной опасности мученій за это исповѣданіе, это—защита своего бѣгства, но не защита сокрытія самыхъ убѣжденій.

Изъ всего этого слѣдуетъ, что въ древней церкви только тотъ продолжалъ считаться истиннымъ христіаниномъ, кто при самой опасности для жизни свидѣтельствовалъ о своей принадлежности къ христіанству. Выводъ же спеціально для вопроса о свойствахъ христіанскаго прозелитизма первыхъ вѣковъ, хотя и не непосредственно слѣдующій изъ указанныхъ фактовъ, долженъ быть таковъ, что обязанность внѣшняго исповѣданія подразумѣваетъ абсолютно свободное вступленіе въ церковь каждаго ея члена. Если, въ самомъ дѣлѣ, христіанская церковь первыхъ вѣковъ была такова, что ея наличные члены должны быть, по ея мысли, при извѣстныхъ обстоятельствахъ готовыми доказать смертью, что они, по выраженію Климента Алекс., „вѣрны Богу по любви, что въ нихъ присутствуетъ сила убѣжденія въ Его ученіи“, а въ противномъ случаѣ они — отпадшіе члены: то конечно возможность существованія церкви съ такими членами мыслима и дѣйствительно осуществима только при томъ необходимомъ предположеніи, что членами ея становятся только люди убѣжденія и свободы. Ибо было бы абсурдомъ, если бы церковное общество какой нибудь хитростью или поблажкою пріобрѣло себѣ члена и — требовало отъ него мученичества за право считаться истиннымъ членомъ этого общества. — Такое именно значеніе принципу обязательности исповѣданія давали уже и древніе церковные писатели, то есть, что открытое исповѣданіе вѣры во Христа есть наивысшее свидѣ-

тельство свободы убѣжденія христіанъ, или свободной, не вынужденной принадлежности къ церкви [1]).

II.

Въ началѣ IV вѣка христіанство въ своемъ правовомъ положеніи предъ римскимъ государствомъ почти достигло того, чего желали апологеты христіанства: христіанство, по выраженію Прессансе, показало, что въ міръ вступило новое право, предъ которымъ должно было преклониться право силы: это — право совѣсти. [2]) Съ этимъ переворотомъ, какъ извѣстно, связано имя императора Константина, по истинѣ Великаго. Юридическій актъ, утвердившій это право совѣсти, есть такъ называемый миланскій эдиктъ. Вотъ важнѣйшія мѣста изъ текста этого эдикта:

„Заботливо изыскивая то, что относится къ выгодѣ и пользѣ государства, между прочимъ, или лучше сказать преимущественно предъ всѣмъ прочимъ, мы сочли полезнымъ опредѣлить и то, что касается культа и почитанія Божества: а именно — рѣшили дать какъ христіанамъ, такъ и всѣмъ другимъ людямъ свободу слѣдовать той религіи, какую кто хотѣлъ бы избрать, — дабы Божество, каково бы оно ни было, благосклонно было къ намъ и всѣмъ управляемымъ нами. И такъ, по здравомъ и правильномъ обсужде-

---

1) См. *Тертулліана*, Апол. § 49; *Минуція Феликса*, Октав. § 37. Св. Іоаннъ Златоустъ, говоря о мученикѣ Вавилѣ, что „онъ завѣщалъ погребсти съ своимъ тѣломъ и самые знаки его подвиговъ“ (его узы), объясняетъ это тою цѣлію, чтобы „кто нибудь изъ невѣрныхъ не подумалъ, будто его подвиги были слѣдствіемъ *необходимости*“, тогда какъ мученикъ, по мысли Златоуста, выразилъ тѣмъ, что „ему любезны эти узы по сильной любви, привязывающей его ко Христу“. Слов на разн случ. I 172.

2) Hist. des trois premiers siècles, t. II. p. 523, Paris, 1878.

ніи, мы объявляемъ такое наше рѣшеніе: никому рѣшительно не должно быть возбраняемо избраніе религіи христіанъ и слѣдованіе ея обычаямъ. Каждый, избравшій христіанскую религію, пусть свободно, безъ всякаго препятствія и соблюдаетъ ее.—Но если мы совершенно неограниченно позволили это христіанамъ: то твоя честность должна разумѣть, что этимъ дается право и другимъ, по желанію, соблюдать свои обычаи и свою вѣру". Вообще „каждому предоставляется право держаться той религіи, къ какой кто самъ присоединится. Такъ (то есть *обезпечивая и другимъ, кромѣ христіанъ, равную свободу*) опредѣлено нами для того, чтобы не казалось, что мы какой нибудь культъ или какое нибудь вѣроисповѣданіе чего нибудь лишили",—подразумѣвается, въ его правахъ предъ государствомъ [1]).

---

[1]) Patr cursus compl. ser. lat. t. VIII, col. 105 — 107. Существуетъ мнѣніе, что миланскій эдиктъ не составлялъ собой закона о всеобщей и безусловной терпимости ко всѣмъ религіямъ, существовавшимъ въ это время въ римской имперіи, закона объ абсолютной свободѣ совѣсти: именно, полагаютъ, что уже миланскій эдиктъ исключилъ изъ правъ на свободу такъ называемыя еретическія общества, haereses (проф. *Лошкаревъ* Отнош рим. государства къ религіи, Кіевъ, 1877, стр. 61). Но послѣ изслѣдованій *Кейма* (*Keim*— Der Uebertritt Constantins d. Grossen zum Christentum, Zürich, 1862) и *Шателя* (*E. Chastel*, Hist. de la destruction du paganisme, P. 1850) это должно признать недоразумѣніемъ, причиной котораго было, вѣроятно, недостаточное знаніе историкомъ Евсевіемъ латинскаго языка, оригинальнаго языка для миланскаго эдикта, — такъ какъ Евсевій своимъ текстомъ эдикта подалъ поводъ къ такой мысли. Миланскій эдиктъ дошелъ до насъ по двумъ источникамъ: по Евсевію — на греческомъ языкѣ (Истор. X. 5) и по Лактанцію—на латинскомъ (De morib persequtor. § 48). Изъ сравненія обѣихъ редакцій и выясняется дѣло. Въ самомъ дѣлѣ, весь вопросъ здѣсь въ томъ, что такое выраженіе haeresis, которое употребляетъ Евсевій, передавая по гречески текстъ миланскаго эдикта. Какъ извѣстно, Евсевій употребляетъ это слово дважды: а) въ началѣ текстъ миланскаго эдикта, по Евсевію, читается такимъ образомъ: ἐπειδὴ παλλαὶ καὶ διάφοραι αἱρέσεις ἐν ἐκείνῃ τῇ ἀντιγραφῇ (указаніе на предъидущій эдиктъ) ἐδόκουν σαφῶς (существуетъ варіантъ: ἀσάφως) προστεθεῖσθαι и проч. b). Въ срединѣ текста Константинъ по Евсевію говоритъ: ἅτινα (i. e. ut nemini

Особенная важность миланскаго эдикта заключалась въ томъ, что теперь наступилъ моментъ, когда церковь была въ состояніи устроять свои дѣла не только какъ *могла*, но и какъ *хотѣла*. —Какимъ же обра-

---

prorsus christianorum observantiam ac religionem sequendi aut eligendi licentia denegetur; sed unicuique liceat ad eam religionem, quam sibi conducere sensuerit, animum applicare, см. подлин. у *Миня*, VIII, 105. 107) οὕτως ἀρέσκειν ἡμῖν ἀντιγράψαι ἀκόλουθον ἦν, ἵνα ἀφαιρεθεισῶν παντελῶς τῶν αἱρέσεων, αἵτινες τοῖς προτέροις ἡμῶν γράμμασι τοῖς πρὸς τὴν σὴν καθωσίοσιν ἀποσταλεῖσι περὶ τῶν χριστιανῶν ἐνείχοντο καὶ ἄτινα πάνυ σκαιὰ καὶ τῆς ἡμετέρας πραότητος ἀλλότρια εἶναι δόκει, ταῦτα ὑφαιρεθῇ и пр. Спрашивается: какимъ образомъ должно понимать въ этихъ мѣстахъ слово: haeresis? Обозначаетъ ли это слово тѣ самыя „ереси“, которыя такъ ненавистны христіанскому міру, и есть ли въ этихъ выраженіяхъ указаніе на то, что здѣсь видятъ: исключеніе еретическихъ партій изъ права пользоваться свободой совѣсти? Нѣкоторые, говоримъ, haeresis такъ и понимаютъ въ техническомъ смыслѣ ереси. и сообразно съ этимъ видятъ во второмъ изъ указанныхъ мѣстъ указаніе на устраненіе ересей изъ закона о всеобщей терпимости (ἀφαιρεθεισῶν τῶν αἱρέσεων). Латинскіе переводчики напр. по изданію Миня даютъ слову haeresis значеніе ереси. Русскіе переводчики въ первомъ изъ приведенныхъ мѣстъ haeresis понимаютъ какъ вѣроисповѣданіе, а во второмъ—какъ простое *раздѣленіе*. Но несомнѣнно, наиболѣе вѣролтія для правильнаго пониманія сомнительнаго выраженія „ересь“ представляетъ то предположеніе, по которому haeresis въ обоихъ указанныхъ мѣстахъ Евсевія не обозначаетъ ни „вѣроисповѣданія“, ни „раздѣленія“, ни „ереси“ въ тѣснѣйшемъ смыслѣ, а обозначаетъ, „условіе, conditio“, послѣ чего все становится яснымъ, въ особенности если вмѣсто чтенія: σαφῶς будетъ принято чтеніе ἀσάφως, какъ это даютъ нѣкоторыя рукописи текста Евсевія, — вмѣстѣ съ чѣмъ и тотъ смыслъ приведенныхъ мѣстъ, въ силу котораго въ немъ усматривается ограниченіе терпимости, становится совершенно невозможнымъ. Основаніе для такого пониманія приведенныхъ мѣстъ справедливо можно видѣть въ томъ, что Лактанцій, который, конечно, лучше понималъ латинскій текстъ современныхъ ему эдиктовъ и у котораго сохранилась часть эдикта, вѣроятно, въ латинскомъ оригиналѣ, мѣсто, соотвѣтствующее у Евсевія спорному мѣсту перевода эдикта, передаетъ такъ, что о „ереси“ въ техническомъ смыслѣ слова нѣтъ и рѣчи (Keim, s. 82–3). Именно, по Лактанцію, латинскій оригиналъ эдикта читается: Scire dicationem tuam convenit, placuisse nobis, ut, *amotis omnibus omnino conditionibus*, quae prius scriptis ad officium tuum datis super christianorum nomine videbantur, nunc vero ac simpliciter unusquisque eorum, qui observandae religioni christianorum gerunt voluntatem, citra ullam inquietudinem ac molestiam sui idipsum observare contendant (Минь, t. VII. 268—9): т. е. по изложенію Лактанція Константинъ говоритъ не *объ устраненіи ересей*, а объ устраненіи всякихъ условій (amotis

зомъ теперь церковь относилась къ свободѣ религіи,— насколько отношеніе это должно было выразиться въ свойствахъ христіанскаго прозелитизма? Мы посмотримъ прежде всего, какова была теорія отношенія христіанства къ человѣческой свободѣ, или какъ *разсуждали* церковные писатели о свободѣ религіи, а потомъ посмотримъ, какъ *поступала* церковь въ лицѣ своихъ представителей, что̀ узаконяла, чего требовала по отношенію къ прозелитамъ, какъ это выразилось въ памятникахъ законодательства церковнаго, исторіи и проч.

Очевидецъ изданія миланскаго эдикта *Лактанціи* († 380 г.) выразилъ мнѣніе, которое обыкновенно счи-

---

omnibus conditionibus), которыя вѣроятно оговаривались въ прежнемъ письмѣ, о которомъ говоритъ Константинъ. И вѣроятно этимъ предъидущимъ письмомъ, было именно письмо по поводу эдикта Галерія, который, какъ извѣстно, не даровалъ еще для христіанъ свободы безусловной, а Константинъ въ своей области долженъ былъ дѣйствовать только какъ исполнитель эдикта Галерія. Теперь Константинъ даетъ безусловную свободу христіанству, уничтожая и то, что стѣсняло все таки христіанъ по волѣ Галерія Слѣд указанное мѣсто не ограничиваетъ, а расширяетъ уже узаконенную свободу христіанства.—Это дѣлаетъ яснымъ и то мѣсто у Евсевія, которому нѣтъ соотвѣтствующаго у Лактанція, именно, тамъ, гдѣ Константинъ говоритъ о причинахъ изданія миланскаго эдикта. Въ самомъ дѣлѣ, замѣняя haeresis словомъ conditio, мы получимъ вполнѣ сообразный съ обстоятельствами смыслъ, если при томъ, какъ замѣчено было, примемъ чтеніе тѣхъ рукописей, въ коихъ вмѣсто σαφῶς читается ἀσάφως. По-русски тогда должно будетъ читать такимъ образомъ: „поелику многія и разнообразныя условія (haeresis=conditiones) въ этомъ указѣ кажется не ясно изложены, вслѣдствіе чего нѣкоторые изъ христіанъ (αὐτῶν) послѣ кратковременнаго исповѣданія христіанства (μετ' ὀλίγου—такъ Кеймъ понимаетъ это мѣсто) быть можетъ были отвлекаемы отъ этого служенія (ἀπὸ τῆς τοιαύτης παραφυλάξεως); то, прибывъ благополучно въ Миланъ“ и проч. Точно также получитъ совершенную ясность и второе изъ указанныхъ мѣстъ греческаго текста по Евсевію, именно мысль эдикта должно будетъ выразить такъ: намъ разсудилось это (*то есть, все, что давало христіанамъ терпимость большую, чѣмъ она узаконена была прежде*) изложить письменно, дабы *по совершенномъ уничтоженіи тѣхъ условій* относительно христіанъ, кои изложены были въ первомъ письмѣ нашемъ къ тебѣ, уничтожено было и то, что было жестокаго и несообразнаго съ нашей кротостію“, и проч.

тается аксіомой въ вопросѣ о свободѣ совѣсти: „нѣтъ предмета болѣе свободнаго, чѣмъ религія. Религія уже не существуетъ, какъ скоро духъ принадлежащаго къ ней отвращается отъ нея“. Язычники пытались гоненіемъ уничтожить христіанство: нѣтъ, говоритъ Лактанцій, религія „не нуждается ни въ насиліи, ни въ обидѣ, потому что къ религіи принудить нельзя, и дѣло это должно быть предоставлено болѣе слову, нежели бичу, дабы здѣсь участвовало произволеніе“. Язычники хотѣли христіанъ насильственно удержать въ языческой религіи: мы, говоритъ Лактанцій, поступаемъ не такъ: „мы учимъ, доказываемъ, и никого насильно не тянемъ“ въ свою религію: „ибо для Бога тотъ совершенно не нуженъ, въ комъ нѣтъ благочестія и вѣры, а если, съ другой стороны, человѣка удерживаетъ (въ той или другой религіи) истина, то онъ и не оставитъ её“ [1]). *Св. Аѳанасій Александрійскій* разсуждалъ такимъ образомъ, что, по его мнѣнію, насиліемъ въ религіи дѣйствуетъ только діаволъ—„поелику въ немъ нѣтъ истины“. Онъ, „нападая съ сѣкирою, сокрушаетъ двери не пріемлющихъ его. Спаситель же столь кротокъ, что не употребляетъ насилія, а напротивъ ударяетъ въ дверь и говоритъ (душѣ): отверзи ми, сестра моя, невѣста (Пѣснь пѣсн. V, 2), и когда отворяютъ, входитъ, когда же медлятъ и не хотятъ, удаляется.— Не мечемъ и стрѣлами, не съ помощію воиновъ возвѣщается истина, но убѣжденіемъ и совѣтомъ. Какое же убѣжденіе однако бываетъ тамъ, гдѣ прекословящій имѣетъ предъ собою заточеніе или смерть“ [2])? Если употребляется принужденіе въ дѣлѣ религіи,

---

[1]) Institut. divinae, V, 20. См. нѣкоторыя выдержки изъ разсужд. Лактанція въ Хр. Чт. 1864, III. 63—4.

[2]) Твор. рус. пер. II. 216

то, по мнѣнію св. Аѳанасія, уже это показываетъ, что дѣло принудителей — не есть дѣло Божіе: ибо „благочестію *(истинному)* свойственно не принуждать, а убѣждать, и Самъ Господь не принуждая, но отдавая на произволъ, всѣмъ говорилъ: аще кто хощетъ по Мнѣ идти". Кто поступаетъ иначе, тотъ, по мысли св. Аѳанасія, дѣлаетъ противное Богу и чуждъ богочестія [1]). *Св. Григорій Богословъ*, объясняя, почему нѣкоторые люди только постепенно становились христіанами, т. е. изъ идолопоклонниковъ сначала дѣлались чтителями Ветхаго Завѣта, а потомъ уже обращались къ христіанству, выражается такимъ образомъ: „для чего это такъ (спросятъ можетъ быть)? Для того Богъ допускаетъ это, *чтобы мы обращались не отъ насилія, но отъ убѣжденія*. Ибо то, что̀ недобровольно, то недолговѣчно, подобно тому какъ это замѣчаютъ на потокѣ, когда силой преграждаютъ его теченіе, или — на растеніи, когда ему даютъ направленіе, противное его природѣ. Напротивъ, что̀ добровольно, то и надежнѣе, и долговѣчнѣе. И эта-то недолговѣчность бываетъ послѣдствіемъ дѣла исходящаго отъ принудителя, а послѣднее свойство нашего (т. е. истинно христіанскаго) дѣла, и одно бываетъ дѣломъ божественной справедливости, другое—дѣломъ тираннической власти. Вотъ почему Богъ не хочетъ дѣлать блага (обладанія истинной религіей) тѣмъ, кои не хотятъ его принимать, но единственно только тѣмъ, кои желаютъ его". „Все, что дѣлается недобровольно — говоритъ по другому случаю св. Григорій—кромѣ того, что оно еще насильственно и не похвально, еще и непрочно... Напротивъ, что̀ дѣлается по свободному произволенію, то, какъ скрѣпляемое узами сердечнаго расположе-

[1]) Ibid.

нія, и весьма законно и вмѣстѣ надежно. Посему законъ нашъ и Самъ Законоположникъ особенно повелѣваетъ *пасти стадо не нуждею, но волею* (I Петр. 5, 2)". Говоря еще о *толерантности* императора Валентиніана, который, по мнѣнію св. Григорія, „могъ удерживать въ должныхъ предѣлахъ души болѣе простыя", но у котораго „не было горячности духа", св. Григорій прибавляетъ: „а можетъ быть эту горячность лучше наименовать *предусмотрительностію*. потому что и самъ признаю законнымъ не принуждать, а убѣждать, и нахожу сіе болѣе полезнымъ какъ для насъ, такъ и для тѣхъ, кого приводимъ къ Богу". Только добровольное всегда твердо, потому что связано неразрѣшимыми узами любви. „Тайна спасенія для желающихъ, а не для насильствуемыхъ" и т. п. [1]). Мнѣніе *св. Іоанна Златоуста* объ истинно христіанскихъ средствахъ насажденія истинной вѣры мы уже отчасти знаемъ. Вотъ еще нѣкоторыя изъ его мыслей по этому же вопросу: „христіанамъ не позволяется опровергать заблужденіе принужденіемъ и насиліемъ, но заповѣдано убѣжденіемъ, словомъ и кротостію совершать спасеніе человѣческое". „Поэтому—говорилъ Златоустъ, обращаясь къ язычникамъ,—ни одинъ изъ царей, принявшихъ христіанство, не издавалъ противъ васъ такихъ указовъ, какіе выдумали противъ насъ служившіе бѣсамъ", т. е. язычники [2]). Во времена Златоуста, какъ видно изъ его словъ, уже ходили зачатки той мысли, что принужденіе въ дѣлѣ религіи—не безполезно. Златоустъ, напротивъ, примѣръ ап. Павла, какъ мы знаемъ, приводилъ въ доказательство противнаго. Безполезность принужденія по Златоусту оправдывается даже и опы-

---

[1]) Твор. св Григ. рус. пер I 151. 26. VI. 45—6. I. 312.
[2]) Слов. на разн. случаи, I 145.

томъ исторіи христіанства: ибо „хотя христіане были терзаемы всякимъ образомъ, но вѣра ихъ возрастала еще болѣе“. И хотя точно также и „изъ благочестивыхъ царей (т. е. *царей христіанъ*) ни одинъ никогда не рѣшался наказывать и мучить кого либо изъ невѣрующихъ, чтобы *заставить его отстать отъ своего заблужденія*, и однако заблужденіе само собой изчезаетъ—безо всякаго насилія“ [1]). Это впрочемъ, по словамъ Златоуста, не должно вести къ мысли о томъ, будто христіанинъ долженъ быть равнодушенъ къ вопросу, пребываетъ ли его ближній во свѣтѣ истинной религіи, или во тьмѣ ложной. Но только христіанинъ долженъ различать *человѣка* заблуждающагося *отъ его заблужденія*: „мы должны ненавидѣть ложное ученіе, но—не человѣка“ самаго въ себѣ: „ибо человѣкъ есть дѣло Божіе, а заблужденіе дѣло сатаны“. Спеціально о средствахъ пропаганды Златоустъ выражается такъ: „если не можешь творить чудеса“, какъ это дѣлали первые провозвѣстники Евангелія, „то убѣждай человѣколюбіемъ“, ибо „ничто такъ не превлекаетъ язычниковъ, какъ кроткое и полное любви обращеніе. Любовь есть высшая учительница,—она можетъ освободить людей отъ заблужденія“ и т. п. [2])

Западные церковные писатели и учители, между которыми, какъ въ своемъ мѣстѣ увидимъ, впервые категорически было выражено мнѣніе, что истинное христіанство спасительно и тогда, когда уклонившіеся отъ него силой будутъ удерживаемы въ исповѣданіи его, въ эпоху IV вѣка выражались однако же въ томъ же самомъ смыслѣ, какъ и восточные, когда дѣло шло о средствахъ пропаганды христіанства меж-

---

[1]) Ibid. 77—8.
[2]) Ibid.

ду еще не воспріявшими его. *Св. Амвросій* Медіоланскій указаніе на истинныя средства пропаганды находитъ въ заповѣди Самого Спасителя, данной апостоламъ при посланіи ихъ на проповѣдь. „Апостоламъ, говоритъ Амвросій, заповѣдуется не брать съ собой жезла: это разсудилъ записать Евангелистъ Матѳей. Но что такое жезлъ, какъ не знакъ обладанія властью (insigne praeferendi potestatis) и орудіе отомщенія за оскорбленіе?.. И смиренные ученики Господа наставленіе Его о смиреніи выполняютъ какъ обязанность. Ибо Господь послалъ ихъ для *насажденія* вѣры;—для того, чтобы они не вынуждали, но учили, чтобы пользовались не силой власти, но распространяли ученіе смиренія“ [1]). Извѣстно также, какъ выражался о принужденіи въ дѣлѣ утвержденія истинной вѣры св. Иларій пуатьерскій.

Съ переходомъ церкви въ V вѣкъ, когда свѣтская власть безъ колебаній уже стала на сторонѣ христіанства, такія же разсужденія встрѣчаются и въ церковной литературѣ и даже на соборахъ. *Св. Исидоръ Пелусіотъ* разсуждалъ, напр., такимъ образомъ (въ письмѣ къ одному епископу): „поелику принуждать и насильно привлекать къ благочестію тѣхъ, которые свободны, и въ дѣйствительности неблагопристойно и не представляется таковымъ: то воспользовавшись, гдѣ можно убѣжденіемъ, жизнью своею просвѣщай живущихъ во тьмѣ“ [2]). На III-мъ Вселен. соборѣ встрѣчаются такія разсужденія: „Богъ добродѣтель предоставляетъ хотѣнію свободной воли. Онъ не принуждаетъ (человѣка) творить правду, чтобы человѣкъ самъ, добровольно совершая добродѣтель, обращалъ ее въ

---

[1]) In evang. Math. cap. 13.

[2]) Письма, рус. пер. ч. II, стр. 359. Поэтъ Пруденцій († 406) писалъ: „съ самаго начала Богъ возжелалъ, чтобы люди подчинялись ему изъ свободнаго влеченія“. *Schrockh*, Kirchengesch. VII, 177.

собственное дѣло. Чтобы возстановить падшую природу, творецъ природы приходитъ не съ сильнымъ шумомъ, какъ нѣкогда являлся іудеямъ, не въ сонмѣ архангеловъ, но приходитъ въ образѣ раба, окруженный бѣдностью, рождается въ незнатномъ мѣстѣ... Ибо если бы Онъ родился въ знатности и явился окруженный великимъ богатствомъ, то *невѣрующіе сказали бы, что богатство произвело перемѣну во вселенной*; еслибы Онъ избралъ великій Римъ, то опять перемѣну во вселенной *отнесли бы къ силѣ гражданской.*“ Но Богъ, по мысли епископа высказавшаго это, этого никакъ не хотѣлъ, Богъ—„создавшій человѣка свободнымъ по душѣ [1]). Этотъ же соборъ заботится не о такихъ мѣрахъ привлеченія къ христіанству, изъ которыхъ можно было бы заключить, что для церкви—все равно, въ какомъ расположеніи пріобрѣтаемые для церкви не находились бы, а о томъ, чтобы „желающіе обратиться къ познанію истины изъ язычества или іудейства“ правильно понимали догматы, при чемъ добровольность или искренность желанія подразумѣвалась сама собою. Укажемъ наконецъ на нѣкоторые факты, имѣвшіе мѣсто на соборахъ церкви. Факты эти хотя не имѣли прямаго отношенія къ вопросу о пропагандѣ христіанства, но прекрасно характеризовали мысль церкви о свободѣ убѣжденія, о свободѣ религіи: когда на одномъ изъ засѣданій IV Вселенскаго собора присутствующіе убѣждали знаменитаго монаха Евтихія оставить его заблужденіе, онъ отвѣчалъ: „я признаю это—потому что вы приказали“. Едва ли это была иронія со стороны Евтихія. Однако же „весь святый соборъ, вставши, воскликнулъ: „по принужденію нѣтъ вѣры! Онъ несогласенъ: зачѣмъ убѣждать его“. И

---

[1]) Дѣян. Всел. Собор. I. 763.

оставили убѣждать монаха Евтихія, вздыхая и оплакивая совершенную его погибель [1]).—Одинъ изъ Карѳагенскихъ соборовъ V столѣтія дѣлаетъ такое постановленіе, цѣлію котораго служитъ предотвратить возможность появленія номинальныхъ членовъ церковнаго общества: это именно постановленіе о лишеніи должности тѣхъ епископовъ, которые *ложно* показали бы объ обращеніи донатистовъ, въ дѣйствительности несуществовавшемъ, а другой соборъ—отвергаетъ обращеніе къ церкви тѣхъ донатистовъ, о коихъ, судя по обстоятельствамъ дѣла, должно будетъ думать, что они обращаются „по алканію земныхъ выгодъ" (Собор. Карѳ. по Кн. Прав. пр. 104—138).

Послѣ этого едва ли можно сомнѣваться, что *въ теоріи* пропаганда христіанства, или условія вступленія въ христіанскую церковь, и въ эпоху полной внѣшней свободы церкви признаны были—какъ дѣло, требующее свободы, любви, а не понужденія или завлеченія, съ прямымъ или косвеннымъ насиліемъ надъ личностью или вѣрой обращаемыхъ. Обратимся теперь *къ практикѣ* этого дѣла, какъ эта практика установилась и продолжала существовать послѣ миланскаго эдикта.

Мы видѣли, какимъ образомъ Апостольскія Постановленія и другіе памятники первыхъ вѣковъ описываютъ способъ принятія въ церковь—тѣхъ, кои обращались въ христіанство отъ язычества или іудейства. Объ условіяхъ принятія христіанства, или вступленія въ церковь собственно въ IV вѣкѣ мы должны сказать слѣдующее:

Прежде всего огласительный институтъ, самымъ существованіемъ своимъ доказывающій существованіе идеи *свободнаго* вступленія въ церковь, со всѣми бла-

---

[1]) Ibid. III. 289—91.

препятствующими свободѣ условіями, несомнѣнно существовалъ въ продолженіе IV вѣка, хотя къ концу IV вѣка трудный и длинный путь вступленія въ церковь чрезъ катехизацію многимъ казался неудобнымъ и потому желательнымъ для сокращенія.—Одинъ изъ извѣстныхъ уже намъ соборовъ, бывшій, такъ сказать, на рубежѣ между III и IV вв., эльвирскій оставилъ намъ много правилъ, касающихся условій допущенія ко крещенію. Условія эти указываютъ на то, что церковь руководилась тою же осторожностію въ допущеніи въ свое лоно, какую мы видѣли и прежде. Такъ прежде всего относительно времени, которое церковь считала достаточнымъ для испытанія искренности обращенія, правило 52-е [1]) опредѣляетъ двухгодичный срокъ для тѣхъ, кто впервые (ad primam fidei credulitatem) приходитъ къ вѣрѣ,—если притомъ ищущій крещенія будетъ человѣкъ добраго поведенія (bonae conversationis) Относительно другихъ условій принятія соборъ постановляетъ (пр. 39), что язычники *въ болѣзни пожелавшіе принять христіанство* должны быть принимаемы въ церковное общество [2]). Существованіе правила опредѣляющаго безпрепятственное принятіе больнаго прозелита, однако же служитъ очевиднымъ знакомъ, что здѣсь относительно какого-то пункта являлось сомнѣніе. Нельзя отрицать, что этимъ сомнительнымъ пунктомъ здѣсь была болѣзнь, какъ состояніе сомнительное для рѣ-

[1]) Это правило, какъ и другія того же собора, цитуются по *Гефеле*, Consiliengesch. I. ed. 1873.

[2]) Si in infirmitate desideraverint sibi manum imponi, placet eis manum imponi et fieri christianos—по объясненію Гефеле (I. 172) означаетъ возложеніе рукъ, какъ первый актъ, которымъ выражалось простое согласіе христіанъ на принятіе въ церковное общество. тотъ, на кого возлагались руки, долженъ еще проходить всѣ ступени оглашенія, но соборъ называетъ его христіаниномъ, очевидно, только въ общемъ смыслѣ—вѣрующаго во Христа.

шенія вопроса о правильномъ самообладаніи человѣка. Вопросъ о крещеніи въ болѣзни возбуждался и на соборахъ средины четвертаго вѣка, и тамъ мы увидимъ, что именно эта сторона дѣла, т. е. вопросъ о свободѣ воли больнаго, была причиной возникновенія вопроса о крещеніи больнаго. Правило 45-е того же собора даетъ такое опредѣленіе: если оглашенный долгое время не посѣщаетъ церкви (церковныхъ собраній), что̀ могло быть потому, что таковый во времена гоненій имѣлъ слабость бояться объявить себя христіаниномъ, но если, по нѣкоторомъ времени, таковый все таки заявляетъ о своемъ желаніи быть крещеннымъ, то таковый не лишается крещенія, но только при условіи, если кто либо изъ клира или міряннинъ засвидѣтельствуетъ, что искавшій крещенія не потерялъ вѣры во Христа [1]). Въ противномъ случаѣ, слѣдовательно, непосѣщеніе церковныхъ собраній принималось какъ знакъ перемѣны желанія оглашаемаго. Кромѣ того соборъ даетъ много правилъ, которыя указываютъ, что крещеніе оглашаемаго могло замедляться по причинѣ того, что оглашаемый не показывалъ себя достаточно преданнымъ своей новой религіи. Сюда относятся правила: 68-е, допускающее къ крещенію только при концѣ жизни ту оглашаемую женщину, которая бы per adulterium conceperit et praefocaverit; правило 11-е опредѣляетъ, что если оглашаемая женщина выходитъ замужъ за мужчину, который оставилъ свою жену безо всякой съ ея стороны вины, то крещеніе таковой отлагается на *пять* лѣтъ для дальнѣйшаго ея испытанія [2]), и только въ случаѣ болѣзни срокъ этотъ сокращается. Одно изъ правилъ для таковаго же испытанія отлагаетъ

---

[1]) Ibid. 175.
[2]) Такъ цѣль отстрочки объясняетъ *Гефеле*, I. 160.

на три года крещеніе такого оглашаемаго, который „хотя и былъ фламиномъ, но языческихъ жертвоприношеній не совершалъ“ [1]). Сюда же должно отнести правило, повторяющее, очевидно. Апостольскія Постановленія и опредѣляющее — лицъ театральной профессіи (auriga aut pantomimus), „если таковые пожелали бы увѣровать (si credere voluerint)“, принимать подъ условіемъ оставленія своего искусства, а въ противномъ случаѣ „отвергать отъ церкви“, т. е. отъ доступа въ церковь (прав. 62) [2]) I-й Вселен. Соборъ также заботится о томъ, чтобы, не говоря уже о косвенномъ принужденіи, въ церковь не проникли люди не убѣжденные. Сюда относятся правила этого собора 2 и 14. Первое говоритъ, что „оглашаемымъ *потребно время*“ для того, чтобы испытать ихъ совѣсть, хотя уже, какъ видно изъ правила же, и встрѣчались случаи, что люди, „отъ языческаго житія недавно приступившіе къ вѣрѣ и краткое время бывшіе оглашенными, *были приводимы къ духовной купѣли*“ [3]); а правило 14-е оглашенныхъ. „послѣ оглашенія опять впавшихъ въ заблужденіе и пожелавшихъ“

---

[1]) Должность фламина въ провинціяхъ римскаго государства состояла частію въ совершеніи жертвоприношеній, частію—въ устроеніи публичныхъ зрѣлищъ Во многихъ фамиліяхъ она была наслѣдственною, и такъ какъ сопряжена была съ издержками то отъ нея нельзя было отказываться: слѣд. она относилась къ числу тѣхъ должностей—повинностей, которыя мы уже видѣли при упоминаніи о дуумвиратѣ. См. *Hefele*, I 156. Цѣль отсрочки крещенія оглашеннаго, бывшаго фламиномъ—точно такъ же испытательная, какъ въ предъидущемъ изъ указанныхъ нами правилъ. Ibid. 157.

[2]) Сюда же должно отнести правил. 73, на пять лѣтъ отлагающее крещеніе тѣхъ изъ оглашенныхъ, которые были доносчиками предъ языческимъ правительствомъ во время гоненій и по причинѣ доноса коихъ кто нибудь былъ лишенъ имѣнія или жизни. Можно впрочемъ полагать, по причинѣ неясности правила, что таковые даже никогда не были допускаемы—по аналогіи съ наказаніемъ доносчиковъ изъ вѣрныхъ, которые навсегда теряли общеніе (nec in finem accipere communionem).

[3]) См. толкованіе на это правило Зонары и Вальсамона, рус. перев. стр. 171. 174.

прежняго идолослуженія (Вальсамонъ), не поставляетъ въ случаѣ ихъ раскаянія опять на ряду съ оглашенными, но извергаетъ таковыхъ и изъ класса оглашенныхъ, относя ихъ къ числу въ собственномъ смыслѣ внѣшнихъ людей и предоставляя имъ, такимъ образомъ, снова съ самаго начала проходить всѣ степени испытанія, такъ какъ позволяетъ таковымъ только *слушать* писаніе, что̀ могли дѣлать и язычники. Несмотря на такую осторожность хотя и бывали все таки случаи нетвердыхъ обращеній, имѣвшихъ послѣдствіемъ отпаденіе отъ христіанства, какъ засвидѣтельствовалъ своими правилами тотъ же соборъ, однако только-что приведенными правилами очевидно свидѣтельствуется стремленіе церкви имѣть только людей убѣжденныхъ и доказавшихъ искренность своего убѣжденія.

Изъ правилъ другихъ соборовъ IV вѣка, имѣющихъ отношеніе къ вопросу о способѣ распространенія христіанства и условіяхъ вступленія въ церковь должно отмѣтить слѣдующія.

Неокесарійскій соборъ даетъ такое правило: „имѣющую во чревѣ слѣдуетъ просвѣщать крещеніемъ, когда она захочетъ; потому что въ этомъ случаѣ рождающая не имѣетъ ничего общаго съ рождаемымъ, такъ какъ намѣреніе каждаго обнаруживается при его исповѣданіи“ (прав. 6, по переводу Каз. Дух. Акад). Мы относимъ это правило къ числу такихъ, кои прямо свидѣтельствуютъ о томъ, что церковь желала сохранять для каждаго человѣка неприкосновенность его намѣренія, его свободы (προαίρεσις). Причиной, вызвавшей это правило было мнѣніе, будто, въ случаѣ крещенія беременной женщины, не должно крестить потомъ дитя, какъ крещенное вмѣстѣ съ его матерью. По рѣшенію же собора крещеніе младенца вмѣстѣ съ крещеніемъ матери *не совер-*

шается. Почему? Потому что нѣтъ общаго въ намѣреніяхъ у того, кто имѣетъ уже произволеніе, т. е. у матери, съ тѣмъ, кто еще не имѣетъ произволенія, т. е. съ ребенкомъ, между тѣмъ какъ „въ исповѣданіи—сочетаться Христу требуется произволеніе каждаго, и изъ него сказывается, *охотно* ли (кто) приступаетъ ко святому крещенію. А поелику плодъ не имѣетъ *произволенія*, то и нѣтъ основанія думать, что онъ крестится, почему онъ нуждается въ крещеніи опять, когда въ состояніи будетъ имѣть произволеніе": такъ разсуждаетъ объ основаніяхъ соборнаго рѣшенія извѣстный коментаторъ Зонара [1]). — На то же самое, т. е. на „произволеніе", какъ на необходимое условіе допущенія ко крещенію, указываетъ и 12-е правило того же собора. Въ этомъ правилѣ дѣло идетъ о принимающихъ крещеніе, и слѣдов. вступающихъ въ церковь, при условіи, когда произволеніе, правда, свободно отъ всякаго внѣшняго принужденія, но находится подъ давленіемъ, такъ сказать, принужденія извнутри: это именно, когда кто въ болѣзни принимаетъ св. крещеніе. Соборъ разрѣшилъ крещеніе прозелита, желаніе котораго заявлено было въ болѣзни, но лишилъ крещеннаго при такихъ условіяхъ права—въ послѣдствіи быть произведеннымъ въ пресвитера: „ибо, говоритъ соборное правило, вѣра таковаго, не отъ *произволенія*, но отъ нужды". Другими словами, церковь относительно принявшихъ крещеніе въ стѣснительныхъ, въ нравствен-

---

1) Рус. перев. 983. *Аристинъ*: „имѣющая во чревѣ крестится, когда хочетъ, ибо судится произволеніе каждаго" (Ibid). Тоже самое и *Вальсамонъ*: „Отцы (церкви), говоритъ Вальсамонъ, опредѣлили крестить имѣющихъ во чревѣ, потому что нѣтъ никакого общенія у рождающей съ рождаемымъ поколику дѣло касается просвѣщенія, а напротивъ, говорятъ, необходимо исповѣданіе каждаго при крещеніи, а плодъ, не имѣя произволенія, не можетъ сдѣлать исповѣданій, какія дѣлаются при крещеніи" и пр. Ibid. 984.

но понуждающихъ обстоятельствахъ сомнѣвалась въ искренности и непринужденности ихъ обращенія [2]), хотя само собою разумѣется и таковые крещенные въ болѣзни уже выражали намѣреніе обратиться къ христіанству. Соборъ лаодикійскій, допуская также крещеніе въ болѣзни, требуетъ отъ получившаго крещеніе при такомъ состояніи такъ сказать доказательствъ свободы своего вступленія: по выздоровленіи таковый долженъ *изучать* вѣру (пр. 47). Каноны предусмотрѣли даже и тотъ случай, когда больной не можетъ отвѣчать самъ за себя на обычные вопросы при крещеніи. По толкованію Вальсамона, случалось, что „нѣкоторые просили крестить невѣрныхъ при послѣднемъ ихъ издыханіи“ и не получали удовлетворенія „по той причинѣ, что болящіе сами по себѣ не могли произносить обѣтовъ св. крещенія“. Одинъ изъ карѳагенскихъ соборовъ рѣшилъ, что таковые могутъ быть крещены только тогда, когда „требующій этого подъ собственной отвѣтственностію засвидѣтельствуетъ, что онъ точно знаетъ расположеніе болящаго, что онъ (болящій) желаетъ крещенія и остается при этомъ желаніи“: такъ Аристинъ объясняетъ 54 правило карѳагенскаго собора по нашей Книгѣ Правилъ. „Если же нѣтъ доказательствъ, что таковые болящіе желали креститься, будучи въ здоровомъ состояніи, или во время болѣзни; то не должны быть удостоиваемы крещенія когда находятся при концѣ“, ибо „въ невѣрныхъ нельзя съ необходимостію предполагать желанія крещенія, а скорѣе можемъ высказать предположеніе, что они имѣютъ желаніе умереть въ своей религіи и даже посмѣяться надъ божественнымъ крещеніемъ“: такъ объясняетъ это правило Вальсамонъ (рус. пер. 1409).

---

[2]) *Сильвестръ*, Ученіе о церкви, стр. 328.

Правило, поэтому, позволяетъ крестить въ томъ только случаѣ, когда кто либо другой подъ страхомъ собственной отвѣтственности (ἰδίῳ κυνδίνῳ) засвидѣтельствуетъ о желаніи болящаго прозелита [1]). И было бы

---

[1]) Комментаторы Зонара, Аристинъ и Вальсамонъ не вездѣ ясны въ толкованіи этого правила, а русскій переводъ комментаріевъ не вездѣ вѣренъ греческому тексту оригинала. Греческій текстъ правила читается: τοὺς ἀσθενοῦντας, οἵτινες ὑπὲρ ἑαυτῶν ἀποκρίνεσθαι οὐ δύνανται, τότε βαπτίζεσθαι, ὅτε τῇ αὐτῶν προαιρέσει τὴν περὶ αὐτῶν μαρτυρίαν κυνδίνῳ ἰδίῳ εἴπωσιν. Слав переводъ: „когда, по ихъ изволенію, изрекутъ свидѣтельство о нихъ *другіе* подъ собственною отвѣтственностію" Комментаторы и ихъ переводчики выражаются слѣдующимъ образомъ: a) Зонара по русскому переводу, изд. Общ. Люб. Дух. Просв. стр. 1408: „тѣхъ, *кои* вслѣдствіе болѣзней *не могутъ говорить*, тогда должно крестить, когда они покажутъ произволеніе, что желаютъ креститься и скажутъ (*которые не могутъ говорить*?), что ищутъ крещенія подъ собственною отвѣтственностію, такъ что сами подвергнутся опасности, если не сохранятъ вѣры" Греческій текстъ толкованій Зонары, по изданію Беверегія (Oxonii, 1672. t. I p. 571). τοὺς ἐκ νόσων καλῶς ἐχοντας, ὥστε μὴ δύνασθαι ὁμιλεῖν, μηδ' ἀποκρίνεσθαι ἐρωτωμένους, εἰβούλοιντο βαπτισθῆναι... τότε χρὴ βαπτίζειν, ὅτε προαίρεσιν δείξοισιν, ὅτι βούλονται βαπτισθῆναι, καὶ εἴπωσι κινδύνῳ ἰδίῳ ξητεῖν τὸ βάπτισμα, ὥστε εἰ μὴ τὴν πίστιν φυλάξοισιν, αὐτοὺς κινδυνεύειν. Кто здѣсь долженъ быть подразумѣваемъ въ качествѣ субъекта при выраженіи: εἴπωσι? По естественному свойству дѣла, конечно, не тѣ, кои вслѣдствіе болѣзни не могутъ отвѣчать на вопросъ о желаніи Поэтому славянскій переводъ самаго правила въ качествѣ субъекта справедливо даетъ выраженіе: *другіе*, и дѣло становится яснымъ, между тѣмъ какъ русскій переводъ толкованія, очевидно, даетъ одинъ и тотъ же субъектъ, какъ для выраженія προαίρεσιν δείξοισιν и для выраженія εἴπωσιν. b) Комментарій Аристина въ русскомъ переводѣ читается такъ: „если *требуетъ* крещенія *кто нибудь, не имѣющій возможности давать отвѣты*, напримѣръ больной, то онъ тогда долженъ быть крещенъ, когда *самъ требующій* этого подъ собственною отвѣтственностію засвидѣтельствуетъ . и пр (ibid). Греческій же текстъ совершенно ясенъ: Εἰ δὲ τις τὸν μὴ δυνάμενον ἀποκριθῆναι, ὡς ἀσθενοῦντα, ἀπαιτεῖ βαπτισθῆναι, τότε βαπτιζέσθω, ὅταν αὐτὸς, ὁ τοῦτο ἀπαιτῶν, κινδύνῳ ἰδίῳ διαμαρτυρῆται и проч. (ibid). c) Вальсамонъ по греческому тексту: φασὶ οἱ πατέρες, ὅτι ἐὰν οἱ ἀσθενοῦντες δείξωσι προαίρεσιν περὶ τὸ ἐθελεῖν βαπτισθῆναι αὐτοὺς, καὶ εἴπωσι κινδύνῳ ἰδίῳ ξητεῖν τὸ βάπτισμα и пр Буквально слѣдуетъ греческому тексту и русскій переводъ комментарія: „если находящіеся въ болѣзни покажутъ намѣреніе, что желаютъ креститься и скажутъ, что они подъ собственною отвѣтственностію ищутъ крещенія" и пр. Но, во 1-хъ, очевидно уже, что само правило говоритъ вовсе не о такихъ

конечно излишнимъ ригоризмомъ отказывать человѣку въ принятіи его въ церковь при условіи достовѣрнаго, хотя и не личнаго, свидѣтельства о желаніи крещенія. Въ этомъ же смыслѣ опредѣляютъ условія крещенія больныхъ и правила Тимоѳея александрійскаго (конецъ IV вѣка). Такъ, слѣдовательно, древняя церковь была осторожна въ условіяхъ пріобрѣтенія членовъ для церкви Христовой [1]).

Приведенныя нами правила хотя указываютъ условія вступленія въ церковь, но указаніе это, очевидно, касается дѣла въ его, такъ сказать, общей сторонѣ. Болѣе подробно и до нѣкоторой степени болѣе рельефно изображаютъ постановку дѣла другіе памятники христіанской древности, и сюда мы относимъ огласительныя поученія IV вѣка. Рельефнѣе дѣло здѣсь

больныхъ, которые могутъ сказать что-либо. напротивъ именно о тѣхъ, которые „за самихъ себя отвѣчать не могутъ“ и это служитъ причиной изданія правила. Но 2-хъ, непонятно, что̀ значитъ по отношенію къ больнымъ ищущимъ крещенія выраженіе „искать крещенія подъ собственною отвѣтственностію“,—между тѣмъ какъ правило говоритъ о *свидѣтельствѣ* (μαρτυρία) подъ собственною отвѣтственностію, что̀ совершенно напротивъ понятно, если эту собственную отвѣтственность понимать такъ, что она относится не къ крещаемымъ больнымъ, а „къ другимъ“, какъ это и дѣлаетъ славянскій переводъ самаго правила.

[1]) Здѣсь естественно представляется вопросъ, на который встрѣчаются намеки въ современной публицистической литературѣ по вопросу о свободѣ совѣсти (напр. Русс. Рѣчь, 1881, Апрѣль, Внут. Обозр. стр. 37. 41): если церковь была такъ осторожна въ способахъ пріобрѣтенія новыхъ членовъ, то согласно ли съ этой мудрой осторожностію пріобрѣтеніе членовъ церкви посредствомъ крещенія *дѣтей*, то есть, людей, находящихся въ такомъ возрастѣ, когда для человѣка нѣтъ еще свободнаго произволенія? Не касаясь догматической стороны вопроса, можемъ въ отвѣтъ на это утверждать положительно, что этимъ принципъ свободы въ слѣдованіи христіанству нисколько не нарушается. Этотъ принципъ должно было бы тогда сочесть нарушеннымъ чрезъ допущеніе ко крещенію дѣтей, когда можно было бы доказать не то, что церковь насильно удерживаетъ человѣка, разъ вступившаго въ ея нѣдра, но хотя то только, что она *желаетъ* удерживать человѣка, который по совѣсти не желаетъ оставаться въ ней Между тѣмъ, какъ увидимъ, ни того, ни другаго доказать рѣшительно невозможно.

представляется уже потому, что въ поученіяхъ изображеніе условій вступленія въ церковь обращено къ самымъ прозелитамъ.—тогда какъ въ канонахъ эти условія высказываются въ видѣ законодательныхъ положеній. Изъ этого рода памятниковъ прежде всего представляютъ прекрасный матеріалъ оглаштельныя поученія св Кирилла Іерусалимскаго.

Кириллъ Іерусалимскій въ оглаштельныхъ словахъ неоднократно и настойчиво убѣждаетъ ищущихъ крещенія прежде всего испытать себя „въ благомъ изволеніи“ и грозитъ гнѣвомъ Божіимъ за лицемѣрное воспріятіе таинства. „Изъявлено и желаніе небеснаго житія, и благое изволеніе, и сопровождающая оное надежда“, говоритъ катехетъ къ оглашеннымъ: „но хотя Богъ и щедръ въ благотвореніи, однако же ожидаетъ отъ каждаго *искренняго* произволенія, почему апостолъ присовокупилъ: *сущимъ по изволенію* званнымъ. Изволеніе—когда оно искренно дѣлаетъ тебя званнымъ. Но если тѣломъ ты здѣсь, но не здѣсь мыслію, то нѣтъ тебѣ въ этомъ пользы“ [1]). Въ примѣръ такого неискренняго обращенія къ христіанству катехетъ указываетъ на Симона волхва и, какъ выражается катехетъ, „представляетъ этотъ примѣръ для того, чтобы кто либо изъ оглашаемыхъ не оказался искушающимъ благодать“, — чтобы кто нибудь не искалъ крещенія изъ одного любопытства. „Думаешь, тебѣ любопытно знать, что бываетъ у вѣрныхъ, а Богъ не полюбопытствуетъ видѣть *сердце* твое? Богъ отъ насъ (для вступленія въ церковь) не требуетъ ничего иного, кромѣ добраго произволенія“. „И мы, служители Христовы, пріемлемъ всякаго и какъ бы исправляя должность придверниковъ, оставляемъ двери не запертыми. Нѣтъ запрещенія войти тебѣ даже

[1]) Твор. рус. перев. стр. 7. 8.

если и душа у тебя осквернена грѣхомъ, и намѣреніе нечисто", т. е. церковь не поставляетъ внѣшнихъ препятствій для вступленія въ нее всякому желающему; „и ты—вошелъ, принятъ, имя твое вписано); *долговременный дается тебѣ срокъ.* Но, смотри, чтобы не было у тебя именованіе вѣрнаго, а произволеніе невѣрнаго. Если уста твои скажутъ, что желаешь крещенія, а сердце не скажетъ сего, то судитъ тебя Сердцевѣдецъ". При томъ это и безполезно для людей, вступающихъ въ церковь при такихъ условіяхъ: „ибо если останешься при зломъ произволеніи, предваряющій (т. е. оглашающій) тебя не виновенъ, но ты не ожидай пріять благодать: приметъ тебя вода, но не воспріиметъ Духъ. Да не будетъ среди васъ Симона, да не будетъ въ васъ лицемѣрія, ни праздной пытливости"! Замѣчательно, что противъ этого, какъ оказывается, уже возможнаго въ половинѣ IV вѣка, лицемѣрія, въ продолженіе оглашенія катехетъ вооружается не однажды. „Если кто изъ предстоящихъ здѣсь (оглашенныхъ) думаетъ искусить благодать, говоритъ катехетъ въ первомъ же словѣ, то себя обольщаетъ и не знаетъ силы таинства. Господь испытуетъ произволенія, и если кто имѣетъ сокрытое лицемѣріе, отвергаетъ сего человѣка, а если найдетъ достойнаго, съ готовностію даетъ ему благодать. Почему пріемлющимъ духовную сію и спасительную печать потребно и собственное произволеніе. Ибо какъ писчая трость или стрѣла имѣютъ нужду въ дѣйствующемъ, такъ и благодать имѣетъ потребность въ вѣрующемъ". Кажется, уже этого предостереженія достаточно было бы для огла-

---

[1]) Указаніе на то, что заявившіе свое желаніе быть оглашаемыми въ общемъ смыслѣ считались уже христіанами, увѣровавшими во Христа, какъ объ этомъ уже было упомянуто выше, въ коммент. къ 39 пр. соб эльвирскаго.

шаемыхъ. Но въ третьемъ словѣ катехетъ опять напоминаетъ о томъ же: „но можетъ быть, кто нибудь изъ васъ лицемѣръ, человѣкоугодникъ, притворяется благоговѣйнымъ, а въ сердцѣ не вѣруетъ, съ лицемѣріемъ Симона волхва пришелъ не благодать пріять, но полюбопытствовать, что̀ дѣлается? Таковый да услышитъ отъ Іоанна: всяко древо, еже не творитъ плода, посѣкаемо бываетъ (Мѳ. 3, 10) Судія не умолимъ: отложи же лицемѣріе“! [1]) По словамъ катехета, это лицемѣріе происходило иногда не только изъ грубыхъ и совсѣмъ безчестныхъ побужденій, а отъ побужденій, которыя можно назвать побужденіями человѣческой слабости, и катехетъ поэтому почти не называетъ приходящихъ изъ побужденій втораго рода лицемѣрами, усматривая въ этомъ только поводъ къ „уловленію“ таковыхъ, т. е. къ ихъ дѣйствительному обращенію: „можетъ быть ты входишь и по другому побужденію, говоритъ катехетъ: возможно и то, что мужъ хочетъ сдѣлать пріятное женѣ и потому приходитъ сюда. То же слово можно обратить и къ женщинамъ Нерѣдко рабъ желаетъ угодить господину и—другъ другу своему. Оставляю приманку на удѣ и уловляю тебя, который приходишь съ худымъ произволеніемъ, но можешь быть спасенъ благою надеждою! Можетъ быть и не знаешь ты, куда идешь и какая тебя мрежа пріемлетъ въ себя: ты въ сѣтяхъ церковныхъ—отдайся въ плѣнъ живой, не бѣги!“ Можно, конечно, оспоривать благотворность такой приманки къ обращенію уже самой въ себѣ; но катехетъ, очевидно, хотя и не относитъ такія побужденія къ равноцѣннымъ съ побужденіями Симона волхва или праздной пытливости, однако же и не даетъ этимъ побужденіямъ полной нравственной цѣн-

[1]) Ibid. 21. 22. 44.

ности: онъ проситъ только *не бѣжать*, потому что, быть можетъ, этотъ, не затѣмъ, чтобы удовлетворить свою совѣсть пришедшій человѣкъ, человѣкъ съ „худымъ произволеніемъ“, обратится и по совѣсти, такъ какъ „Богъ, вѣдущій сердца наши, силенъ сохранить искренняго и лицемѣра сдѣлать вѣрнымъ“. Очевидно, катехетъ снисходительнѣе смотритъ на приходящихъ по такимъ побужденіямъ единственно потому, что таковые, не будучи грубо корыстными лицемѣрами, *могутъ быть* найдутъ потомъ и истинное успокоеніе совѣсти. Слѣдов катехетъ не покушается на ихъ свободу и не желаетъ исключительно пріобрѣтать какими то ни было средствами, какой бы то ни было цѣной: въ случаѣ дѣйствительно сомнительномъ онъ надѣется на высшую помощь, которая, быть можетъ, у такихъ, приходящихъ съ худымъ произволеніемъ, и худое произволеніе обратитъ ко благу. Но во всякомъ случаѣ катехетъ остается при своемъ желаніи привлечь къ церкви только дѣйствительно увѣровавшихъ въ истинность христіанства, и оглашаемые представляются имъ какъ „стоящіе на перевѣсѣ“, кои могутъ быть приняты и не приняты въ церковь и свобода коихъ остается неприкосновенной. „Мое дѣло сказать, твое—согласиться на это, а Божіе совершить“: такъ св. Кириллъ опредѣляетъ отношеніе катехета къ личной свободѣ ищущаго христіанства.

Такія же мысли высказываетъ и св. Василій Великій [1]). Изъ всего цитуемаго слова его видно, что предоставленное церковью, какъ изъ уваженія къ праву свободы совѣсти, такъ равно и изъ предосторожности принимать только людей искренно увѣровавшихъ, право пользоваться отсрочкой крещенія до того времени, когда самъ прозелитъ убѣдится такъ сказать самъ по

---

[1]) Твор. рус. пер. ч. IV, стр. 224 и далѣе.

себѣ, приводило на практикѣ къ тому, что нѣкоторые, по словамъ св. Василія В. „всю жизнь испытывали, до старости высматривали“ ту религію, къ которой заявляли желаніе присоединиться [1]). И, какъ видно изъ словъ проповѣдника, принятіе крещенія многими отлагалось отъ одного года до другаго [2]). Это и даетъ поводъ пастырю церкви побуждать такихъ къ неотлагательному принятію крещенія. Такъ какъ сама церковь вовсе не требовала такой чрезмѣрной медлительности. Но для насъ важнѣе всего воззрѣніе знаменитаго пастыря церкви на самыя условія крещенія. Основнымъ изъ этихъ условій опять такъ считается *свободное произволеніе*. „Призываемъ тебя, человѣкъ, къ пріобщенію благъ! Царство небесное отверзсто; путь удобенъ; не нужно ни времени, ни расходовъ [3]), ни хлопотъ. Что боишься ига? Иго это легко: не сгнетаетъ, но прославляетъ выю, потому что не ремнемъ привязывается къ выѣ, но требуетъ, чтобы влекущій его былъ свободенъ“ [4]). Какъ видно въ это время крещеніе откладывалось нѣкоторыми потому, что считалось обязующимъ къ строго подвиж-

---

[1]) Ibid. 226.

[2]) „*За годъ* ждалъ ты настоящаго времени, а теперь опять ожидаешь слѣдующаго года“ (ibid): указаніе на то, что крещеніе совершалось только одинъ разъ въ году. Вслѣдствіе этого можно предполагать, что во времена Василія Великаго продолжительность оглашенія длилась до года: ибо нельзя предполагать, что церковь допускала ко крещенію лицъ, заявившихъ свое желаніе только что предъ самымъ (церковнымъ) временемъ крещенія, такъ какъ мы уже видѣли, что 2-е правило I Вселенскаго собора допущеніе ко крещенію по „немногомъ“ времени оглашенія называетъ дѣломъ хотя и бывшимъ въ практикѣ, но—вопреки церковному закону.

[3]) Замѣтимъ однако, что на эльвирскомъ соборѣ встрѣчается такое запрещеніе: emendari placuit, ut hi, qui baptisantur, ut fieri solebat, munus in concha non mittabant, ne sacerdos, quod gratis accipit, pretio distrahere videatur. Can. 48. у Гефеле I. 177 Обыкновеніе это, такимъ образомъ, церковью было отвергнуто, какъ не соотвѣтствующее дѣлу христіанской религіи.

[4]) Ibid. 226 -7.

ческой жизни и потому, естественно, многіе старались перенести его къ тому времени, когда самыя обстоятельства помогутъ проводить такую жизнь послѣ крещенія, какъ напр. преклонный возрастъ, какъ время естественнаго ослабѣванія страстей, наступленіе опасности для жизни, когда самая смерть поможетъ сохранить себя въ чистотѣ отъ грѣховъ послѣ крещенія. Но проповѣдникъ, не хочетъ предсмертнаго крещенія по страху [1]): ибо „мы (христіане) хвалимъ тѣхъ, которые добры по произволенію, а не тѣхъ, которые вынуждены какою либо необходимостію“ [2]). Притомъ, „гдѣ произволеніе готово, тамъ нѣтъ никакихъ преградъ: призывающій человѣколюбивъ, служитель готовъ; будь только усердіе—препятствія не будетъ“ [3]). Слѣдовательно, проповѣдникъ ищетъ отъ крещаемаго прежде всего его произволенія, только цѣнитъ это произволеніе какъ условіе вступленія въ церковь, и не желаетъ вынужденной добродѣтели, необходимость которой для вступленія въ церковь справедливо сознавали ищущіе этого вступленія.

---

[1]) Ср. приведенныя прежде правила относительно крещенія людей, крестившихся въ страхѣ смертной опасности. Разсматриваемое слово подтверждаетъ уже сдѣланное указаніе на причины, по которымъ эти правила отказываютъ крещеннымъ въ смертной опасности въ нѣкоторыхъ особенныхъ правахъ церковныхъ, какъ напримѣръ, въ принятіи въ клиръ, т. е., этими причинами должно признать, что церковь хотя и допускала „клиниковъ“ въ свое лоно, но какъ бы и послѣ все еще сомнѣвалась въ ихъ произволеніи. Василій Вел. говоритъ, что крещеніе у таковыхъ въ нѣкоторомъ смыслѣ является „даромъ горячки“, а не даромъ полнаго расположенія. Когда болѣзнь (по выраженію проповѣдника) поселится въ самой головѣ, „когда человѣкъ не можетъ исповѣданіе проговорить твердо“, тогда естественнымъ становится то предположеніе церкви, изъ котораго она выходитъ въ своемъ отказѣ таковымъ христіанамъ въ нѣкоторыхъ особенныхъ христіанскихъ правахъ. Все это, очевидно, характеризуетъ то же основное воззрѣніе церкви на условіе вступленія въ ея нѣдра—свободу человѣка.

[2]) Ibid. 235.

[3]) Ibid. 239.

Такъ же, какъ и приведенныя учители церкви, объ условіяхъ крещенія разсуждалъ и св. Іоаннъ Златоустъ. Мы видѣли, что св. Кириллъ Іерус. какъ на причину того, почему крещеніе должно быть только по произволенію, указывалъ на то, что крещеніе безъ искренней вѣры—безполезно, ибо не низводитъ на крещаемаго благодать св. Духа. Ту же мысль выражаетъ и Златоустъ: вооружаясь противъ обычая отлагать крещеніе до смертной опасности, Златоустъ говоритъ: „часто среди сметеній и приготовленій (больнаго ко крещенію) близкіе (крещаемаго) и не замѣчаютъ, какъ душа разлучается съ тѣломъ, а многимъ и присутствіе ея не приноситъ никакой пользы“; ибо, „когда готовящійся принять таинство, не узнаетъ присутствующихъ, не можетъ произнести тѣхъ словъ, посредствомъ которыхъ онъ долженъ вступить въ завѣтъ съ Господомъ, но лежитъ какъ безжизненное дерево или камень, не отличаясь отъ мертваго: то какая польза отъ принятія таинства при такой безчувственности“ [1])? Благодать, по мнѣнію Златоуста, „ищетъ одной только души, принимающей ее съ усердіемъ и оставляетъ въ сторонѣ все внѣшнее. Царь небесный ничего (внѣшняго) не требуетъ отъ ищущихъ крещенія, но принимаетъ въ свое воинство и рабовъ, и старцевъ, и разслабленныхъ членами, и не стыдится никого: онъ требуетъ только то, что отъ насъ зависитъ, что въ нашей власти“, то есть, одного только нравственнаго добраго расположенія [2]), что̀ уже совершенно въ нашей власти.

Таковыми представляются по писаніямъ отцовъ

---

[1]) На разн. случ. II. 272. Ср. правила, запрещающія крестить мертвыхъ. Вѣроятно случаи крещенія мертвыхъ и объясняются существованіемъ такихъ сценъ, описаніе которыхъ только что цитовано по Златоусту.

[2]) Ibid. 297—8.

церкви IV вѣка условія для допущенія ко крещенію. Если разсматривать дѣло, какъ оно было, на рубежѣ IV и V в.в., то въ отношеніи къ воззрѣніямъ на эти условія должно признать замѣчательнымъ сочиненіе бл. Августина: de cathechisandis rudibus — Основный принципъ и у Августина тотъ же, что и у восточныхъ писателей половины IV вѣка, то есть, съ одной стороны — со стороны церкви — осторожность въ допущеніи къ крещенію, и свобода — съ другой стороны, со стороны допускаемаго. Такъ, напр., Августинъ требуетъ большой осторожности по отношенію къ оглашаемымъ манихеямъ [1]; по отношенію же ко всѣмъ вообще оглашаемымъ желаетъ, чтобы дидактическое раскрытіе христіанства заставило оглашаемаго *любить* христіанство [2]. Въ примѣрной огласительной рѣчи къ ищущему христіанства Августинъ совѣтуетъ *прежде всего* предложить вопросъ: „для земной ли какой выгоды, или для вѣчнаго покоя ищущій христіанства желаетъ сдѣлаться христіаниномъ“ [3], и при этомъ напоминать оглашаемому, что хотя и есть такіе, кото-

---

[1]) „Оглашаемые манихеи должны быть свободно допускаемы ко крещенію тогда только, если епископъ знаетъ, что въ продолженіи нѣкотораго времени они были испытаны“ и пр. См. *Mayer*—Gesch des Cathechumenats, 1868, S. 44

[2]) „Повѣствуй такъ, чтобы наставляемый тобою, слушая тебя вѣрилъ, вѣря, надѣялся, надѣясь, любилъ“. De cathechis. rud. по перев. Христ. Чтен. 1844, III. стр. 17.

[3]) Ibid. 34 40. Къ сожалѣнію, этотъ совѣтъ пастыря древней церкви теперь иногда встрѣчаетъ даже осужденіе. Такъ неизвѣстный корреспондентъ Москов. Церков. Вѣдомостей осуждаетъ то обстоятельство, что, когда католики западнаго края пожелали перейти въ православіе, то послѣдовали оффиціальные вопросы, „что побуждаетъ ихъ перемѣнять вѣру, не разсчетъ ли матеріальный?“ (См. № 16, 1881 г., стр. 231). Корреспондентъ думаетъ, что этими вопросами вызывалось объясненіе *богословскихъ* причинъ желанія обращавшихся къ православію перемѣнить свою вѣру, въ которомъ (объясненіи) они сильны быть не могли. Между тѣмъ эти вопросы, очевидно, вызваны были простой предосторожностью противъ притворныхъ обращеній Послѣдствія, какъ теперь уже извѣстно, показали, какъ были не лишни подобные оффиціальные вопросы.

рые „желаютъ сдѣлаться христіанами или изъ ожиданія отъ людей какихъ либо временныхъ выгодъ, или изъ опасенія оскорбить тѣхъ, кого они боятся; но таковые (все равно) суть люди отверженные, хотя до времени и терпимые въ церкви, какъ плевелы на гумнѣ до времени вѣянія: и если они не исправятся и не начнутъ быть христіанами ради будущаго вѣчнаго покоя, то напослѣдокъ отлучены будутъ",—такъ какъ и вообще „Богъ далъ людямъ свободное произволеніе, дабы они не по рабской необходимости, но по доброй волѣ служили Ему". Фактъ, что во времена Августина нѣкоторые искали крещенія по притворству свидѣтельствуется Августиномъ неоднократно. Но какъ видно, это притворство случалось скорѣе въ высшихъ классахъ, чѣмъ въ низшихъ. По крайней мѣрѣ, говоря объ оглашеніи людей „необразованныхъ" (rudibus), Августинъ замѣчаетъ только, что „не безполезно спросить ищущаго оглашенія, по какому побужденію возродилось въ немъ желаніе сдѣлаться христіаниномъ". Людей же образованныхъ изъ приходящихъ искать наставленія въ христіанствѣ, Августинъ положительно раздѣляетъ на приходящихъ съ истиннымъ и не истиннымъ расположеніемъ. Замѣчательно отношеніе Августина къ тѣмъ, кои „изъ ожиданія отъ людей какой либо выгоды, каковои въ противномъ случаѣ нѣтъ надежды получить, или изъ опасенія навлечь ихъ непріязнь и нерасположеніе, желаютъ сдѣлаться, или, лучше сказать, притвориться христіанами, потому что"—замѣчаетъ Августинъ: „вѣра не есть предметъ для спасенія тѣла, но есть дѣло вѣрующаго сердца (Рим. X, 10)": Августинъ думаетъ, что оглашающій своей рѣчью можетъ расположить оглашаемаго *пожелать* сдѣлаться тѣмъ, кѣмъ онъ хотѣлъ *притвориться*, другими словами можетъ пользоваться притворствомъ приходящаго какъ поводомъ къ его

обращенію. Поэтому, по мнѣнію Августина, во всякомъ случаѣ катехетъ долженъ поступать съ нимъ такъ, какъ будто бы въ немъ было дѣйствительное желаніе, хотя бы на самомъ дѣлѣ его и не было: „надобно начинать огласительную рѣчь не съ тѣмъ, чтобы обличить его во лжи, которая какъ будто бы тебѣ была извѣстна", и вообще—„правду ли приходящій скажетъ или нѣтъ, во всякомъ случаѣ, одобривъ или похваливъ его намѣреніе, мы должны заставить его радоваться тому, что онъ таковъ, какимъ онъ желаетъ *казаться*" [1]). Можно также, по Августину, явно сомнительному человѣку „сдѣлать ласковый и легкій упрекъ, показавъ ему истинную цѣль христіанства". Но вообще совѣтъ свой въ отношеніи къ людямъ сомнительной искренности Августинъ сводитъ къ слѣдующему: „таковаго въ сильныхъ, но краткихъ выраженіяхъ,—дабы не навязать ему напередъ чего либо такого, къ чему еще не расположено его сердце,—заставить *пожелать* того, чего онъ еще не желаетъ или по заблужденію, или по притворству". Слѣдовательно, по мысли Августина, нѣтъ никакой потери въ томъ, что притворство приходящаго становится достовѣрнымъ, такъ какъ и притворный приходъ можетъ повести къ истинному обращенію, если имъ пользоваться какъ случаемъ убѣдить притворяющагося.— Въ существѣ дѣла, такимъ образомъ Августинъ хотя допускаетъ противъ обмана прозелита то же своего рода благонамѣренный обманъ, т. е. притворство оглашающаго, будто онъ не знаетъ истиннаго намѣренія приходящаго къ церкви; но обманъ этотъ Августинъ допускаетъ все-таки только какъ поводъ и спо

---

[1]) Августинъ совѣтуетъ, въ случаяхъ сомнѣнія въ искренности обращающагося къ оглашенію „освѣдомляться отъ тѣхъ, кои его знаютъ, каково состояніе его духа, или по какимъ побужденіямъ пришелъ онъ къ принятію христіанства" Ibid. 19.

собъ „заставить пожелать“, полюбить то, къ чему человѣкъ стремился только по притворству. Слѣдовательно, основная идея катехумената и условій допущенія ко крещенію одинакова и въ огласительной теоріи Августина съ тою теоріей, которую мы видѣли въ писаніяхъ отцевъ церкви восточной. Ибо въ концѣ концовъ Августинъ считаетъ возможнымъ принять въ церковь только того, кого окажется возможнымъ заставить полюбить христіанство, а любовь, конечно, нельзя же вынудить у человѣка.—Самое оглашеніе Августинъ совѣтуетъ заключать такимъ образомъ: „по окончаніи огласительной рѣчи надобно спросить оглашаемаго, вѣруетъ ли онъ сему и хочетъ ли все сіе соблюдать, и если онъ торжественно исповѣдуетъ это“, тогда поступать съ нимъ по чиноположенію церковному.

Практика христіанской церкви по вопросу объ условіяхъ вступленія въ церковь, такимъ образомъ, можетъ быть и для IV вѣка, какъ и для первыхъ трехъ, охарактеризована свободой, безо всякихъ пріемовъ завлеканія, поощренія, уступокъ и т. п. Къ сожалѣнію, мы теперь должны будемъ говорить о тѣхъ уклоненіяхъ отъ коренныхъ идей церкви, какія (уклоненія) съ теченіемъ времени вошли въ пріемы обращенія къ христіанству, и которыя, быть можетъ, дали какъ прямое свое наслѣдіе, тѣ ненормальныя явленія въ исторіи христіанскаго миссіонерства, которыя имѣли мѣсто въ позднѣйшей исторіи распространенія христіанства [1]).—Какія изъ этихъ, нежелательныхъ бы

---

[1]) Всѣмъ извѣстны, напримѣръ, способы обращенія язычниковъ при Карлѣ Великомъ латинскими миссіонерами; извѣстны также пріемы езуитовъ-миссіонеровъ. И теперь, впрочемъ, по свидѣтельству очевидцевъ, западные миссіонеры въ Остъ-Индіи буквально покупаютъ прозелитовъ для христіанства, вслѣдствіе чего, какъ люди, продавшіе свою совѣсть, „обращенные“ въ Остъ-Индіи пользуются дурной славой. См. Москов. Вѣдом. 1880 г. № отъ 24 іюня.

[2]) *Bingh.* vol. IV. 247. *Mayer*, указ. сочин 221.

для исторіи. явленій имѣли мѣсто на востокѣ, мы увидимъ въ послѣдствіи: теперь же обратимъ вниманіе преимущественно на западную церковь, гдѣ такія явленія рѣзче бросаются въ глаза. потому что они, во 1-хъ. болѣе осязательны и ранѣе начинаютъ появляться, а во 2-хъ. потому, что отношенія къ нимъ представителей церкви были нѣсколько иныя, чѣмъ каковы, какъ увидимъ, были въ восточной церкви.

III.

Измѣненія эти начались нечувствительно — Мы уже знаемъ строгость испытанія прозелитовъ, которая имѣла мѣсто на востокѣ: Апостольскія постановленія назначаютъ цѣлыхъ *три* года для приготовленія прозелита къ принятію крещенія и только особое усердіе къ христіанству сокращало этотъ срокъ [1]) Въ IV вѣкѣ, какъ мы знаемъ изъ словъ св. Василія Великаго, приготовленіе продолжалось около года, чему способствовало и то что были установленные дни крещенія: дни Пасхи и Пятидесятницы — два дня на столько не далекіе другъ отъ друга, что ихъ можно признать однимъ срокомъ, въ отношеніи къ полному году, крещенія [2]). Слѣдовательно, ни одинъ про-

---

[1]) Кн. VIII. гл. 32.

[2]) *Каве* думаетъ впрочемъ, что крещеніе совершалось не исключительно въ *эти* дни, но въ продолженіи періода *между* этими днями, какъ наиболѣе важными въ христіанскомъ церковномъ году (у *Bingh* ibid. 249) Но это мало измѣняетъ положеніе дѣла—въ разсматриваемомъ отношеніи *Бингамъ* по вопросу о крещальныхъ временахъ дѣлаетъ тотъ общій выводъ, что на Востокѣ и въ Африкѣ къ этимъ днямъ должно прибавить еще день Богоявленія. Въ Римѣ же и на западѣ днями крещальными были исключительно Пасха и Пятидесятница, и „никакой взрослый человѣкъ, кромѣ исключительныхъ случаевъ, не былъ крещаемъ въ иные дни, кромѣ указанныхъ“ ibid 252. Впрочемъ къ этому должно прибавить, что историкъ Сократъ упоминаетъ, что въ его время въ Ѳессаліи крестили исключительно въ

зелитъ не могъ очень быстро пройдти періодъ испытанія. Такая же строгость въ началѣ IV вѣка видна и на западѣ: соборъ Эльвирскій срокомъ приготовленія къ крещенію назначаетъ *два* года (intra biennium temporum, can. 42) Но уже въ концѣ этого же вѣка на западѣ стали тяготиться такимъ строгимъ испытаніемъ въ чистотѣ намѣреній и усматривали ненужную затруднительность въ обширности тѣхъ требованій, которыя церковь предъявляла ко всякому желавшему сдѣлаться ея членомъ. Нѣкоторые поэтому, какъ видно изъ числа самыхъ членовъ церкви, полагали возможнымъ сократить требованія отъ прозелитовъ, и это сокращеніе хотѣли свести къ тому, чтобы для принятія прозелита считалось достаточнымъ, какъ законное условіе, *одна вѣра*, или заявленіе о теоретическомъ согласіи съ истинами христіанства, но чтобы не считалось необходимымъ также *предварительное* ученіе, а равно и измѣненіе жизни въ смыслѣ соотвѣтствія ея христіанскому теоретическому ученію. Послѣднее, по мнѣнію такихъ новаторовъ, должно имѣть мѣсто уже *послѣ* крещенія, или формальнаго вступленія въ церковь. Бл. Августинъ изображаетъ эти вновь появившіяся воззрѣнія такимъ образомъ: „нѣкоторымъ представляется, что къ банѣ паки бытія должны быть допускаемы всѣ безъ различія (indiscrete), хотя бы ищущіе омовенія продолжали вести злую и постыдную жизнь (malam vitam mutave noluevint)“. Говорили: „хотя бы кто жилъ и съ блудницей, ему не должно препятствовать содѣлаться удомъ Христовымъ; но послѣ, уже крещенный, пусть таковый будетъ поученъ о перемѣнѣ нрава на

день Пасхи, слѣдовал. одинъ разъ въ году, — „почему, прибавляетъ онъ, прочіе умираютъ, не получивъ крещенія“ (Истор. рус. пер. 432).

лучшее". Вообще, „таковые думаютъ, что таинство крещенія должно предшествовать (praecedere), чтобы потомъ слѣдовало ученіе о жизни и нравахъ" [1]). Если такое воззрѣніе было бы принято въ практику, то оно повело бы къ тому, что катехуменатъ обратился бы въ одну формальностъ, и бездоказательное заявленіе желанія сдѣлаться христіаниномъ замѣнило бы весь процессъ испытанія и наученія. Противъ такихъ воззрѣній и вооружился бл. Августинъ въ извѣстномъ сочиненіи de fide et operibus, доказывая, что катехуменатъ въ такомъ видѣ, въ какомъ онъ доселѣ существовалъ въ церкви, необходимъ, или что, какъ Августинъ выражается, къ „принятію крещенія люди не должны быть допускаемы такимъ образомъ, чтобы не позаботиться о томъ, не подается ли святая псомъ",—чего, по мнѣнію Августина, не случится если, послѣ того, какъ ищущіе крещенія объявятъ свои имена (suis nominibus datis), они будутъ пріуготовляемы воздержаніемъ, постомъ и проч. [2]). Сокращеніе въ обычномъ процессѣ катехумената Августинъ допускалъ только въ одномъ случаѣ,— „если кому нибудь угрожаетъ послѣдній часъ", то и наученный „кратко (paucissimis verbis), но такъ однакоже, чтобы и въ немногомъ содержалось все" (разумѣется, необходимое), можетъ быть допущенъ до крещенія. „Если же, говоритъ Августинъ, требуетъ крещенія здоровый человѣкъ, и есть время, когда онъ можетъ быть наученъ; то пусть онъ услышитъ каковъ онъ долженъ быть, когда будетъ принятъ въ церковь (fidelis)". „Ужели же мы не должны наблюдать за тѣми, которые въ продолженіи цѣлаго года (per annos singulos) ищутъ бани пакибытія"? „Во

---

1) Opp. (Venet. 1767), XI, pp. 530. Ср. *Mayer*, s. 219—21.
2) Ibid.

все время, говоритъ Августинъ, какъ стала существовать церковь, существовалъ тотъ порядокъ (constitutum est), чтобы приходящіе ко Христу проходили степени оглашенныхъ", за которыми, по словамъ Августина, тѣмъ тщательнѣе было наблюденіе, чѣмъ ближе были дни крещенія [1]). Очевидный смыслъ всего этого тотъ, что бл. Августинъ крѣпко стоялъ за разборчивость и строгость въ отношеніи къ ищущимъ крещенія,— чѣмъ начинали уже пренебрегать его современники. Въ церковной практикѣ, однако же, нашлась одна сторона которою можно было воспользоваться людямъ, не желавшимъ держаться или подвергаться древнехристіанской системѣ испытанія и пріуготовленія прозелитовъ: это-начинавшее входить по немногу съ начала V вѣка неточное соблюденіе обычая крещальныхъ дней. Очевидно, что при несоблюденіи крещальныхъ дней срокъ испытанія прозелита могъ продолжаться уже совершенно произвольно. Нѣкоторые изъ папъ V вѣка, какъ напримѣръ Левъ I, Геласій, въ виду этого строго запрещали крещеніе въ произвольное время, желая удержать древній обычай крещальныхъ дней [2]), если только крещаемыхъ не принуждала опасность потерять жизнь (non aliqua humanae infirmitatis necessitate cogente) некрещенными, несмотря на заявленное желаніе. Свидѣтельство того, что сокращеніе срока катехумената имѣло неблагопріятное вліяніе на дѣло прозелитизма именно въ отношеніи того, въ какой мѣрѣ крестящійся безъ продолжительнаго катехумената крестился искренно, представляетъ собою одно изъ правилъ собора въ Agde (въ Испаніи) въ началѣ VI вѣка. Правило 34-е читается: „если іудеи пожелали бы обратиться къ ка-

---

[1]) Ibd. 531.
[2]) Цитаты—у *Bingh.* ibid. p. 251, seq.

ѳолической вѣрѣ, то,—*поелику они легко опять возвращаются на свою блевотину*,—должны въ продолженіи *восьми* мѣсяцевъ быть оглашаемыми прежде, нежели допущены будутъ ко крещенію". Только, если угрожаетъ смерть, они могутъ быть крещены ранѣе этого срока [1]. Изъ правила очевидно слѣдуетъ, что срокъ для принятія іудеевъ—на практикѣ былъ сравнительно коротокъ, а изъ другихъ источниковъ видно, что этотъ короткій срокъ катехумената продолжался не болѣе времени четыредесятницы [2]). Видно, что этотъ краткій срокъ велъ къ тому, что нѣкоторые изъ обращенныхъ іудеевъ возвращались на свою блевотину (ad vomitum), и что какъ мѣра противъ подобныхъ возвращеній соборомъ принятъ восьмимѣсячный срокъ катехизаціи. Изъ правилъ послѣдующихъ соборовъ видно однако же, что несоблюденіе „узаконеннаго дня крещенія" (legitimum diem baptismi), какъ выражается одинъ соборъ, продолжалось во все шестое столѣтіе: соборъ въ Gerunda (517) свидѣтельствуетъ, что въ узаконенные дни ко крещенію являлись только не многіе (rariores) [3]); соборъ въ Macon'ѣ (Maticonensis, 589 г.),—что въ день Пасхи едва находится два или три человѣка, имѣющихъ намѣреніе креститься, между тѣмъ какъ „едва не каждый день" въ другое время совершались крещенія [4]). Къ концу же этого вѣка послабленіе въ продолжительности испытанія и наученія разрѣшаетъ и самъ римскій первосвященникъ св. Григорій Двоесловъ, и притомъ это послабленіе дѣлается уже съ явною цѣлію—предупредить, какъ бы прозелитъ не раздумалъ возвратиться вспять, если крещеніе ради уза-

---

[1]) *Гефеле*, II, 655—6.
[2]) *Mayer*, s. 223.
[3]) *Гефеле*, II.
[4]) *Bingh.* ibd. 250.

коненнаго срока крещенія будетъ отложено на долго. Св. Григорій узнаетъ напримѣръ, что въ одной мѣстности много іудеевъ пожелало обратиться къ христіанству. Посылая Фантина дефенсора въ эту мѣстность, онъ даетъ ему такой совѣтъ относительно прозелитовъ: „если бы имъ (іудеямъ-прозелитамъ) показалось или слишкомъ долго или скучно ожидать праздника Пасхи; то знай, что тогда нужно спѣшить ихъ крещеніемъ, чтобы — чего да не будетъ — долгая отсрочка не могла отвести расположеніе ихъ вспять (retro animos revocare)". Тогда, по совѣту св. Григорія, послѣ сорокадневнаго покаянія и поста мѣстный епископъ можетъ крестить ихъ или въ день воскресный или въ какой-либо праздникъ, если таковый случится, „такъ какъ свойство обстоятельствъ, т. е. опасность потери ихъ (іудеевъ), побуждаетъ опасаться того, чтобы ихъ желаніе не изчезло отъ отсрочки" его исполненія. „Но если они согласятся ожидать св. Пасхи; то, наказываетъ папа, поговори съ епископомъ, чтобы сдѣлались по крайней мѣрѣ, хотя оглашаемыми, и чтобы онъ чаще посѣщалъ ихъ, поддерживалъ ихъ своими увѣщаніями" и т. д. Такимъ образомъ св. Григорій Двоесловъ боится, чтобы іудеи не передумали, и уступаетъ изъ обычныхъ требованій церкви, лишь бы они не возвратились вспять. Если же сравнить положеніе дѣла въ началѣ вѣка и въ концѣ его, то ясно становится, что—въ началѣ вѣка представители западной церкви опасались того, какъ бы не принять въ церковь такихъ іудеевъ, которые снова возвратятся къ своей религіи, въ концѣ же вѣка— торопятся принятіемъ таковыхъ, не задаваясь вопросомъ о послѣдствіяхъ поспѣшнаго принятія...

Уже этихъ фактовъ достаточно для того чтобы видѣть, что къ концу VI вѣка на западѣ принятіе въ христіанскую церковь становилось менѣе стро-

гимъ, чѣмъ прежде. Преданія лучшихъ временъ древней церкви стали забываться. Послѣдствіями входившаго въ практику, такъ сказать, упрощеннаго пріема были, какъ увидимъ, частыя отпаденія ноовращенныхъ, въ особенности изъ іудеевъ. Но въ этомъ упрощенномъ пріемѣ — только одна сторона проникавшихъ въ церковную практику измѣненій. Мы видѣли упоминаніе западныхъ соборовъ о томъ, что іудеи часто „возвращались къ своей блевотинѣ", т. е. отпадали отъ христіанства. И это не удивительно: съ конца пятаго и въ продолженіи всего шестаго столѣтія насильственныя обращенія іудеевъ, какъ иновѣрцевъ наиболѣе близкихъ къ христіанскому населенію запада, въ Испаніи, Галліи и Италіи были вовсе не рѣдкостью. Обращенія начали совершаться, — и, можно высказать какъ предположеніе, вѣроятно вслѣдствіе извѣстной намъ измѣнившейся практики самой западной церкви, — уже мѣстными свѣтскими властями совершенно беззастѣнчиво въ отношеніи къ свободѣ обращаемыхъ. Вотъ напримѣръ какіе факты теперь начинаютъ встрѣчаться въ разсказахъ хронистовъ:

Григорій Турскій разсказываетъ, что „царь Хильперикъ многихъ іудеевъ въ этотъ годъ (582) обратилъ, изъ коихъ многихъ принималъ и отъ св. купѣли". „Однако же, продолжаетъ хронистъ, нѣкоторые изъ нихъ, будучи только тѣломъ, но не душею омыты, возвратились къ прежнему своему суевѣрію, солгавъ Богу"... „Но одинъ изъ близкихъ царю іудеевъ, по имени Прискъ, никакъ не могъ быть преклоненъ"(!) къ познанію истины. Тогда разгнѣванный царь приказалъ отдать его подъ стражу, — „дабы того, — поясняетъ хронистъ, — кто не могъ увѣровать добровольно, по крайней мѣрѣ хотя *насильно заставитъ* вѣровать (saltem credere faceret vel invitum)". Но Прискъ, давъ подарки, требовалъ отсрочки, пока сынъ

его женится на марсельской еврейкѣ, и коварно обѣщалъ, что тогда онъ исполнитъ то, чего царь требуетъ. Однако Приску не удалось довести свое коварство до конца: его убилъ какой-то другой обращенный іудей [1]). Другой хронистъ, Фредегарій (Fredegarius, въ патр. Миня, т. 77), разсказываетъ, что франкскій король Дагобертъ производилъ такое же обращеніе къ христіанству іудеевъ. Это было по слѣдующему поводу: греческій императоръ Ираклій узналъ отъ астрологовъ, что „по божественному опредѣленію имперія его будетъ опустошена *обрѣзанными*“. По этому Ираклій обратился къ этому королю Франковъ, чтобы онъ „всѣхъ іудеевъ своего царства приказалъ крестить, что, говоритъ хронистъ, въ точности и было исполнено“ [2]). Около 613 года король Испаніи Сизибутъ (Sisebutus) издаетъ законъ, чтобы, іудей, отказавшійся отъ крещенія, обритый, получалъ сто ударовъ и отправлялся въ изгнаніе [3]). Двадцать лѣтъ спустя, какъ увидимъ, фактъ насильственнаго обращенія іудеевъ засвидѣтельствовалъ такъ назыв. IV толедскій соборъ. Можно думать, что и мѣстные епископы на западѣ были не чужды намѣренія обращать іудеевъ, пользуясь неблаговоленіемъ къ нимъ государства. Такъ тотъ же Григорій Турскій разсказываетъ слѣдующій фактъ: епископъ Клермонтскій Авитъ „много старался, чтобы свѣтъ истины возсіялъ для іудеевъ, но—безуспѣшно въ продолженіи долгаго времени“. Но потомъ въ одну Пасху одинъ изъ іудеевъ обратился, и бывшіе его единовѣрцы, по своему обычаю, стали оскорблять новообращеннаго [4]). Въ свою

[1]) Histor. Francorum, у Миня patrol. lat. t. 71, p. 388—9.
[2]) Ibd. p. 646. Тоже самое Ираклій приказалъ сдѣлать и у себя, по всѣмъ провинціямъ,—„ибо не зналъ, что отсюда произойдетъ вредъ для государства“, прибавляетъ хронистъ ibd. 647.
[3]) Ibd. t. 77. p. 510.
[4]) Ibd. 325.

очередь раздраженная толпа христіанъ на пасху устремилась на іудейскую синагогу и разрушила ее до основанія. На другой день епископъ Авитъ послалъ сказать іудеямъ: „я не принуждаю васъ силою исповѣдывать Сына Божія, но только проповѣдую вамъ о Немъ. и посѣваю между вами сѣмена вѣдѣнія о Немъ. Ибо я поставленъ пастыремъ надъ овцами Господа, а о васъ говоритъ Тотъ истинный пастырь, Который пострадалъ, что Онъ имѣетъ еще иныхъ овецъ, не отъ Его двора, которыхъ Онъ долженъ привести, дабы было едино стадо и единъ Пастырь (Іоан. 10, 16). Поэтому, если хотите вѣровать, какъ и я, будетъ едино стадо и я пастыремъ этого стада; если же не хотите, удалитесь отсюда (abcedite a loco)“. Іудеи долго колебались относительно принятія такого предложенія; но на третій день, „какъ думаю, говоритъ хронистъ—изъ любви къ епископу“ [1]), собравшись, посылаютъ ему сказать: „мы вѣруемъ въ Іисуса Христа, Сына Бога живаго, и просимъ омовенія крещеніемъ“. И крестились въ числѣ болѣе пятисотъ. „Тѣ же, кои не пожелали принять крещеніе, удалившись изъ города, поселились въ Марсели [2])“. Но несмотря на положительныя увѣренія хрониста въ томъ, что епископъ не принуждалъ іудеевъ, нельзя не видѣть въ этомъ случаѣ, что дѣло обращенія іудеевъ, если не совершенно походило по своимъ пріемамъ на дѣло обращенія какъ оно совершалось свѣтской властью, то во всякомъ случаѣ іудеи обратились и не такъ добровольно, „изъ любви къ епископу“, какъ это представляетъ хронистъ Ужели это обращеніе можно на-

---

1) Obtentu episcopi: такъ переводятъ это выраженіе. См. *Fehr*, Staat und Kirche in Frankischen Reiche, Wien, 1869, s. 522.

2) Какъ кажется эти удалившіеся іудеи въ скоромъ времени крещены были въ Марсели. Примѣч. изд. Миня, Patrol. latin. t. 71, col. 326.

звать добровольнымъ, когда епископъ посылаетъ совершенно неподчиненнымъ ему, по вѣроисповѣдыванію, людямъ ультиматумъ: или обратиться, или удалиться? Къ чему іудеи долго колеблются и размышляютъ (diu aestuantes atque dubitantes). когда они были катехизованы; и почему необратившіеся удалились изъ города?—все это вопросы, которые дѣлаютъ добровольность обращенія сильно сомнительной, а самый способъ принятія въ церковь безъ всякаго наученія (ибо нѣтъ основанія предполагать, чтобы пятьсотъ человѣкъ всѣ предварительно ознакомились съ христіанствомъ), по одному только предложенію и согласію на предложеніе—несогласнымъ съ воззрѣніями на предметъ, существовавшими менѣе, чѣмъ два вѣка назадъ. Но кромѣ этихъ соображеній имѣются и положительныя свѣдѣнія относительно пріемовъ обращенія іудеевъ въ Галліи, и быть можетъ даже въ примѣненіи къ іудеямъ обращеннымъ именно Авитомъ,—свѣдѣнія подтверждающія возможныя здѣсь догадки: менѣе, чѣмъ чрезъ тридцать лѣтъ спустя послѣ указаннаго факта марсельскіе іудеи довели до свѣдѣнія св. Григорія Двуслова, что многіе изъ нихъ, живущихъ въ этой провинціи, „приведены на водѣ крещенія болѣе силою, чѣмъ проповѣдью“ [1]).

---

[1]) Минь 77. 47. И іудеи съ своей стороны не отставали въ пріобрѣтеніи себѣ прозелитовъ изъ христіанъ средствами близко подходящими къ средствамъ самихъ христіанъ. Такъ Орлеанскій соборъ 541 года постановляетъ: „если іудей того, кто къ христіанству обращенъ, снова обратитъ къ іудейскому суевѣрію, или если раба, рожденнаго отъ родителей христіанъ *подъ условіемъ* (*полученія*) *свободы* обратитъ къ іудейству: таковый долженъ быть наказанъ отнятіемъ всѣхъ его рабовъ“. Изъ этого видно, что іудеи обѣщаніемъ свободы привлекали къ себѣ рабовъ христіанъ. Съ другой стороны соборъ также опредѣляетъ: „если рабъ, рожденный отъ христіанскихъ родителей отступитъ *самъ* къ іудейству и достигнетъ свободы подъ условіемъ оставаться іудеемъ, то это не должно имѣть силы: ибо не долженъ быть свободнымъ тотъ, кто происходя отъ христіанскихъ родителей, хочетъ слѣдовать іудейскимъ обычаямъ“;

Такимъ образомъ, можно констатировать фактъ, что въ западной половинѣ христіанскаго міра уже въ VI столѣтіи встрѣчаются случаи насильственнаго обращенія въ христіанство. Какъ же относилась къ практикѣ такихъ обращеній западная церковь вообще и римскіе первосвященники въ частности?

Мы видѣли, что въ началѣ V вѣка одинъ изъ западныхъ соборовъ, какъ мѣру противъ притворнаго обращенія іудеевъ, опредѣлилъ восьмимѣсячный срокъ ихъ катехизаціи. Столѣтіе спустя IV Толедскій соборъ въ 633 году оставилъ слѣдующія любопытныя правила по вопросу объ обращеніи тѣхъ же іудеевъ: „объ іудеяхъ св. соборъ опредѣлилъ: на будущее время никто изъ нихъ насильно не долженъ быть обращаемъ къ вѣрѣ. Ибо (!) кого хочетъ Богъ умягчаетъ, и кого хочетъ, ожесточаетъ. И не таковые насильственные христіане будутъ спасены, но христіане по свободѣ, дабы справедливость не была нарушена. И какъ человѣкъ погибъ отъ того, что свободнымъ произволеніемъ подчинился змію, такъ и спасается всякій человѣкъ при содѣйствіи призывающей благодати Божіей вѣрою (происходящею) отъ обращенія его собственнаго ума (propriae mentis conversione). Итакъ, іудеи должны быть убѣждаемы къ обращенію не силою, но воздѣйствіемъ на произволеніе; а тѣмъ не менѣе они должны быть подгоняемы (impellendi) къ христіанству“. Соборъ, такимъ образомъ, на будущее время во имя коренныхъ требованій христіанства отказывается отъ подгоненія къ христіанству. Но какъ соборъ смотритъ на прошедшее? Ибо въ Испаніи были случаи обращенія іудеевъ буквально палкою (flagella). Относительно этого соборъ разсуждаетъ: „что же касается

т. е. соборъ въ наказаніе за отступничество раба къ іудейству желаетъ оставлять его въ рабствѣ. Гефеле, II. стр. 545.

до тѣхъ іудеевъ. которые уже прежде вынуждены были обратиться къ христіанству, какъ это дѣлалось во времена религіознѣйшаго короля Сизибута; то поелику уже извѣстно, что таковые іудеи участвовали въ божественныхъ таинствахъ, то есть и благодать крещенія пріяли, и помазаніе пріяли, и Тѣла и Крови Господней вкушали, таковыхъ надлежитъ принуждать къ содержанію (cogere tenere) христіанской вѣры, хотя бы они и приняли ее отъ насилія или необходимости, дабы имя Божіе не хулилось, и вѣра, которую они приняли. не считалась ничтожной и достойной презрѣнія (vilis ac contemtibilis habeatur). [1]) Дальнѣйшія правила того-же собора постановляютъ: „относительно іудеевъ, которые приняли христіанскую вѣру, но потомъ опять къ іудейскимъ обыкновеніямъ уклонились и даже надъ другими обрѣзаніе совершали, св. соборъ съ согласія короля опредѣляетъ: что таковые отступники епископомъ должны быть побуждаемы къ возвращенію къ вѣрѣ. Если обрѣзанные ими—ихъ дѣти, то они должны быть отдѣлены отъ родителей, а если рабы, то должны быть свободны“ (can. 59). „Хотя отпавшіе—говоритъ другое правило—крещенные іудеи заслуживаютъ конфискаціи имѣнія; однако дѣти ихъ, если они остаются вѣрными, должны наслѣдовать родительское имѣніе“ (can. 61). „Крещенные іудеи, кои совершали проступки противъ вѣры, не могутъ быть свидѣтелями хотя бы они утверждали, что они — христіане“ (can. 64) [2]). Еще позднѣе (693 годъ) толедскій соборъ опредѣлялъ: „древніе каноны касательно іудеевъ, то есть, о томъ, чтобы побуждать ихъ къ обращенію, должны быть точно соблюдаемы, и всякій іудей, который искренно

---

[1]) Гефеле, III. 85; Bingh, IV, 221.
[2]) Гефеле, ibid. 85—6;

обращается, отъ всѣхъ податей въ казну, которыя іудеи вносить должны, освобождается и дѣлается совершенно равнымъ съ другими подданными короля“ [1]). Оставляемъ другія постановленія западныхъ соборовъ, весьма близкія къ приведеннымъ. Но и изъ этихъ постановленій уже нельзя не видѣть, что тѣ опыты обращенія іудеевъ, которые производила свѣтская власть, западными помѣстными церквами не были сознаваемы во всей ихъ пагубной ясности. Такъ первое изъ приведенныхъ правилъ въ первой своей половинѣ совершенно ясно высказываетъ мысль объ истинно христіанскомъ духѣ, долженствующемъ руководить миссіонерской дѣятельностью церкви и желаетъ, чтобы только именно такая дѣятельность была на будущее время; но во второй—соборъ такъ же ясно узаконяетъ принужденіе для тѣхъ, о которыхъ соборъ самъ же разсказываетъ, что таковые вынуждены были обратиться силою, и хочетъ заставить ихъ вѣровать (ut iidem tenere cogantur) въ то, вѣру во что признаетъ результатомъ свободной воли и содѣйствующей благодати,—въ цѣляхъ, чтобы имя Божіе не хулилось: какъ будто бы оно менѣе будетъ хулиться, когда принужденіе будетъ простираться на людей, разъ уже испытавшихъ таковое! Въ главномъ, такой смыслъ имѣетъ и слѣдующее (по порядку) правило, т. е. „побуждать содержать вѣру“ тѣхъ, кои разъ такъ или иначе считались христіанами, и побужденіе это правило возлагаетъ на епископа. Но въ виду того, что епископъ какъ таковой не можетъ обладать какими либо особыми средствами побужденія, а соборъ намекаетъ на участіе въ дѣлѣ побужденія свѣтской власти, должно думать, что обязанность, которую соборъ возлагаетъ на епископа, прямо предполагала право епи-

---

[1]) Ibid. 350.

скопа пользоваться внѣшней силой свѣтской власти, то есть, становилась обязанностію *принуждать*. Такъ понималъ это правило и соборъ 693 года, правило коего приведено послѣднимъ по порядку: онъ разсматриваетъ древніе каноны какъ законы побуждающіе іудеевъ къ христіанству; но побужденіе это, какъ очевидно изъ закона, состояло изъ матеріальнаго отягощенія іудеевъ, идею котораго соборъ вполнѣ и раздѣляетъ, какъ раздѣлялъ еще и соборъ 623 года, въ принципѣ признавъ іудеевъ заслужившими конфискаціи и только по снисхожденію допустивъ сохраненіе имѣнія за дѣтьми отступившихъ. Замѣчательно также и то, что соборъ, признавая умѣстность внѣшнихъ средствъ въ побужденіи отпавшихъ іудеевъ къ возвращенію, въ то же время и самъ не довѣряетъ ихъ христіанственности: это выражается тѣмъ, что соборъ лишаетъ права свидѣтельства іудеевъ, замѣченныхъ въ проступкахъ противъ вѣры — „хотя бы они утверждали, что они—христіане!“ Странно соборъ предполагаетъ и то, что при описанныхъ условіяхъ обращенія іудеевъ возможно различеніе между искренно и не искренно обратившимися: послѣднее изъ приведенныхъ правилъ обѣщаетъ освобожденіе отъ іудейской подати и гражданскую равноправность только *искренно обратившимся*. Но какъ можно убѣдиться въ этой искренности, соборъ не указываетъ средства. Словомъ, очевидно, что разъ сдѣланное отступленіе отъ духа христіанства произвело на западѣ невообразимую путаницу понятій, хотя, какъ увидимъ, на востокѣ VII Вселен. соборъ по тому же вопросу объ іудеяхъ вышелъ изъ затрудненій этой путаницы совершенно просто и совершенно достойно христіанской церкви.

Что касается отношеній римскихъ первосвященниковъ къ вопросу объ обращеніи іудеевъ и язычниковъ

къ христіанству, то въ этомъ отношеніи обращаютъ на себя вниманіе мнѣнія св. Григорія Двоеслова, съ коими мы уже отчасти встрѣчались по вопросу о катехизаціи.

Мы сказали, что іудеи, обитавшіе среди западнаго христіанскаго населенія, отъ насильственныхъ обращеній предпочитали иногда выселяться оттуда, гдѣ ихъ насильственно обращали, туда, гдѣ они этого не ожидали, хотя иногда и тутъ обманывались. По поводу этихъ обращеній Григорій Двоесловъ въ одномъ изъ раннѣйшихъ своихъ писемъ къ епископамъ гальскимъ писалъ [1]): „дошло до нашего свѣдѣнія, что многіе изъ іудеевъ, обитающихъ въ вашей странѣ скорѣе силою, чѣмъ проповѣдію приведены были къ водѣ крещенія. Намѣреніе обращать я хотя и считаю достойнымъ похвалы; но если обращеніе не сопровождаютъ дѣйствія согласныя съ св. писаніемъ, то опасаюсь, чтобы отсюда не вышло дѣло недостойное похвалы, или чтобы дѣло спасенія душъ, не причинило—чего да не будетъ!—затрудненій. Ибо, если кто приходитъ къ водѣ крещенія не вслѣдствіе убѣдительности проповѣди, но вслѣдствіе необходимости. то, представляется, что таковый умретъ опять, возвратившись къ тому же суевѣрію, изъ котораго онъ былъ извлеченъ. Поэтому, братья, людей этого рода оглашайте неустанной проповѣдью до тѣхъ поръ, пока они отъ убѣжденій учителя не пожелаютъ перемѣнить прежній образъ жизни: тогда и предпріятіе наше правильно совершится, и обращенные не будутъ потомъ возвращаться къ прежней блевотинѣ. Итакъ, для таковыхъ должна быть проповѣдь,—тогда и вы воспріимете награду и они приведены будутъ къ возрож-

---

[1]) Patrol. cursus complet. tat. t. 77 стр. 509—11. О лицахъ, которымъ адресовано письмо, см. примѣч. въ этомъ изданіи.

денію въ новую жизнь". Почти около того же времени папа узналъ, что одинъ епископъ изгналъ іудеевъ изъ того мѣста, гдѣ іудеи отправляли обыкновенно свои праздники; они перенесли свои собранія въ другое мѣсто, но — какъ они разсказывали—изгнаны были и отсюда. „Если такъ, писалъ по этому поводу св. Григорій къ этому епископу [1]), то мы желаемъ. чтобы твое братство не давало причины къ такимъ жалобамъ и позволило имъ собираться по обычаю ихъ тамъ же, гдѣ они собирались. Ибо несогласныхъ съ христіанствомъ (qui a religione christiana discordant) надлежитъ обращать къ единству вѣры кротостію, благосклонностію, увѣщаніемъ и убѣжденіемъ, вообще, чтобы убѣдительность проповѣди и страхъ будущаго суда могъ побудить ихъ къ вѣрѣ, но чтобы всего менѣе они побуждались къ этому стѣсненіями (terroribus). Нужно, чтобы они благосклонно сходились къ слушанію отъ васъ слова Божія, а не страшились той строгости, которая сверхъ мѣры (supra modum) простирается на нихъ". Тѣ же мысли св. Григорій повторяетъ и въ другихъ случаяхъ и по другимъ поводамъ. Такъ въ письмѣ къ Пасхазію, епископу Неаполитанскому, папа пишетъ, что если кто желаетъ привлечь къ христіанству людей искреннихъ, тотъ долженъ стараться дѣлать это ласковостью, а не жестокостью. „Тѣ же, кои поступаютъ иначе, тѣ показываютъ, что они здѣсь стараются болѣе о своихъ дѣлахъ, нежели о дѣлѣ Божіемъ". Въ частности по отношенію къ іудеямъ, которые и здѣсь, въ Неаполѣ, какъ видно изъ письма, жаловались на насильственное прекращеніе ихъ богослуженія, Григорій разсуждаетъ: „для чего мы будемъ полагать іудеямъ правила того, какимъ образомъ они должны отправлять

[1]) Ep. ad Petrum, episcop. Terraconensem, ibid. p. 489.

свои церемоніи, если чрезъ это мы не можемъ принести имъ пользы“ душевной? Выводъ дѣлается отсюда опять тотъ же, то есть, что іудеевъ должно предоставить самимъ себѣ въ дѣлѣ ихъ религіи (dare liberam observandi atque celebrandi, i. e. festivitates suas, licentiam), обращать ихъ свойственными дѣлу средствами“ [1]). Такую же безполезность обращенія іудеевъ мѣрами препятствованія ихъ богослуженію св. Григорій признаетъ и въ письмѣ къ епископу Януарію. Миссіонеры съ такими наклонностями, по мнѣнію Григорія, „должны быть убѣждаемы и должны знать, что относительно іудеевъ должно пользоваться всего болѣе умѣренностью (temperantia), чтобы они пожелали обратиться добровольно, но не насильственно“ и приводитъ соотвѣтствующія мысли изъ св. Писанія, и т. п [2]). Такова была теорія знаменитаго первосвященника. Но если посмотрѣть на тѣ изъ множества его писемъ, гдѣ ему приходилось давать совѣты, имѣвшіе непосредственное отношеніе къ практикѣ дѣла; то должно будетъ признать, что его теорія не соотвѣтствовала практикѣ. Здѣсь уже едва ли можно будетъ сказать, что онъ не раздѣлялъ тѣхъ воззрѣній, сложившихся уже среди западнаго христіан-

---

[1]) Ibid. p. 1268.

[2]) Поводомъ къ послѣднему изъ цитованныхъ писемъ послужилъ слѣдующій случай: обращенный іудей, по имени Петръ, на слѣдующій послѣ своего крещенія день, овладѣлъ синагогой бывшихъ сов ихъ единовѣрцевъ, поставилъ тамъ предметы христіанскаго почитанія- -крестъ, иконы. Іудеи послѣ этого сочли свою синагогу осквернённою, между тѣмъ какъ законъ, по словамъ Григорія, запрещалъ іудеямъ строить синагоги новыя. „Чтобы вышеуказанный Петръ или иные, кои поощряютъ его или соглашаются съ нимъ въ этомъ уклоненіи отъ дисциплины (in hac indisciplinationis gravitate), не говорили, что они сдѣлали это изъ ревности къ вѣрѣ, дѣлая этимъ будто бы для нихъ, іудеевъ, обращеніе необходимымъ, они должны быть увѣщаемы и должны знать“ и пр. (ibid. p. 944). Изъ этого видно, что на западѣ уже появилась мысль, будто уничтоженіе предметовъ іудейскаго или языческаго культа ведетъ къ обращенію тѣхъ, кои принадлежатъ по совѣсти къ этому культу.

скаго міра, послѣдствіями которыхъ были указанные факты обращенія іудеевъ—способами въ церкви первыхъ вѣковъ недопускаемыми. Таковы напримѣръ совѣты св. Григорія, въ коихъ выражаются его взгляды на *поощрительныя мѣры* къ обращенію въ христіанство. Такъ по отношенію къ тѣмъ же іудеямъ Григорій писалъ: „что касается до іудеевъ (въ Сициліи), которые во множествѣ существуютъ на земляхъ церкви, то я желаю, чтобы тѣ изъ нихъ, кои пожелали бы сдѣлаться христіанами, получали нѣкоторую сбавку оброка, чтобы, поощряемые таковымъ снисхожденіемъ, и другіе присоединились къ желающимъ обращаться“ [1]) Еще замѣчательнѣе другое письмо: „о манихеяхъ, кои въ нашихъ владѣніяхъ живутъ, я уже неоднократно напоминалъ твоей любви, что ты долженъ какъ можно болѣе (summopere), преслѣдовать и обращать (revocare) къ каѳолической вѣрѣ. Если позволяетъ время, то самъ, если нѣтъ, то чрезъ другихъ, но ты долженъ прилежно разыскивать ихъ (inquire). Дошло также до меня, что въ нашихъ владѣніяхъ есть іудеи, кои никакъ не хотятъ обратиться къ Богу. Мнѣ кажется, что тебѣ слѣдуетъ по всѣмъ владѣніямъ, гдѣ живутъ іудеи, разослать письма, въ коихъ прямо отъ меня обѣщать, что, если кто изъ нихъ обратится къ Іисусу Христу, то оброкъ (onus possessionis) таковаго нѣсколько (ex aliqua parte) будетъ уменьшенъ“. При этомъ папа опредѣляетъ и размѣръ уменьшенія платы, опредѣленіе каковаго размѣра однако же предоставляется и усмотрѣнію того, кому письмо адресовано, но только съ тѣмъ условіемъ, чтобы — „и тому, кто обращается, оброкъ былъ бы уменьшенъ, и церковный интересъ (utilitas ecclesias-

---

[1]) Ibid, p. 566.

tica) не потерпѣлъ бы большаго урона“ [1]). „Итакъ, прибавляетъ Григорій, мы поступимъ не безъ пользы, потому что если сами іудеи не очень искренно (minus fideliter) обратятся, то по крайней мѣрѣ тѣ, которые родятся отъ нихъ, уже гораздо искреннѣе станутъ креститься (jam fidelius baptisantur), и слѣдовательно или самихъ ихъ, или дѣтей ихъ, но мы пріобрѣтаемъ“ [2]). Точно также Григорій заботится о рабахъ іудеевъ: если рабъ прибѣгаетъ къ церкви *ради вѣры*, то, какъ видно, въ то время его иногда выкупали. По совѣту же Григорія, рабъ непремѣнно долженъ быть выкупаемъ, „крестился ли онъ прежде или теперь только“ [3]). Папа совѣтывалъ также пользоваться закономъ, запрещающимъ іудеямъ имѣть рабовъ — христіанъ; а относительно тѣхъ іудеевъ, которые только живутъ на земляхъ христіанъ, будучи лично свободными (coloni), Григорій желаетъ, что они, правда, исполняли всѣ свои обязательства, но только, чтобы обязательства эти не были увеличиваемы [4]).

Еще далѣе въ этомъ же направленіи дѣло пошло въ отношеніи къ язычникамъ. Папа узналъ, что въ Сардиніи, въ поселеніяхъ, принадлежащихъ частнымъ владѣльцамъ, существуетъ много идолопоклонниковъ изъ низшаго класса. Въ письмѣ по этому поводу къ владѣльцамъ земель (ad nobiles ac possessores) Гри-

---

[1]) Ibid. p. 730.

[2]) Редакція патрологіи Миня по поводу этого замѣчаетъ: cave intelligas Iudeos ad baptismum admissos quos ministri scirent minus fideliter venire: non is fuit unquam ecclesiae sensus и пр. ibid.

[3]) Ibid. 677; ср. 824, гдѣ видно, что рабъ, при изъявленіи желанія принять христіанство, тотчасъ поступалъ какъ бы на попеченіе церкви: Si de servitio non solum Iudeus, sed etiam quisque paganorum fieri voluerit christianus, postquam voluntas ejus fuerit patifacta, nec hunc sub quolibet ingenio vel argumento cuipiam Iudeorum venumdandi facultas sit, sed is, qui ad christianam converti fidem desiderat, defensione vestra in libertatem modis omnibus vindicetur, и пр.

[4]) Ibid. 690—1.

горій разсуждаетъ такимъ образомъ: „весьма сожалѣю объ этомъ, потому что знаю, что вина подчиненныхъ отягощаетъ самихъ владѣющихъ, и что когда грѣхи подчиненнаго не исправляются, осужденіе падаетъ и на тѣхъ, кои владѣютъ. Посему, высокоименитые дѣти мои, увѣщаваю васъ—возымѣйте ревность,—позаботьтесь о душахъ ихъ въ томъ, что касается жизни вѣчной, то есть, увѣщавайте ихъ оставить заблужденіе идолослуженія. Приведши ихъ къ вѣрѣ, вы сдѣлаете ихъ пріятными всемогущему Богу. Что скажете вы на страшномъ судѣ, спрошу васъ, если вы видите подъ властію своею враговъ Божіихъ (hostes Dei) [1]), и однако не заботитесь о томъ, чтобы предать ихъ Богу и призвать къ Нему?“ Въ заключеніе первосвященникъ проситъ тѣхъ, до кого письмо касается, приложивъ надлежащее стараніе къ обращенію язычниковъ, увѣдомлять его письмами „сколько кто обратитъ ихъ ко Христу“. [2]). Вслѣдъ за тѣмъ Григорій пишетъ о томъ же предметѣ къ одному изъ епископовъ Сардиніи слѣдующее: „нужно очень сожалѣть, что даже тѣхъ крестьянъ (ipsos rusticos), коихъ имѣетъ твоя церковь, нерадѣніе твоего братства допустило даже и до нынѣ оставаться въ невѣріи. И какъ я буду увѣщавать васъ, чтобы вы приводили къ Богу посторонніихъ, когда вы не заботитесь о своихъ? Поэтому если я найду (invenire potuero) у какого либо епископа Сардиніи крестьянина-язычника, я строго взыщу съ такого епископа. Если же такой крестьянинъ самъ окажется столь упорнымъ, что совсѣмъ не пожелаетъ придти ко Господу, таковый крестья-

---

1) Нельзя не обратить вниманія на образъ воззрѣнія Григорія на язычниковъ: для него они уже враги Божіи. Припомнимъ, что иначе смотрѣлъ Златоустъ на чтителей ложныхъ боговъ и свой взглядъ основывалъ на воззрѣніи самого ап. Павла.

2) Ibid. 693—4.

нинъ долженъ быть облагаемъ на столько тяжелымъ оброкомъ (tanto possessionis onere gravandus est), чтобы этимъ наказаніемъ онъ побуждаемъ былъ поспѣшить къ правовѣрію (ad rectitudimem)“ [1]). Немного позднѣе Григорій совѣтуетъ опять бодрствовать надъ язычниками (cultores idolorum) „пастырскимъ бодрствованіемъ (pastorali custodia)“, произносить противъ нихъ проповѣди и вообще увѣщаніемъ отвлекать ихъ отъ язычества. „А относительно тѣхъ, коихъ ты найдешь нежелающими исправиться и отстать (отъ идоловъ), мы желаемъ, чтобы ты таковыхъ обратилъ строгостію (ferventi zelo) и если таковые суть рабы, наказывай ихъ ударами (verberibus crutiatibusque). Если же свободные, они должны быть приводимы къ покаянію приличнымъ одиночнымъ заключеніемъ (inclusione digna districtaque), такъ, чтобы тѣхъ кои пренебрегаютъ здравыми и избавляющими отъ опасности вѣчной смерти увѣщаніями, по крайней мѣрѣ (saltem) мученія тѣлесныя могли привести къ желаему здравію души“ [2]).

Такія желанія знаменитаго папы показываютъ, что если за два столѣтія предъ симъ Августинъ въ дѣлѣ обращенія къ христіанству язычниковъ, несмотря на нѣкоторые, допускающіе всякое толкованіе, совѣты, все таки желалъ, чтобы крещеніе не оказывалось подаяніемъ святаго псамъ, то теперь крещеніе, при слѣдованіи совѣтамъ Григорія, должно бы подаваться слишкомъ неразборчиво. Ибо, гдѣ допускались удары, тамъ едва ли было время справляться о чистотѣ намѣреній. Впрочемъ самые соборы, бывшіе около этого времени, достаточно комментируютъ послѣдствія, начинавшей входить въ практику, системы пріобрѣтенія

---

[1]) Ibid. 694—5.
[2]) Ibid. 1002.

послѣдователей христіанства—именно весьма не рѣдкими канонами противъ тѣхъ „каѳоликовъ“, которые „возвращаются къ поклоненію богамъ или къ принесенію жертвъ имъ“ [1]), противъ тѣхъ, „кои послѣ крещенія остаются еще идолослужителями и не исправляются при увѣщаніи“ и т. п. [2]): факты, которые, конечно, должно бы признать въ высшей степени странными, еслибы не былъ извѣстенъ тотъ методъ обращенія въ христіанство, въ который измѣнился теперь древній институтъ катехизаціи.

IV.

Выше было замѣчено, что, благодаря миланскому эдикту о всеобщей терпимости, церковь вела уже дѣло пропаганды такъ, какъ хотѣла, а не какъ только могла. И мы видѣли, *чего* хотѣла церковь въ дѣлѣ проповѣди христіанства. Возникаетъ вопросъ: въ какое отношеніе къ пропагандѣ христіанства стало само государство, среди котораго преимущественно велась пропаганда христіанства въ эпоху внутренняго развитія церкви Христовой, т. е. государство греко-римское? Оставалось ли это государство только непрепятствовавшимъ церкви въ ея прозелитической дѣятельности, какъ этого повидимому должно было ожидать, судя по миланскому эдикту, и какъ этого должна была бы желать церковь, судя по изложеннымъ принципамъ ея собственной прозелитической дѣятельности; или же государство приняло какое-либо иное положеніе въ отношеніи къ вопросу о распространеніи христіанства? Для рѣшенія этого вопроса мы должны будемъ прослѣдить религіозную политику римскаго правительства съ момента полученія церковью полной внѣшней свободы до того времени, когда христіан-

[1]) Напр. у *Гефеле*, II. 758.
[2]) Ibid 781.

ство окончательно восторжествовало надъ греко-римскимъ язычествомъ.

Прежде всего, конечно, долженъ быть вопросъ о религіозной политикѣ самаго виновника провозглашенія закона о всеобщей терпимости—Константина. Со времени изданія миланскаго эдикта царствованіе Константина можетъ быть раздѣлено на двѣ половины: до побѣды надъ Ликиніемъ и послѣ оной. По отношенію къ верховнымъ правамъ самого Константина, эти половины, какъ извѣстно, одна отъ другой отличаются тѣмъ, что со времени побѣды Константинъ становился безусловно свободнымъ распорядителемъ судебъ имперіи. И должно признать, что главное направленіе политики Константина въ ту и другую эпоху не было противно основной идеѣ миланскаго эдикта—предоставить каждому не-христіанину оставаться таковымъ, если хочетъ, а каждому христіанину—предоставить возможность свободно удовлетворять своимъ религіознымъ потребностямъ. Около 316 года Константинъ высказываетъ тотъ же взглядъ на вопросъ о свободѣ религіи, какой видимъ въ миланскомъ эдиктѣ. Такъ въ письмѣ „къ епископамъ и народамъ“ Африки Константинъ, когда извѣстное дѣло донатистовъ окончилось неудачно, говоритъ, что теперь должно ожидать уже только „небеснаго врачеванія“ заблудившихся. Поэтому онъ совѣтуетъ епископамъ удерживаться на почвѣ взаимной терпимости, такъ какъ „и религія наша должна убѣдить насъ“ къ такому отношенію къ дѣлу, хотя бы терпимость эта влекла даже за собой непріятности для толерантной стороны, „ибо—поучаетъ Константинъ епископовъ и народы—что̀ иное значитъ жить въ этомъ вѣкѣ во имя Божіе, какъ не то, чтобы мужественно сносить нападки людей мятежныхъ?“ Въ другомъ письмѣ онъ хвалитъ африканскихъ епископовъ за то,

что „они не желаютъ мщенія (со стороны его, стоявшаго на сторонѣ этихъ епископовъ) людямъ нечестивымъ и преступнымъ, врагамъ церкви“, а напротивъ просятъ, чтобы донатисты, о которыхъ и шла рѣчь, получили свободу. „Истинное и совершенное познаніе Бога, говоритъ Константинъ, состоитъ въ послушаніи Его повелѣніямъ, въ томъ, чтобы благодушно вѣровать, сознавая, что бо́льшее наказаніе противники церкви пріимутъ тогда, когда наступитъ жизнь будущая“ и т. п [1]) Такова его была теорія. Законодательныя мѣропріятія не были также противны этой теоріи. Изъ этихъ мѣропріятій, имѣвшихъ прямое или косвенное отношеніе къ религіозной свободѣ, можно отмѣтить слѣдующія: христіанская церковь, какъ дозволенное въ государствѣ общество, получила значеніе юридической личности. Отсюда—признанное формально право законнаго владѣнія имуществомъ. Къ законамъ, касавшимся этого предмета, должно отнести и право получать по завѣщаніямъ (factio testamenti passiva), усвоенное Константиномъ церкви, и слѣдовательно, какъ коррелятивъ этого права,—право каждаго дѣлать завѣщанія въ пользу церкви (factio testamenti activa),—право, которымъ такъ дорожили римскіе граждане: „ибо нѣтъ ничего, какъ выразился одинъ законъ, болѣе свойственнаго людямъ, какъ быть свободнымъ въ своей послѣдней волѣ. когда человѣкъ ничего уже болѣе не можетъ желать“. Константинъ удаляетъ также изъ современнаго положенія дѣлъ все то, что̀, будучи противно принципу религіозной свободы, было слѣдствіемъ положенія этой свободы до закона о всеобщей терпимости. Такъ онъ отмѣняетъ продолженіе наказанія за преступленія противъ языческой бывшей государ-

[1]) Patr. cursus completus, latin VIII, 491—9.

ственной религіи. Было бы, конечно, несообразностью, если бы люди продолжали терпѣть наказаніе за то, что̀ теперь перестало считаться преступленіемъ, т. е. за оставленіе государственной религіи. Относилось это въ особенности къ христіанамъ, остававшимся въ изгнаніи единственно за то, что „не служили идоламъ“, „изгнаннымъ изъ воинскаго сословія“, „лишеннымъ права занимать почетныя должности“ и т. п. [1]). Тѣмъ болѣе, конечно, Константинъ долженъ былъ оградить свободу обращенія къ христіанству со стороны желающихъ обратиться. Іудеи, напр., обнаружили, что обращеніе іудея къ христіанству не всегда безопасно. Поэтому въ 315 году Константинъ „объявилъ іудеямъ, ихъ старѣйшинамъ и патріархамъ, что если послѣ этого кто-нибудь изъ нихъ осмѣлится нападать или иначе какъ-нибудь выражать свою ярость противъ того, кто оставитъ ихъ дикую (feralis) секту и обратится къ почитанію Бога, таковый необходимо будетъ преданъ пламени“ [2]). Такой же смыслъ огражденія свободы, обращенія и пребыванія въ церкви имѣлъ законъ Константина о томъ, чтобы „ни одному христіанину не находиться въ рабствѣ у іудеевъ“. Если же таковый, т. е. рабъ христіанинъ, отыщется у іудея, то христіанина отпускать на волю, а іудея наказывать денежною пенею [3]). Евсевій комментируетъ изданіе этого закона тѣмъ, будто Константинъ „считалъ несправедливымъ, чтобы *искупленные* Спасителемъ *рабствовали* убійцамъ пророковъ и Самого Господа“: объясненіе едва ли по отношенію къ Константину справедливое, хотя, вѣроятно, самъ Евсевій и смотрѣлъ на дѣло такимъ обра-

---

1) Евсевій, Жизнь Констант. I, 20.
2) Codex Theodos. Lib. XVI, tit. de Iudeis, l. 1.
3) Евсевій, Жизнь Конст. рус. пер. 250.

зомъ. Вѣроятнѣе всего, причиной изданія закона была полная необезпеченность отъ іудейскаго фанатизма и отъ іудейскаго прозелитизма лицъ христіанскаго исповѣданія, зависимыхъ отъ іудеевъ въ соціальномъ отношеніи. Такъ самъ Константинъ указываетъ, что іудеи, купивъ рабовъ „другой секты“, обрѣзывали ихъ, т. е. обращали въ іудейство. Поэтому, если съ одной стороны законъ о неимѣніи іудеями рабовъ христіанъ можетъ представляться подававшимъ поводъ къ ложнымъ обращеніямъ къ христіанству: стоило только рабу обратиться къ христіанству и на него, очевидно, должна была распространиться сила этого закона; но съ другой — конечно, справедливость требовала и огражденія лицъ одной религіи отъ возможности насилія въ дѣлѣ религіи со стороны лицъ другой религіи. Впрочемъ іудеи не оставили своихъ наклонностей и послѣ изданія такихъ законовъ: при концѣ своей жизни Константинъ долженъ былъ повторить законъ о томъ, чтобы іудеи „не безпокоили и не наносили обидъ“ іудею, обратившемуся къ христіанству (336 г.), „подъ страхомъ наказанія соотвѣтствующаго обидѣ“, а впослѣдствіи императоръ Констанцій снова упоминаетъ о куплѣ іудеями рабовъ „иной націи“ и обрѣзаніи ихъ, конечно насильственномъ [1]).—Для свободы внутренняго устройства и вообще внутренней жизни церкви важны слѣдующія законодательныя распоряженія Константина: какъ извѣстно, римское законодательство налагало нѣкоторыя ограниченія въ правахъ на тѣхъ изъ римскихъ гражданъ, кои навсегда пожелали бы оставаться неженатыми (такъ наз. lex Iulia et Papia Poppoea).

---

[1]) Cod. Theodos. XVI, tit. VIII, 5. Вообще, по выраженію Готофреда, Константинъ во все свое царствованіе былъ то за іудеевъ, то противъ нихъ, смотря по тому, страдала ли *ихъ* религіозная свобода, или же *они* насиловали свободу другихъ.

Естественно, что этотъ законъ былъ стѣснителенъ для христіанъ и даже для всѣхъ людей, если только за каждымъ отдѣльнымъ человѣкомъ признается право свободы въ удовлетвореніи своимъ душевнымъ расположеніямъ При существованіи этого закона то, въ чемъ христіане полагали высшую ступень нравственной жизни—дѣвство, предъ римскимъ закономъ оказывалось если не преступленіемъ, то проступкомъ. Евсевій разсказываетъ, что „царь, слѣдуя здравому разсужденію", измѣнилъ этотъ законъ, такъ какъ причиной, заставлявшей многихъ отказываться отъ супружества, по мнѣнію Евсевія, бываетъ любовь къ мудрости. Созоменъ же прямо объясняетъ, что законъ римскій отмѣненъ въ виду стѣснительности его для христіанъ: „царь увидѣлъ, говоритъ Созоменъ, несправедливость этого закона въ отношеніи къ подвизающимся въ дѣвствѣ и безчадіи ради Бога" [1]). Изъ того же принципа исходилъ законъ объ иммунитетѣ клириковъ, хотя на практикѣ законъ оказался не совсѣмъ удачнымъ. Первое распоряженіе относительно этого предмета выражено Константиномъ въ письмѣ къ Анилину и относилось только къ клирикамъ африканскихъ церквей. Мотивомъ этого распоряженія служила мысль—„чтобы клирики не отвлекались отъ служенія, подобающаго Божеству и, ничѣмъ небеспокоимые, тѣмъ лучше исполняли свой законъ" [2]). Этого, впрочемъ, требовала и простая справедливость, если уже разъ признано равноправіе культовъ: если служители культа языческаго пользовались иммунитетомъ въ весьма широкой степени [3]), то, конечно, это должно было предоставить и христіанскимъ кли-

---

[1]) Евсевій, ibid. IV, 26. Созоменъ, I, 9.
[2]) Евсевій, Истор. X, 7.
[3]) См. у *Beugnot*, Hist. de la destruction du pagan. Paris, 1838. t. I, 77.

рикамъ. Въ 319 году иммунитетъ былъ распространенъ и на другія области, подвластныя лично Константину, и притомъ такъ, что всѣ совершенно (omnes omnino) гражданскія обязанности не касались болѣе клириковъ [1]). Вышло, однако же, изъ этого то, что многіе богатые граждане, старавшіеся, обыкновенно, всевозможными средствами уклоняться отъ государственныхъ повинностей, въ виду такого закона принимали даже низшія церковныя должности, дабы воспользоваться иммунитетомъ. Не осталось это, вѣроятно, безъ вліянія и на увеличеніе числа обращеній язычниковъ къ христіанству, но, конечно, обращеній мнимыхъ,—хотя и нельзя, кажется, согласиться съ тѣмъ, что „язычники толпами спѣшили къ церкви“ въ виду закона объ иммунитетѣ [2]); ибо не могъ же разсчитывать каждый обращавшійся къ церкви непремѣнно сдѣлаться клирикомъ. Все-таки Константинъ долженъ былъ впослѣдствіи постановить, чтобы богатые граждане, римскими законами обязанные нести повинности, не вступали въ духовное званіе, но чтобы это дѣлали только лица съ небольшимъ состояніемъ [3]).— Подобно тому какъ законъ объ иммунитетѣ, какъ замѣчено было, не составлялъ особой привиллегіи для клира христіанскаго сравнительно съ должностными лицами культа языческаго: такъ точно распространеніемъ правъ языческаго культа на христіанскія церкви было и право завѣщанія въ пользу церквей, право совершать отпущеніе рабовъ въ церкви, какъ это право было по отношенію къ языческимъ храмамъ и нѣк. др. [4]).

---

[1]) Cod. Theodos. XVI, tit. II, 2.
[2]) Beugnot, Ibid.
[3]) Opulentos enim seculi, говоритъ законъ, necessitates subire oportet, pauperes ecclesiarum divitiis sustentare. Cod. Theodos. XVI. tit. II, 6.
[4]) *Chastel*, Hist. de la destruction du pagan. en Orient, Paris, 1863. p. 53.

Нѣсколько инымъ представляется отношеніе Константина къ внутреннимъ дѣламъ іудейства, хотя въ силу миланскаго эдикта должно бы ожидать и для іудеевъ такой же полной свободы, какъ и для христіанъ. Такъ въ 315 году Константинъ вмѣшивается въ вопросъ объ іудейскомъ прозелитизмѣ, въ томъ смыслѣ, что ограничиваетъ даже добровольный переходъ къ іудейству Законъ, сюда относящійся, собственно составляетъ продолженіе уже указаннаго закона, ограничивавшаго фанатизмъ іудеевъ въ преслѣдованіи ихъ единовѣрцевъ, обратившихся къ христіанству: „если кто изъ народа (ex populo) присталъ бы къ ихъ гнусной сектѣ (ad nefariam sectam) и посѣщалъ бы ихъ сборища, тотъ вмѣстѣ съ ними будетъ подверженъ заслуженному наказанію“ [1]). Готофредъ думаетъ, что подъ „народомъ“ должно разумѣть христіанъ: слѣдовательно, это законъ противъ отступниковъ отъ христіанства, что̀, конечно, еще болѣе удаляло бы этотъ законъ, по его тенденціи, отъ принциповъ миланскаго эдикта. Но, кажется, основанія для такого мнѣнія, выставляемыя Готофредомъ, недостаточны: именно, Готофредъ думаетъ это потому, что doctorum constans est sententia, apostatam dici non posse, si quis ab improba secta ad aliam improbam se transferat, veluti de judaismo ad paganismum et viceversa [2]). Но, вѣдь, законъ и не употребляетъ техническаго термина: apostata-отступникъ. Если же судить по аналогіи съ фактами законодательства преемниковъ Константина, то должно признать, что законъ относится болѣе къ не-христіанскому населенію, чѣмъ христіанскому, т. е. запрещался іудейскій прозелитизмъ среди язычниковъ. По крайней мѣрѣ сыновья Кон-

[1]) Cod Theod., L. XVI tit. V, 1.
[2]) Comment. Cod Theod. t VI, p. 237.

стантина, по свидѣтельству Созомена, заботились о томъ, чтобы лица, по рожденію не принадлежавшія къ іудейству, ненаказанно не переходили къ іудейству, но чтобы „всѣ. подавшіе хотя надежду присоединенія къ христіанству, блюлись для церкви“ [1]) Едва ли кромѣ того въ эту эпоху и были еще случаи отступленія христіанъ къ іудейству. Св. Іоаннъ Златоустъ впослѣдствіи упоминалъ объ одной жестокой мѣрѣ противъ іудеевъ, пытавшихся будто бы возстановить іерусалимскій храмъ: это именно—членовредительныя наказанія, послѣдовавшія за эту попытку. „Царь Константинъ, говоритъ Златоустъ, увидѣвъ ихъ покушеніе возстановить храмъ, обрѣзалъ у нихъ уши и, положивъ на ихъ тѣлѣ знакъ ихъ возмущенія, водилъ ихъ всюду, какъ бѣглецовъ и негодяевъ, такимъ искаженіемъ тѣла дѣлая ихъ примѣтными для всѣхъ и вразумляя жившихъ повсюду іудеевъ не отваживаться на подобныя дѣла“ [2]). Другихъ свидѣтельствъ объ этомъ однако же нѣтъ, и поэтому содержаніе разсказа Златоуста считаютъ невѣрнымъ преданіемъ дошедшимъ до него [3]). Вѣроятнѣе всего, что это преданіе имѣло основаніемъ факты той борьбы, которую Константину приходилось вести съ іудейскимъ фанатизмомъ, борьбы, къ которой Константинъ обязывался уже въ силу положеній миланскаго эдикта [4]), хотя, конечно, должно признать, что запрещеніе переходить къ іудейству язычниковъ переступало уже за предѣлы буквы закона о всеобщей терпимости

---

[1]) Истор. рус. пер. 212—13.
[2]) Противъ іудеевъ, рус. пер стр. 580.
[3]) *Schröckh*, Kirhchengesch V, 107.
[4]) У позднѣйшихъ писателей сохранились факты, показывающіе, съ какимъ фанатизмомъ іуден нарушали чужое право свободы религіи. См. напр. у Епифанія Кипр. русс. пер. ч. I, стр. 230—32,—о преслѣдованіи нѣкоего Іосифа, желавшаго обратиться къ христіанству.

Миланскій эдиктъ, конечно, относился не только къ христіанамъ, но и къ язычникамъ. Въ отношеніи къ дальнѣйшей судьбѣ религіозной слободы язычниковъ при Константинѣ можно отмѣтить слѣдующіе факты: Константинъ *очень желалъ*, какъ онъ самъ выразился, объединить всѣ народы въ ихъ понятіяхъ о божествѣ, хотя (этого нельзя совсѣмъ отрицать) въ числѣ основаній такого желанія былъ и утилитарный мотивъ громадной государственной выгоды отъ религіознаго объединенія (χρεία τῶν δημοσίων πραγμάτων [1]). Но Константинъ свое желаніе не старался приводить въ исполненіе вопреки желанію тѣхъ, религіозныя мнѣнія которыхъ желательно было бы объединить. Въ 319 году Константинъ о язычникахъ выражается такъ: „желающіе рабствовать своему суевѣрію публично могутъ отправлять свои обряды“ (ritum proprium). „Идите къ вашимъ общественнымъ жертвенникамъ и святилищамъ и отправляйте празднества по вашему обычаю!“—обращался Константинъ къ язычникамъ:—„ибо мы не запрещаемъ и открыто (libera luce) справлять обязанности стариннаго злоупотребленія (usurpationis)“ [2]). Когда Константинъ пересталъ совсѣмъ зависить отъ языческой политики Лициніи, онъ снова торжественно подтвердилъ полную религіозную свободу язычниковъ. Одинъ изъ историковъ передаетъ, правда, что послѣ побѣды надъ Лициніемъ, Константинъ „торжественною грамотою объявилъ живущимъ на востокѣ подданнымъ, чтобы *они чтили христіанскую вѣру*, — Богомъ

---

[1]) Евсевій, Ж. К. 154; ср. Минь t. VIII, 494. Созоменъ передаетъ, что, побуждая язычниковъ, бывшихъ подъ властію Лициніи, обратиться къ христіанству, Константинъ обращалъ ихъ вниманіе на то, что „Богъ христіанскій обладаетъ великою силою: Онъ любитъ подавать ревнующимъ о Немъ въ обиліи всѣ блага; каково бы ни было ихъ предпріятіе, они всегда оживляются благими надеждами. и т. д. — Истор. 32

[2]) *Beugnot*, I, 80.

признавали только Того, Кто дѣйствительно Богъ". Объявленіемъ этимъ онъ, по Созомену, „думалъ привести подданныхъ къ вѣрѣ христіанской" Слѣдовательно, если судить по словамъ Созомена, то нужно признать, что Константинъ, какъ только сдѣлался полновластнымъ распорядителемъ имперіи, немедленно обнаружилъ давленіе на свободу язычниковъ[1]). Весьма возможно, конечно, что въ области, принадлежавшей Лицинію, нашлись люди, которые не вѣрили въ толерантность Константина и изъ страха поспѣшили принять вѣру побѣдителя: вѣроятно, о таковыхъ то и говорилъ Евсевій, что „надмевавшіеся надеждою на суетное, они теперь самымъ дѣломъ приняли Бога Константина и *согласились* признавать его Богомъ истиннымъ и Единымъ[2]) Но такой смыслъ дѣйствій Константина послѣ побѣды, какой придаетъ имъ хотя бы Созоменъ, опровергаетъ оригиналъ этой торжественной грамоты, сохранившійся у Евсевія. Это такъ называемый „эдиктъ о заблужденіи многобожія" (323 г.). Въ этомъ эдиктѣ Константинъ категорически заявляетъ: „хочу, чтобы для общей пользы міра и всѣхъ людей народъ наслаждался спокойствіемъ и безмятежностію,—хочу, чтобы, *подобно вѣрующимъ*, пріятности мира и тишины вкушали и *невѣрующіе*. Пусть никто не безпокоитъ другаго; пусть каждый дѣлаетъ, что̀ хочетъ (*разумѣется, въ отмѣнѣ религіи*)", потому что, говоритъ Константинъ, „люди здраво-

---

[1]) Созом. Исторія 32. Вѣроятно, подобныя выраженія Созомена даютъ поводъ и новѣйшимъ историкамъ утверждать, что политика Константина до побѣды надъ Лициніемъ отличается отъ политики послѣ этой побѣды. Изъ послѣдующаго однако же будетъ видно, что, какъ говоритъ Беньо (Beugnot. I, 84), это различіе все-таки не таково, чтобы Константинъ, умѣренный въ виду язычествующаго соперника, обратился въ нетолерантнаго государя, сдѣлавшись единовластителемъ.

[2]) Ж. К. русс. пер. стр. 121.

мыслящіе должны знать, что только тѣ будутъ жить свято и чисто, коихъ Самъ Богъ призоветъ почить предъ святыми Его законами, и отвращающіеся пусть, если угодно, владѣютъ жребіемъ своего лжеученія". Константинъ упоминаетъ и о способахъ пропаганды, которые, по его мнѣнію, возможны и пригодны: „питаясь извѣстными мыслями самъ, никто да не вредитъ ими другому. что̀ одинъ узналъ и понялъ, то пусть употребитъ, если возможно, на пользу ближняго. а когда это невозможно, долженъ оставить его. Ибо иное дѣло добровольно принять борьбу за безсмертіе, а иное быть вынужденнымъ къ ней посредствомъ казни (?)". Вслѣдъ затѣмъ Константинъ прибавляетъ слѣдующія, важныя для исторіи, мысли. „я упомянулъ и долѣе распространился объ этомъ въ особенности потому, что, какъ я слышу, нѣкоторые говорятъ, будто обряды языческихъ храмовъ будутъ уничтожаемы. Посовѣтывалъ бы я это (уничтоженіе) всѣмъ людямъ, если бы сильное противоборство гибельнаго заблужденія въ душахъ нѣкоторыхъ людей не укоренилось слишкомъ глубоко" [1]). Такія заявленія, очевидно, свидѣ-

---

[1]) Евсевій. Ж. К. рус. пер. СПБ. 1849, стр. 143—150. Въ большей части приведеннаго отрывка, слѣдуя указанному русскому переводу, въ концѣ мы уклоняемся отъ этого перевода. Евсевій передаетъ по гречески это мѣсто такимъ образомъ· ταῦτα εἶπον, ταῦτα διεξῆλθον μακρότερον ἐπειδὴ τὴν τῆς ἀληθείας ἀποκρύψασθαι πίστιν οὐκ ἐβουλόμην μάλιστα ὅτι τινὲς ὡς ἀκούω, φασὶ τῶν ναῶν περιῃρῆσθαι τὰ ἔθη. ὅπερ συνεβασυλευσα ἂν πᾶσιν ἀνθρώποις и пр. Migne Pat. cursus. Compl. ser. lat. t. VIII p. 279. Брольи (Broglie—L' Eglise et l' impir. Romaine au IV siecle, Paris, 1859, t. I, 1. p. 345) предполагаетъ, что греческимъ: περιῃρῆσθαι Евсевій передаетъ латинское periisse. Но прошедшее время глагола, по мнѣнію Брольи, должно быть передано собственно будущимъ временемъ: „эту фразу, т. е. περιῃρῆσθαι periisse, τὰ ἔθη τῶν ναῶν говоритъ Брольи, христіане-побѣдители повторяли въ преувеличенной увѣренности, что Константинъ положилъ себѣ ограничить язычниковъ въ отношеніи религіозной свободы," другими словами — фраза эта въ устахъ христіанъ означала, что теперь будетъ уничтоженъ культъ язычества. Съ своей стороны Константинъ посовѣтывалъ бы такое уни-

тельствуютъ, что Константинъ, сдѣлавшись единовластнымъ, намѣренъ былъ держаться политики миланскаго эдикта, не признавая возможнымъ ограничивать религіозную свободу язычниковъ даже на будущее время, пока язычество само собою не искоренилось бы изъ сердецъ язычниковъ.

Итакъ законодательная теорія Константина, насколько эта теорія имѣла отношеніе къ пропагандѣ христіанства, была вѣрна тому положенію, что изъ его подданныхъ отвращающіеся отъ христіанства могли владѣть жребіемъ своего лжеученія. Соотвѣтствовала ли этой теоріи практика?—Вопросъ этотъ тѣмъ болѣе необходимо поставлять, что въ вопросѣ о свободѣ религіи нужно считать нарушеніемъ этой свободы не только прямое принужденіе къ переходу изъ одной религіи въ другую, но и принужденіе косвенное. Къ послѣднему виду принужденія должно отнести: а) уничтоженіе культа противной религіи; в) привлеченіе къ религіи путемъ привиллегій выгодъ, сопряженныхъ съ перемѣной религіи,—привлеченіе, сопряженное съ нарушеніемъ спокойствія мирныхъ обитателей государства, но не исповѣдующихъ благопріятствуемую государствомъ религію, и т. п. (1).

чтоженіе, но, какъ видно изъ текста, не совѣтуетъ по причинѣ того, что условія для этого слишкомъ не благопріятны, т. е. потому, что язычество живетъ еще въ сердцахъ людей.—На то, что Константинъ отказывается дать такой совѣтъ, совѣтъ уничтожать „обряды храмовъ“, указываетъ самая грамматическая конструкція эдикта, какъ онъ передается у Евсевія: какъ извѣстно, частица ἄν, когда она соединяется съ изъявительнымъ наклоненіемъ, обозначаетъ такое дѣйствіе, которое могло бы совершиться, но не совершилось по причинѣ не наступленія нужныхъ для него условій.

1) Подобныя дѣйствія можно назвать и косвеннымъ гоненіемъ, какъ ихъ и назвалъ еще историкъ Сократъ, говоря объ отношеніи Юліана къ неблагопріятствуемому имъ христіанству: „гоненіемъ я называю то, когда какимъ нибудь образомъ возмущаютъ спокойствіе мирныхъ жителей (Истор. рус. пер стр. 282)“. На этомъ основаніи Юліана Сократъ поставляетъ въ числѣ гонителей, хотя, какъ ниже мы увидимъ, Юліанъ никого не преслѣдовалъ, въ обычномъ смыслѣ этого слова, за исповѣданіе имъ самимъ оставленной религіи.

Въ первомъ отношеніи, т. е. по вопросу о томъ, уничтожалъ ли Константинъ культъ язычества въ цѣляхъ споспѣшествованія распространенію христіанства, отрицательный отвѣтъ долженъ бы слѣдовать уже потому, что въ каждой строкѣ историческихъ письменныхъ памятниковъ времени Константина видно свободное существованіе языческаго культа, и притомъ существованіе совершенно легальное. Тоже самое должно сказать и о такъ называемыхъ вещественныхъ памятникахъ, какъ-то: монетахъ, надписяхъ на публичныхъ сооруженіяхъ и т. п. [1]). Сюда же должно отнести и мнѣнія о Константинѣ въ его отношеніяхъ къ языческому культу людей незаинтересованныхъ особенно восхвалять его терпимость, какъ напр. язычниковъ въ родѣ ритора Ливанія, который положительно утверждалъ впослѣдствіи, что Константинъ предоставилъ языческій культъ его собственному нравственному безсилію: по свидѣтельству Ливанія, Константинъ присвоивалъ себѣ только доходы языческихъ храмовъ, но не касался священныхъ церемоній язычества, т. е. культа въ собственномъ смыслѣ [2]). Наконецъ извѣстно, что Константинъ даже въ послѣдніе годы своей жизни издавалъ законы, обезпечивавшіе гражданскими правами служителей языческаго культа—жрецовъ и фламиновъ, что̀ конечно предполагаетъ тѣмъ болѣе свободу культа въ его отправленіи, вещественныхъ принадлежностяхъ и т. п. Таковы законы 331 и 337 г. [3]). Однако же существуетъ причина, по которой обыкновенно ставится этотъ вопросъ: это — упорныя свидѣтельства древнихъ историковъ о томъ, что Константинъ ис-

---

[1]) Факты см въ ст. *Brieger'a* въ Zeitschrift für Kirchengeschichte, 1880 IV, 2, ss. 179 и пр.—о религіозной политикѣ Константина.
[2]) *Chastel*, Hist. de la destruction du pagan. p. 63.
[3]) Cod. Theod Lib. XII, tit. I, 21. tit. V, 2.

треблялъ предметы языческаго культа, подразумѣвается, не справляясь о степени религіозной нужды въ нихъ язычниковъ, запиралъ храмы, запрещалъ жертвоприношенія и т. п. Свидѣтельства эти заключаются въ слѣдующихъ выраженіяхъ: *Евсевій* говоритъ: „для народа и войска въ предѣлахъ римской имперіи повсюду заключались врата идолослуженія“ [1]). Евсевій же, указавъ на факты разрушенія Константиномъ храмовъ, указываетъ и на благопріятные, съ точки зрѣнія Евсевія, результаты этихъ фактовъ для распространенія христіанства: „суевѣрные люди (язычники), говоритъ Евсевій, собственными очами увидѣвъ пустоту бывшихъ всюду храмовъ и идоловъ, либо *обращались къ спасительному ученію*, либо, не дѣлая этого, стали презирать суетность своихъ предковъ, смѣяться надъ богами“ и пр. [2]). Съ точки зрѣнія Евсевія и послѣднее представляло собой успѣхъ, какъ почва для настоящаго обращенія. *Сократъ* говоритъ, что Константинъ „совершенно отвергъ богослуженіе язычниковъ“ и разсказываетъ примѣры разрушенія языческихъ храмовъ при Константинѣ [3]). Константинъ, по словамъ Сократа, не только возвышалъ дѣла христіанъ, но и разрушалъ памятники явычества [4]). *Созоменъ* говоритъ: „такъ какъ многія селенія и города, отвращаясь отъ ученія христіанскаго, ревновали о древнихъ отеческихъ обычаяхъ, то Константинъ почелъ необходимымъ внушить подданымъ равнодушіе къ идолослуженію и для удобнѣйшаго достиженія сей цѣли напередъ пріучить ихъ къ презрѣнію капищъ и истукановъ“. Служившіе при дворѣ христіане объѣзжали города съ царскими грамотами „и приводили

---

[1]) Жизнь Конст. 210
[2]) Ibid. 212.
[3]) Истор. рус. пер. 78.
[4]) Ibid.

въ исполненіе желаніе царя". Это пріученіе, по Созомену, и состояло именно въ разрушеніи идоловъ и храмовъ [1]). Описывая дѣятельность дѣтей-преемниковъ Константина, Созоменъ говоритъ, что „они подтвердили *отцовскіе законы* противъ жертвоприносителей, почитателей идоловъ или другимъ образомъ совершавшихъ языческое богослуженіе". Политика Константина, слѣдов., представляется Созоменомъ политикой репрессіи противъ язычества. Сократъ прибавляетъ при томъ, что „тогда подобныя явленія способствовали великому успѣху христіанства". Созоменъ же, какъ видно изъ приведенныхъ его словъ, дѣйствія Константина прямо объясняетъ прозелитическими мотивами и въ другомъ мѣстѣ разсказываетъ, что результатами разрушеній были многочисленныя обращенія къ христіанству, при чемъ замѣчаетъ, что обращенія эти были добровольны „безъ всякаго *приказанія* со стороны царя" [2]). *Θеодоритъ* утверждаетъ, что Константинъ, „видя свое государство въ безуміи, хотя рѣшительно запретилъ приносить жертвы демонамъ, однако храмовъ ихъ не разрушилъ, а только приказалъ запереть ихъ" [3]). Кажется, Θеодоритъ понимаетъ это закрытіе храмовъ какъ всеобщее, по всему государству. Къ этому присоединяется и свидѣтельство нѣкоторыхъ законовъ кодекса Θеодосія, въ родѣ напр. одного закона, изданнаго Констанціемъ, въ которомъ Констанцій повидимому прямо считаетъ свой законъ „запрещающій суевѣріе" продолженіемъ закона своего „божественнаго родителя" [4]). При бли-

---

[1]) Истор 90—1 212.
[2]) Ibid.
[3]) Истор. пер 345.
[4]) Свидѣтельства подобнаго рода, т. е. какъ бы указывающія на репрессію язычества при Константинѣ, собраны у *Beugnot*, t. I, pp 95—108.

жайшемъ разсмотрѣніи дѣла однако же находится не только полная возможность примирить настойчивость такихъ свидѣтельствъ, какъ свидѣтельство Евсевія, Созомена и др. объ искорененіи предметовъ языческой набожности (храмы, статуи) съ фактами, свидѣтельствующими о противномъ, но и необходимость признать, что Константинъ оставался вѣрнымъ обѣщаніямъ эдикта „о заблужденіи многобожія“. Не излагая подробно основаній этой возможности [1]), укажемъ конечный результатъ сравненія противорѣчивыхъ фактовъ: должно признать, что Константинъ дѣйствительно уничтожалъ языческіе храмы, но такіе, „въ которые, по выраженію Евсевія, обыкновенно ни одинъ честный человѣкъ не рѣшался войти“ [2]), каковыхъ храмовъ язычество создало уже достаточное количество, какъ напр. храмъ Венеры на одной изъ высотъ Ливана, это по истинѣ, по выраженію того же Евсевія, „училище злодѣйства“. Подобное же училище злодѣйства было въ Египтѣ въ видѣ института жрецовъ культа Нила. Въ Александрію послано было повелѣніе „истребить весь родъ подобныхъ людей, какъ скверну“. Точно также Константинъ разоблачалъ обманныя прорицанія языческихъ жрецовъ [3]) и вообще нанесъ сильный ударъ всей организаціи этого публичнаго обмана народа, которую представляли собой языческія прорицалища. Константинъ несомнѣнно стѣснилъ также одну отрасль языческаго суевѣрія, имѣвшую связь съ языческой религіей: это такъ назыв. ars divinatoria, въ цѣляхъ которой, какъ средство

---

[1]) Вопросъ этотъ разработанъ въ цитованныхъ сочиненіяхъ *Beugnot*, *Chastel'я*, а также въ указанной статьѣ *Brieger'а*. Въ русской литературѣ объ этомъ — у проф. *Лашкарева*—Отнош. государства къ религ., Кіевъ, 1877.

[2]) Жизнь Конст., р. пер. стр. 208—211.

[3]) Евсев. Ж. К. стр. 247.

узнавать будущее, совершалось нѣчто подобное жертвоприношенію въ собственномъ смыслѣ: убивались животныя, и при томъ — жрецами. Но стѣсненіе это состояло все-таки только въ томъ, что двумя законами запрещались *тайныя* гадательныя дѣйствія и притомъ имѣвшія такъ сказать политическую окраску, т. е. имѣвшія цѣлію узнать будущее касательно вопросовъ государственныхъ, касательно особы государя и т. п.[1]).—Между частными лицами весьма вѣроятно были ревнители, которые, пользуясь личнымъ отвращеніемъ царя къ язычеству, разрушали предметы языческаго культа [2]) и Константинъ не пытался при такихъ случаяхъ становиться на букву закона, какъ это дѣлалъ впослѣдствіи Юліанъ. Предположить можно, что бывало и повелѣніе Константина разрушить нѣкоторые храмы и не того разряда, о которомъ только что упомянуто: таковы были храмы заброшенные и безполезные по малому количеству населенія вокругъ ихъ [3]). Но изъ этого видно, что о Константинѣ по всей справедливости должно сказать, что если онъ и велѣлъ разрушить нѣкоторые храмы, то разрушеніе это совершалось не какъ разрушеніе предметовъ набожности, но какъ предметовъ или средствъ

---

[1]) Законъ касательно этого предмета (Cod. Theod. L. IX, tit. 16, 3.) выражался буквально такимъ образомъ: „нужно преслѣдовать и строго наказывать тѣхъ, кои занимаются или покушаются заниматься искусствомъ магіи и которые (съ помощію этого искусства) стараются привлечь къ возмущенію души неопытныя. Но не должно преслѣдовать тѣхъ, которые пользуются этимъ искусствомъ, чтобы найти исцѣленіе отъ болѣзней, чтобы, какъ это бываетъ у земледѣльцевъ, препятствовать снѣгу, бурѣ уничтожать жатву“, — ибо, говоритъ законъ, цѣль дѣйствій послѣдняго рода „доставить людямъ благодѣянія божества и сохранить плоды ихъ трудовъ“. Константинъ такимъ образомъ въ этомъ законѣ, очевидно, нисколько не становится въ оппозицію собственно къ религіознымъ убѣжденіямъ язычниковъ.

[2]) Ѳеодоритъ, по крайней мѣрѣ (Истор. III, 7) разсказываетъ объ одномъ такомъ ревнителѣ, пострадавшемъ при Юліанѣ.

[3]) Beugnot, I, 107.

общественной безнравственности, прикрывавшейся религіозностью и тѣмъ усыплявшей общественную совѣсть. Въ этомъ отношеніи Константинъ, конечно, посягалъ въ смыслѣ формальномъ, въ смыслѣ разрушенія status quo, на существованіе язычества и нарушалъ безусловную свободу культовъ. Но нужно имѣть въ виду, что возможно говорить о свободѣ культовъ теперь, когда христіанскіе народы Европы, несмотря на множество вѣроисповѣдныхъ различій, согласны въ одномъ—въ обязательности принциповъ евангельской морали, дѣлающей возможнымъ совмѣстное существованіе христіанскихъ исповѣданій. Не то, конечно, въ IV вѣкѣ, когда признать абсолютную свободу всѣхъ формъ языческаго культа значило отказаться отъ основныхъ началъ гуманитета Подобное нарушеніе принципа безусловной свободы должно быть признано тѣмъ болѣе справедливымъ, что примѣръ подобнаго отношенія къ проявленіямъ культа противообщественнымъ показалъ даже самъ языческій Римъ запрещеніемъ нѣкоторыхъ формъ культа, какъ напр. культъ Изиды въ Римѣ или культъ Вакха: храмъ Изиды былъ разрушенъ, а вакханаліи запрещены [1]). Тоже самое должно сказать объ ограниченіи гадательнаго искусства: противъ этого искусства вооружались и языческіе императоры, въ родѣ Тиверія и Діоклатіана, которые въ свою очередь имѣли прецедентъ въ извѣстныхъ законахъ Двѣнадцати Таблицъ, преслѣдовавшихъ смертною казнью гадательное искусство [2]). Отсюда понятно, какъ должно понимать выраженія Евсевія въ родѣ слѣдующихъ: Константинъ „своими законами безпрестанно запрещалъ при-

---

[1]) *Gibbon*, Hist. de la decadance et de la chute de l' impire romaine, P. 1838, I. p. 494.

[2]) Beugnot, I, 32—3.

носить жертвы, воздвигать статуи", „царственнымъ окомъ своимъ онъ смотрѣлъ, не скрывается ли гдѣ остатковъ заблужденія и т. п. [1]). Заблужденіе существовало не только въ остаткахъ, но и, если такъ можно выразиться, въ полномъ своемъ составѣ. По замѣчанію Гиббона, если бы Константинъ издалъ какой-либо законъ, который бы соотвѣтствовалъ выраженіямъ Евсевія, т. е. запрещалъ бы языческій культъ, то онъ несомнѣнно стоялъ бы во главѣ императорскаго кодекса, чего однако же совсѣмъ не видно [2]). Нельзя также не обратить вниманіе на то, что когда историки указываютъ на самые факты разрушенія или запрещенія язычества Константиномъ, то не выхо-

---

[1]) Ж. К стр 246—247. 210.

[2]) Ibid. p. 493.—На основаніи вышеупомянутой ссылки императора Констанція (Cod. Theodos. XVI, tit 10. 2.) на законъ „своего отца", запрещавшій будто бы язычество въ его установленіяхъ, нѣкоторые изъ новѣйшихъ историковъ полагаютъ, что такой законъ дѣйствительно былъ изданъ Константиномъ, при чемъ одни (между ними Готофредъ) относятъ его къ концу царствованія Константина (333—37), другіе непосредственно ко времени послѣ побѣды надъ Лициніемъ (*Chastel*, p. 64—7), а изданіе эдикта „о заблужденіи многобожія", очевидно противорѣчащаго этому предполагаемому закону, объясняютъ тѣмъ, что Константинъ очень скоро замѣтилъ будто бы несвоевременность такого запретительнаго закона: „съ этимъ закономъ въ рукахъ ревнители христіанства разрушали предметы языческаго культа, чѣмъ производили смущенія и раздѣленія въ государствѣ, которыя такъ не нравились Константину".—Но едва ли признаніе существованія такого закона не будетъ натяжкой: если были дѣйствительно разрушенія, то они могли быть совсѣмъ безъ всякаго закона въ рукахъ. Если же, какъ видно изъ текста эдикта о многобожіи, Константинъ, напротивъ, въ этомъ эдиктѣ особенно распространяется о томъ чтобы никто. т. е. ни язычники, ни христіане,— не вредилъ другъ другу и притомъ, въ виду только *слуха* объ уничтоженіи языческаго культа, то прямое заключеніе отсюда то, что тѣмъ менѣе *самъ* Константинъ рѣшился бы на дѣйствія, не совѣтуемыя другимъ. — Если же отнести изданіе этого предполагаемаго закона къ позднѣйшей эпохѣ, къ 333 - 337 гг., то единственнымъ основаніемъ для этого будетъ то развѣ, что *болье некуда* помѣстить этотъ законъ безъ яваго противорѣчія фактамъ: основаніе едва ли достаточное! — Въ виду этого справедливѣе ссылку Констанція на законъ отца признать неосновательной или, по крайней мѣрѣ, неразъясненной, чѣмъ Константину навязывать такой законъ, который и помѣстить куда-либо оказывается затруднительно.

дятъ изъ сферы тѣхъ фактовъ, на которые указалъ еще Евсевій и которые не имѣютъ того смысла, который даетъ имъ и Евсевій и его послѣдователи, т. е. смысла уничтоженія языческой религіи или же тѣхъ прозелитическихъ намѣреній, которыя усматривалъ Созоменъ.

До какой степени вопросъ объ уничтоженіи языческаго культа былъ еще преждевременнымъ, если даже допустить, что Константинъ оставилъ точку зрѣнія свободы принятія христіанства, это не могъ не видѣть Константинъ уже въ томъ фактѣ, что ему же самому около 323 года пришлось отстаивать религіозную свободу отъ насилій язычниковъ, принуждавшихъ христіанъ къ исполненію обрядовъ языческаго культа. Таковъ законъ о „непринужденіи клириковъ и другихъ христіанъ къ жертвоприношеніямъ люстральнымъ“, въ коемъ Константинъ угрожаетъ тѣлеснымъ наказаніемъ за такое принужденіе [1]). Ясно, что уже одинъ такой законъ самъ по себѣ показываетъ, что язычество и существовало и признано было какъ фактъ легальный, который приходилось только вводить въ легальныя нормы. Язычники, кромѣ того, позволяли себѣ иногда публичныя насмѣшки надъ христіанствомъ, въ особенности, когда въ средѣ церкви возгорѣлся аріанскій споръ: насмѣшки эти доходили до того, что аріанскіе споры составляли сюжетъ языческихъ театральныхъ представленій [2]). По свидѣтельству исто-

---

[1]) Cod. Theodos. L. XVII, tit. II, 5. „Люстральными жертвоприношеніями“ назывались публичныя жертвоприношенія, совершавшіяся по различнымъ случаямъ, имѣющимъ интересъ общественный, какъ напр. жертвоприношенія за (pro) плодородіе полей, за избавленіе отъ физическихъ бѣдствій и т. п. Comment. Gothotr. ibid, p. 31. Возможность насилій со стороны язычниковъ Готофредъ объясняетъ тѣмъ, что въ это время личный составъ магистратуры и сената состоялъ изъ язычниковъ. Ibid.

[2]) Евсевій, Ж. К. стр. 952.

риковъ, хотя и враждебныхъ христіанству, лично самъ Константинъ за свою религію подвергался едва не публичнымъ насмѣшкамъ и оставлялъ ихъ безъ послѣдствій, конечно, будучи вынужденъ къ такой безнаказанности положеніемъ религіознаго вопроса въ то время.

Остается вопросъ о мѣрахъ привлеченія къ христіанству путемъ привиллегій, выраженія благоволенія обратившимся и т. п. И здѣсь главнымъ свидѣтелемъ является тотъ же Евсевій. Объявивъ себя „епископомъ внѣшнихъ дѣлъ“, Константинъ, по Евсевію, „согласно съ этими словами, надзиралъ надъ всѣми подвластными себѣ и побуждалъ, сколько было силы, вести жизнь благочестивую“ [1]). Фраза эта, конечно, довольно темная, она можетъ обозначать и убѣжденіе къ принятію христіанства, равно какъ можетъ обозначать и простое стремленіе къ устроенію государственному на нравственныхъ началахъ. Но въ другихъ мѣстахъ Евсевій даетъ болѣе категорическія свидѣтельства, которыя, повидимому, заставляютъ и приведенное мѣсто понимать болѣе въ первомъ, нежели во второмъ смыслѣ. Такъ Евсевій говоритъ о томъ, какъ Константинъ относился къ личному составу администраціи, т. е. къ своимъ чиновникамъ, на которыхъ конечно всего удобнѣе было дѣйствовать, въ цѣляхъ обращенія ихъ къ христіанству. По Евсевію, Константинъ въ провинціи посылалъ такихъ правителей, которые „большею частію посвятили себя спасительной вѣрѣ, а кто казался язычникомъ, тому запрещалъ приносить жертвы“. Этотъ же законъ, говоритъ Евсевій, „простирался и на самую высокую должность окружныхъ начальниковъ“. т. е. „когда таковые были язычниками, онъ повелѣвалъ имъ оста-

1) Ж. К. стр. 247.

влять идолопоклонство“ [1]). Во всякомъ случаѣ, по Евсевію выходитъ, что своимъ чиновникамъ Константинъ поставлялъ дилемму: или сохранить должность, принявъ христіанство, или потерять должность въ случаѣ вѣрности язычеству. Оставляли ли чиновники-язычники свои должности, или наоборотъ оставляли свое язычество, но удерживали должности, но Созоменъ, если только онъ не повторяетъ Евсевія, говоритъ, что „съ того времени христіане какъ бы совершенно овладѣли правительственными должностями Римской имперіи (Истор. рус. пер. стр. 33)“. — Но съ другой стороны, новѣйшіе историки, сличая всѣ факты, находятъ, что христіане не только не овладѣли всѣми должностями, или, другими словами, язычники не только оставались на своихъ должностяхъ, но и публично заявляли свое язычество, вмѣшивая въ дѣла язычества и самого Константина. Такъ, извѣстенъ цѣлый рядъ римскихъ консуловъ, которые воздвигали жертвенники языческимъ богамъ. И это было въ позднѣйшій періодъ единовластительства Константина. Въ честь самого Константина приносились жертвы при его жизни. Послѣ его смерти язычники почтили, геній императора по языческому обычаю. Конечно, въ фактахъ послѣдняго рода было много притворства, и когда миновала надобность въ этомъ притворствѣ, тѣ же язычники говорили, что онъ былъ novator, turbator legum priscarum и т. п. [2]). Но это съ очевидной ясностію показываетъ, что сказаніе Евсевія и повтореніе Созомена о томъ давленіи, которое

---

[1]) Ж. К. 139—40.

[2]) Beugnot, I. 97 106 и др. Chastel, p. 60—61. Составъ администраціи Константина исключительно изъ христіанъ не могъ быть уже потому, что обычай вынуждалъ Константина избирать администраторовъ изъ знатныхъ фамилій, а эти послѣднія пользовались такой свободой, что не всегда сообразовались съ волей императора.

Константинъ оказывалъ на своихъ чиновниковъ, нужно принимать съ весьма большимъ ограниченіемъ. Очень возможно, что повелѣніе чиновникамъ-язычникамъ не „приносить жертвы“, „оставить идолопоклонство“ и т. п. касалось идолопоклонства не какъ личной религіи чиновниковъ, но какъ именно только культа, въ который чиновники замѣшивали представителя государственной власти, т. е. имъ запрещено приносить жертвы какъ представителямъ императора, во имя его, откуда еще нѣтъ основанія выводить запрещенія жертвоприношеній, если таковыя совершались, какъ акты личной набожности чиновника, когда онъ являлся въ качествѣ частнаго человѣка [1]). — Другія свидѣтельства, касающіяся того же вопроса, у Евсевія таковы: „уподобляясь громогласному вѣстнику Божію, взывалъ царь посредствомъ грамоты ко всѣмъ областнымъ правителямъ, и отклоняя подданныхъ отъ демонскаго служенія, побуждалъ ихъ къ принятію истинной вѣры“ [2]). „Заботясь о наибольшемъ обращеніи къ Слову, царь дѣлалъ много пожертвованій для вспомоществованія бѣднымъ, и тѣмъ поощряя ихъ спѣшить къ спасительному ученію, едва ли не то же говорилъ самъ, что сказалъ апостолъ: аще виною, аще истиною Христосъ да проповѣдуется (Фил. I, 18)“ [3]). Какой смыслъ имѣетъ влагаемое въ уста Константина выраженіе апостола, конечно, трудно съ точностію опредѣлить, хотя Гиббонъ, напр., прямо на этихъ словахъ основываетъ заключеніе, что Константинъ въ вопросѣ, такъ сказать, о качествѣ распространенія христіанства былъ индефферентистъ: „онъ имѣлъ

---

[1]) Такъ объясняетъ разсказъ Евсевія въ Жиз. Конст. II, 44. *Lassaulx*, Der Untergang des Hellenismus, München, 1854, s. 30.
[2]) Ibid. 151.
[3]) Ibid. 214. Русскій переводъ: „Какъ бы ни проповѣдывали Христа, притворно, или искренно, и тому радуюсь“.

обыкновеніе, по словамъ Гиббона, говоритъ, что онъ одинаково доволенъ, будетъ ли вѣра Христова исповѣдываться сердцемъ или же только устами“ [1]). Войско Константина, повидимому, на половину было языческое. Евсевій описываетъ такимъ образомъ отношеніе Константина къ войску: „Константинъ располагалъ къ ревностному храненію дня воскреснаго всѣхъ воиновъ“. Принявшимъ христіанство онъ давалъ въ этотъ день „свободу отъ службы“, а другимъ еще не принявшимъ божественнаго ученія предписалъ въ воскресные дни собираться на открытыхъ площадяхъ и тамъ, по данному знаку, всѣмъ вмѣстѣ возносить къ Богу предварительно выученную молитву“ [2]). Областнымъ начальникамъ предписано было чтить день воскресный и дни мучениковъ, „и все это дѣлалось къ удовольствію царя“, замѣчаетъ Евсевій. Созоменъ, говоря о распространеніи христіанства въ вѣкъ Константина, представляетъ дѣло такимъ образомъ: разсказавъ объ успѣхѣ обличенія обмана, который Константинъ открылъ въ Африкѣ, гдѣ обнаружено было, что „предметы благоговѣнія язычниковъ наполнены соломой и нечистотами“, вслѣдствіе чего язычники „стали обнаруживать презрѣніе къ нимъ“, историкъ отмѣчаетъ особенно одинъ классъ обращавшихся къ христіанству въ вѣкъ Константина: это именно были такіе, которые „завидуя христіанамъ въ получаемыхъ ими отъ царя почестяхъ, почли необходимымъ подражать обычаямъ государя; иные, начавъ внимательно изслѣдовать ученіе христіанской вѣры, то знаменіями и сновидѣніями, то бесѣдами епископовъ или монаховъ были приведены къ убѣжденію, что и въ самомъ дѣлѣ лучше исповѣдывать

---

[1]) Указан. соч. I. 448.
[2]) Ж. К. стр. 227.

христіанство. Съ того времени жители городовъ и селеній добровольно оставляли прежнія свои понятія. Этимъ временемъ, съ котораго началась, по мнѣнію Созомена, такая перемѣна, было время разрушенія Константиномъ храмовъ и идоловъ. Въ примѣръ такого добровольнаго обращенія Созоменъ указываетъ на мѣстечко Маіюму. „Въ *награду* за такое благочестіе“ царь возвелъ мѣстечко въ городъ. Кромѣ этого мѣстечка къ христіанству обратилось много и другихъ городовъ: „они добровольно, прибавляетъ Созоменъ, безъ всякаго приказанія со стороны царя ниспровергли свои капища и кумиры“ [1]). Такимъ образомъ Созоменъ не только говоритъ о почестяхъ какъ причинѣ обращенія нѣкоторыхъ, но также и то, что Константинъ самъ признавалъ возможность и законность „награды за благочестіе“, т. е. за обращеніе въ христіанство. Константину доставляло „удовольствіе“ не только обращеніе городовъ его собственнаго государства, но и обращеніе народовъ другаго государства: по разсказу Созомена же, когда иберійцы съ предложеніемъ оборонительнаго и наступательнаго союза отправили къ Константину пословъ, которые разсказали ему „съ какимъ усердіемъ у нихъ весь народъ чтитъ Христа, царь выразилъ имъ свое удовольствіе и сдѣлалъ все по ихъ желанію“ [2]). Позднѣйшіе историки разсказываютъ, будто

---

[1]) Созом. Истор. руск. пер. 92—93.

[2]) Ibid 99. Постоянно воюя съ Римской имперіей, такъ назыв. варвары, кажется, иногда эксплуатировали прозелитическія наклонности римскихъ правителей, обманывая ихъ касательно религіи. Таковъ напр. разсказъ у Прокопія въ его Персид. Войн., русск. пер. 1861, стр. 29 Сократъ какъ-то глухо разсказываетъ объ одномъ случаѣ обращенія варваровъ при Константинѣ: „вѣруя въ трофей христіанства, варваровъ (Сарматовъ) онъ разбилъ такъ сильно, что отнялъ у нихъ право на полученіе и того золота, какое обыкновенно выдавали имъ и прежніе государи. Претерпѣвъ неожиданное пораженіе, они тогда приняли спасавшую Константина христіанскую вѣ-

обращеніе въ эту эпоху иногда сопровождалось положительной наградой обращаемымъ: бѣлой одеждой и нѣсколькими серебряными монетами [1]). Болѣе достовѣрныхъ свидѣтельствъ объ этомъ однако же нѣтъ. Быть можетъ, этому дало поводъ то мѣсто изъ Евсевія, гдѣ онъ, описывая щедрость Константина, говоритъ, что въ праздникъ Пасхи Константинъ „раздавалъ гражданамъ и черни всякаго рода богатые подарки“ [2]). Но эти подарки, конечно, не имѣли никакой прозелитической цѣли.

Итакъ несомнѣнно, что Константинъ желалъ обращенія своихъ подданныхъ въ христіанство. Какъ это бывало и не при одномъ Константинѣ; желанія главы государства многими исполнялись вопреки внутреннему убѣжденію и сознанію истинности новой религіи. Уже во имя одного желанія Константина происходило то, что, какъ выражается Гиббонъ, было много обращеній людей такихъ, кои — или боялись потерять, или желали пріобрѣсть. Это вполнѣ подтверждается самимъ Евсевіемъ. Константинъ желалъ, конечно, чтобы люди близкіе къ нему исповѣдывали христіанство. Таковыми они, по словамъ Евсевія, и были: „людьми, вѣрующими въ Бога, говоритъ Евсевій, онъ ограждался какъ бы какими крѣпкими стѣ-

---

ру“ (Истор. р. пер. 79). По словамъ Сократа, представляется такимъ образомъ, что варвары обратились, какъ будто бы признавъ, что Константинъ обладаетъ религіей, которая помогаетъ ему, тогда какъ они не обладаютъ таковой: разсчетъ едва ли доступный варварамъ, несмотря на всю грубость пониманія религіи, обнаружившуюся въ немъ. Нельзя утверждать положительно, но въ тоже время нельзя не заподозрить, что обращеніе это было въ угоду Константину подобно тому какъ Иберійцы очевидно желали угодить Константину, доводя до его свѣдѣнія объ усердномъ у нихъ почитаніи Христа. У армянъ, по разсказу Созомена, царь Тиридатъ, самъ обратившись къ христіанству „всѣмъ подданнымъ предписалъ указомъ исповѣдывать ту же вѣру“. Ibid.

1) *Gibbon*, указ. соч. р. 448.

2) Ж. К. стр 246.

нами“ [1]). Но Евсевій самъ же, дѣлая обзоръ царствованія Константина, разсуждаетъ и такимъ образомъ: при Константинѣ, говоритъ Евсевій, „я самъ замѣчалъ владычество двухъ тяжкихъ пороковъ—разрушительную силу ненасытныхъ и лукавыхъ людей, расхищавшихъ чужое имущество и *невыразимое притворство обманщиковъ*, лицемѣрно присоединявшихся къ церкви и ложно носившихъ имя христіанъ. Человѣколюбіе и добролюбіе, искренность вѣры и прямодушіе располагали царя довѣрять людямъ, бывшимъ повидимому христіанами и *подъ маскою притворства снискать истинное его расположеніе*. Довѣряя же имъ иногда онъ совершалъ недолжное“. „Впрочемъ, прибавляетъ Евсевій, божественное правосудіе не замедлило наказать этихъ людей“ [2]). Евсевій въ дальнѣйшей главѣ, кажется, даже намекаетъ на опредѣленныя лица, которыя были такими лицемѣрами,—когда говоритъ объ одномъ „изъ мудрецовъ“, который въ присутствіи Константина „безъ мѣры“ (по обычаю лицемѣровъ) началъ восхвалять мысли Константина противъ многобожія [3]). Но, кажется, также самъ Константинъ ранѣе Евсевія видѣлъ такихъ людей и цѣнилъ ихъ по достоинству, хотя, конечно, не могъ предотвратить самое ихъ существованіе, не отказавшись лично отъ христіанства. Въ своемъ словѣ къ I вселенскому собору Константинъ не отрицаетъ существованія такихъ людей, изъ коихъ „одни слушаютъ наставленія для испрошенія милостыни, другіе бѣгутъ на проповѣдь—для снисканія покровительства; иные привѣтствуютъ проповѣдниковъ какъ людей ласково принимающихъ, а нѣкоторые любятъ

---

[1]) Ibid. 271.
[2]) Ibid. 271.
[3]) Ibid 272

ихъ за то, что они даютъ подарки; дѣйствительные же любители истины — рѣдки“ [1]). И дѣйствительно, первый вселенскій соборъ упоминаетъ уже если не прямо о ложно обращавшихся къ христіанству, то о ложно *каявшихся* въ своемъ отступленіи въ язычество (каковое отступленіе имѣло мѣсто, какъ видно изъ пр. 11-го, въ области, за два года до созванія собора подвластной Лицинію): 12-е правило говоритъ между прочимъ о предосторожности противъ такихъ каявшихся и возвращавшихся къ христіанству *по наружности*. Нѣкоторые изъ кающихся послѣ заявленія о своемъ желаніи присоединиться къ церкви „относились къ своему покаянію равнодушно и небрежно“ (Зонара), дѣлали только „видъ вхожденія въ церковь“ и этотъ видъ считали для себя „довольнымъ ко обращенію“ (пр. 12-е). Такъ какъ правило 11-е того же собора упоминаетъ объ обратномъ явленіи, — именно, что во время господства Лициніа, нѣкоторые, считаясь христіанами, безъ всякаго насилія, вѣроятно, въ угожденіе Лициніа [2]), обращались къ язычеству: то очень возможно, что и теперь, тѣ „ дѣлавшіе видъ вхожденія въ церковь“, о которыхъ говоритъ 12-е правило, были упоминаемые Константиномъ мнимые любители истины, кои обращались къ ней только изъ угожденія сторонѣ, сдѣлавшейся сильной, т. е. правительству Константина. — Все это въ концѣ концевъ ведетъ къ тому, что были вѣроятно субъекты, эксплуатировавшіе покровительство христіанству со стороны власти въ свою пользу.

Къ концу царствованія Константина уже замѣтно обнаружилось, что въ вопросѣ о томъ, какъ христіанство должно пользоваться своей побѣдой надъ язы-

---

[1]) Ibid. 208.
[2]) *Терновскій*, Греческая церковь въ періодъ Всел. Соб. стр. 14.

чествомъ въ цѣляхъ своего распространенія, образовалось уже два взгляда: взглядъ, если можно такъ выразиться, свободы и взглядъ принужденія, если не прямаго, то косвеннаго – признаніе законности и цѣлесообразности давленія на культъ не-христіанъ, привлеченія не однимъ путемъ проповѣди, а и путемъ стѣсненія. Взглядъ принужденія, конечно, покуда существовалъ только въ литературѣ, но не примѣнялся въ оффиціальной сторонѣ жизни церкви [1]). Представителемъ перваго взгляда можетъ быть названъ Лактанцій—человѣкъ, какъ извѣстно, близкій къ Константину, а другаго—историкъ Евсевій и малоизвѣстный западный епископъ Фирмикъ Матернъ (Firmicus Maternus), современникъ Евсевія, но сочиненіе котораго, въ коемъ выразились взгляды, противоположные взглядамъ Лактанція, появилось уже послѣ смерти Евсевія [2]). Нельзя не замѣтить, что мысли о свободѣ религіи, выраженныя въ извѣстныхъ намъ эдиктахъ Константина, имѣютъ большое сходство съ извѣстной мыслью Лактанція: nihil est tam voluntarium, quam religio. И изъ всего сказаннаго о Константинѣ видно, что принципіально онъ не опровергалъ положенія Лактанція, хотя бы кто призналъ, что его желаніе распространенія христіанства косвенно и стѣсняло свободу религіи. Иначе совсѣмъ относился къ дѣлу Евсевій, хотя, конечно, Евсевій нигдѣ прямо не высказываетъ своего желанія — привести родъ человѣческій въ лоно единой церкви какими бы то ни было средствами и пожертвованіями по отношенію къ христіанскому принципу терпимости. Но что чувство Евсевія не было противъ принудительныхъ мѣръ въ

---

[1]) Ср. разобранныя выше правила соборовъ IV в.

[2]) Сочиненіе это: de errore profanarum religionum, между 340—50. См. *Weinharten*—Zeittafeln zur Kirchengesch. Leipz. 1874.

особенности тамъ, гдѣ принудительное вступленіе въ церковь маскируется какими-нибудь побочными обстоятельствами, это съ очевидностію ясно изъ сочиненій Евсевія. Такъ это, напр.. со всею ясностію можно усматривать въ разсужденіяхъ Евсевія по случаю изданія Константиномъ строгихъ законовъ противъ еретиковъ и послѣдствій такихъ законовъ, причемъ осторожность оставляетъ Евсевія и онъ какъ будто бы проговаривается. „Начальники нечестія, говоритъ Евсевій, послѣ царскаго указа объ отобраніи молитвенныхъ домовъ у еретиковъ обращались въ бѣгство“. Изъ ихъ послѣдователей „одни страшились царской угрозы, до времени притворствовали и съ подложными чувствованіями вползали въ церковь“: „ибо, когда ихъ схватывали, „они готовы были на все, лишь бы въ притворствѣ найти себѣ спасеніе. Другіе напротивъ будто и съ искреннимъ расположеніемъ приходили къ надеждѣ на лучшее. Послѣднихъ предстоятели церкви тщательно различали и тѣхъ, которые проникли въ церковь подъ маскою притворства, далеко отгоняли, а другихъ, дѣлавшихъ это съ чистымъ намѣреніемъ, долго испытывали и, достаточно увѣрившись (въ ихъ искренности), присоединяли къ числу христіанъ... Такъ-то поступали съ безчестными иновѣрцами!“ восклицаетъ Евсевій [1]). Не много нужно проницательности, чтобы видѣть, что Евсевій въ этой торжественной тирадѣ въ сущности описываетъ очень печальный фактъ: ужасающее притворство тѣснимыхъ еретиковъ и раскольниковъ, все „безчестіе“, которыхъ состояло только въ желаніи укрыться отъ преслѣдователей, по невозможности искренно присоединиться къ церкви. Самъ, не замѣчая того, Евсевій воздаетъ похвалу пастырямъ православной церкви: изъ приве-

[1]) Ж. К. стр 227

денныхъ словъ его видно, что пастыри боролись противъ такой системы привлеченія въ церковь—притворныхъ „далеко отгоняли“, не желая номинальнаго присоединенія къ церкви. Но Евсевій видѣлъ въ такомъ состояніи дѣлъ торжество церкви: „такимъ образомъ, говорилъ онъ, члены общаго тѣла, приходя въ единеніе, сочетавались въ стройное цѣлое, и собранная въ самой себѣ вселенская церковь сіяла одна: — на землѣ ни еретическихъ, ни раскольничьихъ обществъ нигдѣ болѣе не оставалось!“ Послѣднее было, конечно, слишкомъ большой гиперболой. Важнѣе же всего то, что такое торжество церкви Евсевій всецѣло приписываетъ Константину. Можетъ быть характеръ явнаго насилія, очевиднаго въ Евсевіевомъ описаніи отношенія государства къ диссидентамъ въ самомъ христіанствѣ, укрывался отъ глазъ Евсевія оттого, что эти приводимые къ церкви были все-таки, по крайней мѣрѣ относительно, свои люди, тогда какъ не-христіане были чужіе, по отношенію къ которымъ и средства привлеченія должны быть деликатнѣе. Но съ несомнѣнностію можно заключить, что Евсевій не былъ уже тѣхъ мнѣній о свободѣ, коихъ держался Лактанцій! Ибо отъ мнѣній, подобныхъ приведеннымъ, одинъ только шагъ до признанія годности механически насильственнаго введенія людей въ церковь Христову. Быть можетъ этимъ взглядомъ Евсевія объясняется постоянное преувеличеніе тѣхъ мѣръ, которыя предпринимались правительствомъ противъ не-христіанъ, и его открытая радость при разсказахъ о стѣсненіи еретиковъ и раскольниковъ, въ числѣ коихъ была и такая безобидная секта, какъ Новаціане, а равно и тотъ колоритъ, который Евсевій даетъ дѣятельности Константина, выставляя его почти что гонителемъ чужихъ религій. — Точку зрѣнія терпимости къ заблужденію язычниковъ уже совершенно

оставляетъ упомянутый Ф. Матернъ. Вопросъ о язычествѣ въ его глазахъ существуетъ не какъ вопросъ *объ обращеніи* язычниковъ къ христіанству, но какъ вопросъ *объ уничтоженіи* культа язычниковъ. Онъ призываетъ преемниковъ-сыновей Константина „пресѣчь соблазнъ, противопоставить ему строгость законовъ, дабы суевѣріе языческое не оскверняло болѣе имперіи римской“,—тѣмъ болѣе, что, по мнѣнію этого писателя, „уже немного остается“ сдѣлать для того, чтобы „долу ниспроверженный діаволъ притихъ и погибла пагубная зараза суевѣрія“ [1]). Мнѣніе это, т. е. что немного уже оставалось для истребленія язычества, было въ высшей степени ошибочно, какъ показала послѣдующая исторія; не всѣми также раздѣлялась мысль о томъ, что искорененіе язычества нужно начинать съ внѣшняго, т. е. съ культа. а не со внутренняго, т. е. съ сердца человѣка [2]). Но это показываетъ, что къ концу царствованія Константина явились иныя мнѣнія, чѣмъ какія ознаменовали начало его правленія. Царствованіе его сыновей и началось при существованіи такихъ мнѣній.

V.

Между сыновьями Константина въ дѣлахъ государства выдающуюся роль занималъ Констанцій, и роль второстепенную—Константинъ и Константъ. Епископъ Фирмикъ Матернъ, въ своей мысли, что „немного

---

1) Beugnot I, 129. Chastel, 78—79.

2) Какъ мы увидимъ, въ самомъ концѣ IV вѣка Августинъ вооружался противъ такой мысли объ уничтоженіи язычества: по его мнѣнію, „мы должны начать съ уничтоженія идоловъ въ сердцахъ“ людей послѣ чего оставившіе идоловъ въ сердцѣ сами разобьютъ своихъ идоловъ вещественныхъ.

остается“ для окончательной побѣды христіанства надъ язычествомъ, намѣтилъ программу будущей политики христіанскаго правительства такимъ образомъ: должны быть изданы строжайшіе законы (severissima edicta) противъ язычества. „Правда, говоритъ авторъ такой программы, нѣкоторые изъ язычниковъ не захотятъ своего спасенія; но вы, государи, помогите такимъ несчастнымъ: лучше пусть они спасутся противъ своей воли, нежели погибнутъ по своей волѣ. Больные часто желаютъ противнаго ихъ здоровью и требуютъ вреднаго для нихъ отъ врачующихъ ихъ. Но-ихъ не слушаютъ и противъ ихъ воли имъ даютъ и непріятную пищу, и горкія лѣкарства, а если болѣзнь не ослабѣваетъ—употребляютъ огонь и желѣзо. Послѣ, когда къ человѣку возвратится здоровье и способность правильнаго разсужденія, онъ признаетъ, что все это дѣлаемо было для его же спасенія.“ Чтобы спасти этихъ больныхъ людей, язычниковъ, нуженъ сильный авторитетъ, и тогда ничего не останется отъ заразы язычества „Въ нѣкоторыхъ странахъ уже рѣдки чтители язычества. Но нужно, чтобы во всѣхъ странахъ совсѣмъ истреблена была эта пагубная зараза.“ Въ частности по вопросу о томъ, на что̀ именно въ язычествѣ должна быть направлена строгость законовъ, Фирмикъ Матернъ думаетъ, что „дѣтямъ Константина Христосъ предоставилъ честь разрушить идолослуженіе и обратить въ прахъ языческіе храмы. Господь возвыситъ царей какъ скоро уничтожены будутъ эти храмы.“ [1])

Слѣдовали ли дѣти Константина въ своей религіозной политикѣ такой программѣ, или нѣтъ?

Въ отвѣтѣ на этотъ вопросъ до сихъ поръ ученые разногласили самымъ кореннымъ образомъ,—другими

---

[1]) De errore profanar. religion. у Миня, t. XII. pp. 1019 и др.

словами, одни утверждали, что сыновья Константина поддерживали принципъ миланскаго эдикта—свободу культовъ, другіе, что—нѣтъ. Въ прошломъ столѣтіи Шрёккъ объявилъ, что со времени воцаренія Констанція и Константа въ приложеніи къ язычникамъ „принципъ религіозной свободы сдѣлался однимъ только пустымъ словомъ“ [1]). Историкъ этотъ признаетъ несомнѣннымъ фактъ, что Констанцій не только тѣснилъ язычниковъ, но и предавалъ намѣренному поруганію предметы языческой набожности. По Шрекку истинное изображеніе отношеній Констанція къ язычеству заключается въ свидѣтельствѣ извѣстнаго ритора Ливанія, который говоритъ, что Констанцій—нѣкоторые изъ языческихъ храмовъ запиралъ, нѣкоторые—уничтожалъ до основанія, нѣкоторые—отдавалъ частнымъ лицамъ, „какъ будто бы, прибавляетъ Ливаній, храмъ былъ то же, что собака или лошадь!“ [2]) Гиббонъ говоритъ, что сыновья Константина „слѣдовали по стопамъ ихъ отца (котораго, какъ мы знаемъ, Гиббонъ считаетъ индифферентистомъ въ дѣлѣ религіи, но покровительствовавшимъ исключительно христіанству изъ видовъ политическихъ) съ бо́льшею ревностію, но съ меньшимъ благоразуміемъ“ [3]). Но извѣстный историкъ Византіи Лебо въ прошломъ же столѣтіи высказался нѣсколько мягче по вопросу о религіозной политикѣ Констанція: не оспоривая, что Констанцій объявилъ язычеству открытую войну, Лебо однако же не признаетъ того, что въ этой войнѣ eo ipso заключалась и война противъ религіозной свободы. „Ибо—говоритъ Лебо—тогда никто не былъ обязываемъ принимать христіанство, никакихъ на-

---

[1]) Kirchengesch. Th VII, s. 10.
[2]) Цит. in Cod. Theodos. edit. Ritter, t. VI. p. 294.
[3]) Указанн. сочин. I. p. 492

казаній не было употребляемо для того, чтобы кого нибудь принудить къ вѣрѣ, и Константій—пользовался только правомъ главы государства въ отношеніи къ публичной сторонѣ религіи". [1]) Въ началѣ нынѣшняго столѣтія уже не разъ цитованный нами изслѣдователь—Беньо во мнѣніи по этому вопросу пошелъ еще далѣе Лебо: по его мнѣнію сыновья Константина положительно поддерживали принципъ свободы культовъ, провозглашенный Константиномъ [2]). Собственно такое разногласіе должно бы казаться неестественнымъ въ виду того характера памятниковъ законодательства Константія, который эти памятники имѣютъ. Но основаніемъ такого разногласія ученыхъ послужило разногласіе во мнѣніяхъ о Константіѣ его современниковъ язычниковъ, представителями каковыхъ мнѣній являются: Ливаній—порицатель Константія за усматриваемую въ немъ нетерпимость къ чужой религіи, и Симмахъ—почти что панегиристъ за терпимость. При этомъ одинъ изъ ученыхъ (именно Labastie) подвергъ сильному сомнѣнію подлинность самаго важнаго свидѣтельства о политикѣ Константія—его законовъ, которые—если признать ихъ подлинность—довольно рѣзко рисуютъ религіозную политику Константія именно въ смыслѣ мнѣнія о немъ Ливанія. Разумѣется, тотъ, кто соглашался съ мнѣніемъ Лабасти долженъ былъ болѣе довѣрять уже свидѣтельству Симмаха, а не Ливанія.—Оставляя покуда вопросъ о свидѣтельствахъ язычниковъ и о подлинности самыхъ законовъ, извѣстныхъ съ именемъ

---

[1]) Lebeau—Hist. du Bas-impire, P. 1824, II. p. 51.

[2]) Beugnot, I. 136.—Въ самое послѣднее время такого же мнѣнія дерптскій профессоръ *Lonning*—Geschicht des deutschen Kirchenrechts, B. I. 46,—потому что «въ законахъ этого времени нѣтъ и рѣчи о какомъ нибудь насильственномъ обращеніи къ христіанству».

Констанція, обратился къ древнимъ церковнымъ историкамъ.

Не трудно замѣтить, что древніе церковные историки вообще на политику сыновей Константина смотрѣли какъ на продолженіе политики самого Константина, а мы знаемъ, что такое была политика Константина съ точки зрѣнія древнихъ церковныхъ историковъ. Такъ мы уже знаемъ отчасти свидѣтельство Созомена: сказавъ о собственно христіанскомъ способѣ пропаганды христіанства между язычниками (христіане „добродѣтелями привлекали къ себѣ послѣдователей языческаго заблужденія"), Созоменъ представляетъ, что „возрастанію благочестія (т. е. умноженію числа христіанъ) содѣйствовали и цари" —дѣти Константина: — „противъ жертвоприносителей, почитателей идоловъ или другимъ образомъ совершавшихъ языческое богослуженіе, подтвердивъ отцовскіе законы, *издали и свои*. Они повелѣли всѣ находившіеся въ городахъ и селеніяхъ храмы затворить, а нѣкоторые отдать въ пользу церквей". Уже прямое стремленіе распространять христіанство Созоменъ, какъ мы знаемъ также, видитъ въ отношеніяхъ дѣтей Константина къ іудейству: „*всячески стараясь*, говоритъ Созоменъ, *о распространеніи христіанской вѣры*, цари заботились и о томъ, чтобы лица по рожденію непринадлежащіе къ іудейству, *ненаказанно* не переходили въ іудейство, но чтобы всѣ, подававшіе хотя надежду присоединенія къ христіанству, блюлись для церкви" [1]). Свидѣтельство это очень характерно: по Созомену, цари— пропагандируютъ христіанство всячески, и при этомъ у Созомена глухой намекъ на наказаніе за, хотя бы и косвенное, противодѣйствіе этой пропагандѣ. По свидѣтельству того

---

[1]) Истор. русс. перев. стр. 212.

же историка, быть не христіаниномъ вблизи Констанція было неудобно: извѣстный впослѣдствіи Юліанъ и братъ его Галлъ при дворѣ Констанція такъ соревновали другъ предъ другомъ въ заявленіи своего христіанскаго благочестія, что вѣроятно по этому особенному стремленію заявлять благочестіе люди проницательные заподозривали искренность и самаго благочестія: „многіе судили, что Юліанъ въ почитаніи Бога не искренень и только притворяется благочестивымъ, *считая дѣломъ не безопаснымъ* обнаруживать свои мысли предъ тогдашнимъ государемъ христіаниномъ“ [1]).—Ѳеодоритъ разсказываетъ слѣдующій случай, свидѣтельствующій, если принять справедливость разсказа, о ревности Констанція къ обращенію язычниковъ: во время войны съ Магненціемъ Констанцій собралъ войско и увѣщевалъ воиновъ принять св. крещеніе. „Намъ не извѣстенъ конецъ жизни, говорилъ царь, особенно же въ сраженіи. Посему каждый необходимо долженъ облещись въ ту одежду, въ которой мы будемъ нуждаться на томъ свѣтѣ. А кто не расположенъ теперь возложить на себя это одѣяніе, тотъ пусть оставитъ войско: я не хочу сражаться съ неосвященными!“—заключилъ царь, самъ однако же еще не будучи освященъ, т. е. крещенъ. [2]) Неизвѣстно, каковъ былъ результатъ такого предложенія царя. Но нужно думать, что въ предложеніи оставить войско въ случаѣ несогласія креститься, было значительное побужденіе къ принятію крещенія. Это—потому, что впослѣдствіи императорскіе эдикты именно въ видѣ наказанія лишали еретиковъ и раскольниковъ права военной службы.—Судя по изображенію древне-церковныхъ историковъ, такимъ обра-

---

[1]) ibid. 310.
[2]) Истор. 199.

зомъ, Константій былъ распространитель христіанства — прямо и косвенно, какъ государь пользовавшійся случаемъ „умножать число христіанъ“ и уничтожать предметы иновѣрной набожности.

Но нельзя конечно игнорировать и тѣхъ соображеній, въ силу которыхъ Константій нѣкоторымъ представляется правителемъ никого не принуждавшимъ къ принятію христіанства и ни въ чемъ не стѣснявшимъ необратившихся къ христіанству, будь то язычникъ или іудей. Такъ какъ вѣрить или невѣрить тому или другому свидѣтелю или описателю дѣятельности Константія можно только признавъ или отвергнувъ собственное свидѣтельство Константія — его законы; то, какъ замѣчено было, ученые, не признающіе Константія гонителемъ иновѣрія, устраняютъ и его законы противъ язычества, какъ свидѣтелей, подтверждающихъ болѣе Ливанія, чѣмъ Симмаха... Поэтому разсмотримъ законы Константія относительно язычества какъ въ ихъ содержаніи, такъ равно и въ томъ толкованіи ихъ, которое дается имъ нѣкоторыми учеными [1]).

---

[1]) Константинъ II и Констанъ имѣли, какъ замѣчено было, слишкомъ не большую роль въ тогдашней политикѣ имперіи. Но, кажется, нельзя не признать, что эти правители запада скорѣе оберегали язычество въ его внѣшнихъ проявленіяхъ, чѣмъ разрушали его, хотя съ обычной, какъ увидимъ, непослѣдовательностію византійскаго правительства. Такъ въ 342 году Констанъ издаетъ такой законъ: „хотя всякое суевѣріе должно быть истребляемо (eruenda sit); однако-же мы желаемъ, чтобы зданія храмовъ, находящихся внѣ стѣнъ (Рима) оставались неприкосновенными“. Почему? „Потому что многіе изъ храмовъ служатъ мѣстомъ игръ народныхъ, а въ такомъ случаѣ неприлично истреблять то, что соединено съ удовольствіемъ для народа римскаго“. Cod. Theodos. XVI, X. 3). Уступку со стороны правительства вызвало такимъ образомъ соображеніе о пріятностяхъ, соединенныхъ для народа съ существованіемъ храмовъ, вредныхъ однако же, по сознанію самого законодателя, въ отношеніи религіозномъ. Нужно замѣтить еще, что законъ этотъ, адресованъ былъ римскому префекту Катулину, по поводу того, что этотъ префектъ язычникъ просилъ у правительства позволенія закрыть нѣ-

Въ 341 году Констанцій издаетъ законъ слѣдующаго содержанія: „да прекратится суевѣріе, да престанутъ гнусныя жертвоприношенія! Если же кто вопреки нашему настоящему повелѣнію будетъ совершать жертвоприношенія, тотъ безъ послабленія будетъ наказанъ“ [1]). Какъ видно однако же, законъ еще не полагаетъ опредѣленнаго наказанія за его нарушеніе, вслѣдствіе чего нѣкоторые считаютъ его простой декларацією, выражавшей правда желаніе государя, но это желаніе не является еще формальнымъ закономъ. Но Констанцій не замедлилъ заявить и болѣе опредѣленно свои желанія, лишь только сдѣлался полновластнымъ государемъ надъ востокомъ и западомъ: онъ издалъ законъ, который читается такъ: „опредѣляемъ — во всѣхъ городахъ и селеніяхъ совсѣмъ запереть храмы (claudere). Этимъ, когда никому не будетъ доступа въ храмы, отнимется у людей глупыхъ возможность совершать ихъ глупыя дѣйствія“ [2]). „Пусть никто не совершаетъ жертвоприношеній! А если кто покусится поступать вопреки этому закону, — мечемъ отомстителемъ будетъ наказанъ. Этому же наказанію будутъ подвергнуты правители провинцій, если они будутъ нерадивы въ преслѣдованіи виновныхъ“. Спустя два или три года опять слѣдуетъ новый законъ, распространяющій смертную казнь (poena capitis) не только

сколько ненужныхъ храмовъ, требовавшихъ однако-же поддержки (см. Beugnot, I. 139), но христіанское правительство, какъ видно, оказалось бережливѣе къ язычеству, чѣмъ самый языческій чиновникъ. — Покровительство языческому культу со стороны Константа выражалось и въ другихъ законахъ, напримѣръ въ законахъ охранявшихъ языческія религіозныя древности, при чемъ языческіе жрецы являются какъ признанныя государствомъ должностныя лица и имъ поручается наблюденіе за исполненіемъ законовъ.

[1]) Cod Theodos. XVI. X. 1. 2.

[2]) Accessu vetitis omnibus, *licentiam delinquendi* perditis abnegari. Различныя толкованія, даваемыя отмѣченнымъ словамъ,—см. ниже.

на тѣхъ, кои будутъ совершать жертвоприношенія, но и на тѣхъ, кои будутъ „*почитать идоловъ* (vel simulacra colere)“ [1]).—Если эти законы въ своей подлинности неоспоримы, то—однихъ этихъ законовъ достаточно, чтобы видѣть, какъ далеко византійское правительство въ столь короткое время удалилось отъ принциповъ миланскаго эдикта. [2]) Необходимость этого вывода и даетъ поводъ ученымъ, считающимъ Констанція правителемъ толерантнымъ, признавать эти законы или 1. совсѣмъ непринадлежащими Констанцію, или 2. оставшимися мертвою буквою и даже быть можетъ необнародованными при жизни Констанція. Беньо напримѣръ, вслѣдъ за Лабасти говоритъ, что такіе законы не могли быть изданы при Констанціи, что̀ по мнѣнію этого ученаго доказывается уже тѣмъ, что законъ, повелѣвающій запереть храмы, существуетъ безъ даты. Дата же втораго закона неправильно поставлена лицами редактировавшими Кодексъ Ѳеодосія, т. е. юристами Ѳеодосія Младшаго, нашедшими вѣроятно такой законъ въ государственномъ архивѣ безъ точныхъ данныхъ о времени его изданія [3]). Готофредъ, впрочемъ, уже давно отвѣчалъ на возможность такого предположенія тѣмъ, что по его наблюденіямъ отсутствіе даты при законахъ Кодекса Ѳеодосія – дѣло столь обыкновенное, что на этомъ нельзя основывать сужденія о степени достовѣрности закона въ отношеніи ко времени его изданія. Тѣмъ

---

1) ibd. l.l. 4. 6.

2) Въ виду послѣдняго закона, который ничего не упоминая о храмахъ, однако же запрещаетъ жертвоприношеніе и почитаніе идоловъ, становится очень сомнительнымъ мнѣніе нѣкоторыхъ ученыхъ и признающихъ законы подлинными (Лебо, ibd., а за тѣмъ Löning, ibd.), что законы эти относятся только къ *публичному* культу язычества, оставляя свободу—sacrificere vel simulacra colere, когда то и другое совершается не публично.

3) Указ. сочин. 141—2.

не менѣе мнѣніе Беньо раздѣляется и другими учеными, какъ напримѣръ Брольи, по словамъ котораго дѣйствительное изданіе такихъ законовъ при Константіи произвело бы цѣлую революцію въ государствѣ почти еще языческомъ, особенно на западѣ, хотя Брольи сознается, что два главныхъ закона Константія противъ язычества (т. е. законы съ угрозою смертной казни) приводятъ въ отчаяніе историковъ Константія — по противорѣчію ихъ другимъ извѣстнымъ фактамъ [1]). — Но очевидно, что въ такомъ вопросѣ, какъ вопросъ о подлинности законовъ, наилучшей помощью для его рѣшенія служитъ—согласіе или несогласіе законовъ съ другими несомнѣнными свидѣтельствами. Въ приложеніи же къ законамъ Константія такого критерія посторонніхъ свидѣтельствъ очевиднымъ становится, что законы эти прежде всего совпадаютъ съ свидѣтельствами другихъ древнихъ церковныхъ историковъ. Такъ мы знаемъ уже разсказъ Созомена. Сократъ передаетъ, что на существованіи законовъ именно такого содержанія Юліанъ впослѣдствіе основывалъ свой расчетъ расположить къ себѣ народъ уже однимъ только отмѣненіемъ ихъ, —такъ какъ „онъ зналъ, говоритъ Сократъ, о неудовольствіи язычниковъ за то, что имъ запрещали приносить жертвы, и что они съ нетерпѣніемъ ждали, когда капища ихъ откроются и имъ позволено будетъ приносить жертвы идоламъ“, т. е. язычники ждали, когда такіе законы будутъ отмѣнены [2]). Изъ языческихъ свидѣтельствъ, какъ было упомянуто, есть свидѣтельства, указывающія на факты еще болѣе согласные съ разсматриваемыми законами. Таково свидѣтельство Ливанія. По словамъ Ливанія, если Кон-

---

[1]) Указ. сочин. II. 1, p. 364—5
[2]) Истор. 258

стантинъ присвоивалъ себѣ доходы храмовъ, то Констанцій разрушалъ до основанія и самые храмы (κατέσκαφε τοὺς ναούς), опредѣлилъ, чтобы жертвъ не было (μηκέτι εἶναι θυσίας), „назначивъ смерть наказаніемъ тому, кто осмѣлился бы жить въ общеніи съ богами", хотя, по Ливанію, находились смѣлые, кои пренебрегали этими законами „нечестиваго правителя" [1]). Другой язычникъ — Саллюстій также упоминаетъ о законахъ, запрещающихъ жертвы и почитаніе боговъ, при этомъ философствуя въ томъ смыслѣ, что истинные чтители боговъ не должны страшиться подобныхъ законовъ [2]). Съ свидѣтельствами обѣихъ сторонъ, христіанской и языческой, согласуется одинъ фактъ разсказываемый Созоменомъ и имѣвшій мѣсто въ Александріи: по Созомену, однажды св. Аѳанасій александрійскій предсказалъ насмѣхавшимся надъ нимъ язычникамъ, что слѣдующій день для нихъ будетъ несчастенъ, и именно тѣмъ, что имъ запрещено будетъ совершать наступающій языческій праздникъ. „На другой день, говоритъ Созоменъ, и въ самомъ дѣлѣ *къ начальникамъ прислана была грамата*, которою повелѣвалось не дозволять язычникамъ входить въ храмы и совершать обычные обряды и торжества" [3]). Въ виду этого не можетъ быть сомнѣнія собственно въ томъ, дѣйствительно ли разсматриваемые законы изданы при Констанціи. Вопросомъ же становится: a) чѣмъ объяснить факты, повидимому противорѣчащіе этимъ законамъ, b) въ какой мѣрѣ законы примѣнялись на практикѣ и c)

---

[1]) Chastel, 79—80.

[2]) Lassaulx—Der Untergang des Hellenismus, 55. Этотъ Саллюстій впослѣдствіи сдѣлался извѣстенъ тѣмъ, что при Юліанѣ отличался терпимостью къ притѣсняемымъ христіанамъ и открыто неодобрялъ религіозную политику Юліана.

[3]) Истор. 242

имѣли ли они именно прозелитическую цѣль, т. е. цѣль распространенія христіанства путемъ стѣсненія язычества, какъ это совѣтывалъ Фирмикъ Матернъ.

Фактами противоположнаго свойства служатъ главнымъ образомъ разсказы о поведеніи Констанція въ отношеніи къ язычеству запада имперіи, когда онъ сдѣлался полновластнымъ распорядителемъ всего государства (съ 353 г.). По словамъ Симмаха, Констанцій „уважалъ привиллегіи (римскихъ) весталокъ", „раздавалъ (римскимъ) патриціямъ сацердотальныя званія", и т. п. Въ бытность свою въ Римѣ, сопровождаемый сенатомъ, Констанцій „благосклонно осматривалъ святилища, хвалилъ ихъ устройство, и вообще, прибавляетъ Симмахъ, *несмотря на свою принадлежность къ другой религіи, онъ уважалъ религію государства*" [1]). По взгляду Симмаха, слѣдовательно, отъ Констанція невозможно и ожидать такихъ законовъ, какіе существуютъ съ его именемъ въ Кодексѣ Ѳеодосія, и того поведенія въ отношеніи къ язычеству, о какомъ свидѣтельствуетъ Ливаній. Это отрицательное свидѣтельство Симмаха однако же не опровергаетъ и того, что — и спорные законы принадлежатъ Констанцію, и велъ онъ себя такъ, какъ описываетъ Симмахъ. Дѣло въ томъ, что несмотря на видимую общность законовъ, востокъ и западъ имперіи существовали въ различныхъ положеніяхъ предъ буквою законодательства: на западѣ законы эти почти не имѣли силы частію по удаленности запада отъ столицы, частію по той оппозиціи, которую постоянно оказывалъ центръ запада — Римъ византійскому правительству. Римляне, говоритъ Беньо, иногда знали только по слухамъ о томъ, что̀ дѣлается

---

[1]) Beugnot, I. 145. Chastel, 80.

при дворѣ византійскомъ [1]). Отсюда и то потворство, которое самъ Константій оказалъ языческому Риму, гдѣ язычники въ его царствованіе воздвигали еще новые храмы [2]). Личный опытъ (возмущеніе Магненція, поддержаннаго исключительно язычниками) заставлялъ Константія поступаться своими законами въ приложеніи къ Риму, въ высшихъ своихъ сословіяхъ еще языческому. Поэтому и Симмахъ, и Ливаній—оба правы въ своихъ свидѣтельствахъ о направленіи религіозной политики Константія, но только одинъ—правъ для запада, другой для востока.—Это же самое показываетъ, что по вопросу о степени примѣняемости законовъ на практикѣ должно признать, что законы Константія противъ язычества исполнялись далеко не буквально, хотя въ теоріи и были обязательны для всей имперіи по отношенію къ ея языческой части народонаселенія. Нельзя конечно, прежде всего провести точной границы между востокомъ и западомъ,—между территоріей, гдѣ изъ видовъ политическихъ было явное потворство язычеству, и гдѣ это потворство не допускалось. Въ отдаленной Африкѣ напримѣръ, такъ же какъ и въ Римѣ, язычество не только не преслѣдуется, но и самъ Константій, вслѣдъ за изданіемъ законовъ противъ язычества, повидимому не дѣлавшихъ никакихъ исключеній, регулируетъ существованіе язычества изданіемъ закона о порядкѣ избранія верховнаго жреца провинціи [3]). Правила одного изъ восточныхъ соборовъ времени близкаго къ эпохѣ Константія, именно Лаодикійскаго, заставляютъ думать, что даже и на востокѣ язычники все таки „праздновали свое безбожіе“

---

1) Указ. сочин. I 147. Ср. *Löning*—I, 45.
2) Факты—у Beugnot, I. 153.
3) Loning, ibid.

и на столько свободно, что 39-е правило этого собора предостерегаетъ и христіанъ отъ пріобщенія этому „празднованію“, какъ выражается соборъ. Относительно же наказанія (poena capitis, gladius ultor) можно положительно сказать, что его не было на практикѣ. Правда, по разсказу Амміана Марцеллина, нѣсколько язычниковъ было казнено при Констанціи, но—едва ли за ихъ религію и вообще за нарушеніе законовъ противъ язычества, хотя въ совокупности ихъ преступленій и были дѣйствія, имѣвшія религіозный характеръ: это было по дѣлу о политическомъ заговорѣ, который по обычаю язычниковъ сопровождался жертвенными гаданіями на счетъ исхода замышляемаго предпріятія [1]).

Существуетъ мнѣніе, что вся противуязыческая политика Констанція и слѣдовательно его противуязыческіе законы имѣли цѣлію ослабить язычество не какъ религію, а какъ политическую силу, другими словами, что законы Констанція противъ религіи язычниковъ исходили изъ побужденій вовсе не религіозныхъ—ослабить языческое заблужденіе, и что Констанцій во все не смотрѣлъ на язычниковъ глазами Фермика Матерна, желавшаго, чтобы правительство строгими законами „спасло не хотящихъ спасенія“, хотя бы и противъ ихъ воли. Мысль эту раздѣляетъ даже извѣстный Готофредъ, который и, признавъ законы Констанція подлинными, отрицаетъ у нихъ религіозную цѣль и въ закрытіи храмовъ, напримѣръ, видитъ простую мѣру противъ заговоровъ со стороны язычниковъ [2]). И если бы доказана была справедли-

---

[1]) Chastel, p. 85. Beugnot, I. 143.

[2]) Мы видѣли, что законъ, повелѣвающій запереть храмы, цѣль такого повелѣнія мотивируетъ такъ: ut licentiam delinquendi perditis denegetur. Готофредъ думаетъ, что вмѣсто delinquendi слѣдуетъ читать: de fine (principis) quaerendi, и комментируетъ цѣль изда-

вость такого воззрѣнія на отношенія Констанція къ язычеству, то этимъ удовлетворительно рѣшился бы и послѣдній изъ поставленныхъ выше вопросовъ: тогда можно было бы сказать, что Констанцій въ преслѣдованіи язычества не имѣлъ въ виду прозелитической цѣли, дѣйствовалъ не въ видахъ распространенія христіанства путемъ стѣсненія язычества. Мы знаемъ однако же, что церковные историки въ политикѣ Констанція усматриваютъ чисто прозелитическія цѣли. Такія же цѣли усматриваетъ и язычникъ Ливаній, утверждая, что Констанцій „ниспровергалъ алтари, уничтожалъ храмы, чтобы (всѣмъ этимъ) на мѣсто боговъ поставить какого-то умершаго Бога“ [1]). Въ своей апологіи язычества (это такъ назыв. orationes pro templis, которыя относятся ко времени нѣсколько позднѣйшему, но несомнѣнно могутъ характеризовать и эпоху Констанція) этотъ риторъ вступаетъ даже въ нарочитую полемику по вопросу о томъ, можетъ-ли разрушеніе храмовъ способствовать обращенію язычниковъ къ христіанству: по его мнѣнію — „такимъ способомъ своей религіи нельзя покровительствовать, и обращенія, которыхъ ожида-

---

нія закона такимъ образомъ: causam seu finem occludendorum templorum hanc reddit Constantius: *ut licentia delinquendi perditis denegetur*. Appellatione: *delinquendi perditis* illud ipsum indicatur, quod de fine Principis consulere. Nam quod quidam putat hoc velle Constantium, templa claudi consultius esse, ne superstitionibus nondum soluti simulacra deorum rapiant occasionem, hinc alienum prorsus est. Cod. Theodos. ed. Ritter, T. VI. p. 294—5. Противъ этого однако же можно сказать, что если комментируемый законъ (l. 4, lib XVI, 10) и можетъ казаться имѣющимъ только политическую, а не религіозную цѣль, то этого уже нельзя будетъ признать, если возмемъ оба главные закона Констанція противъ язычества въ ихъ совокупномъ смыслѣ: второй законъ (l. 6.) угрожаетъ смертной казнью уже не за входъ въ храмы, какъ мѣста политическихъ агитацій и замысловъ, но за жертвоприношенія вообще и за почитаніе идоловъ (operam sacrificiis dare, vel colere simulacra), слѣдовательно за дѣйствія чисто религіозныя.

[1]) Chastel, p. 92.

ютъ отъ употребленія этого способа, создаютъ только притворство". Правительство по Ливанію должно помнить, что тотъ, „кто (изъ обращенныхъ подобнымъ образомъ) и представляется почитающимъ Бога и императора, тайно почитаетъ свои божества, или — прибавляетъ риторъ—*что еще хуже*, перестаетъ почитать всякое божество". При этомъ Ливаній дерзко напоминаетъ христіанскому правительству, что „и собственный законъ христіанъ учитъ ихъ тому, что религія должна быть распространяема убѣжденіемъ, а не насиліемъ" [1]). — Но пусть сейчасъ приведенные свидѣтели ошибались въ своихъ мнѣніяхъ о конечныхъ цѣляхъ политики, принятой Константіемъ. Во всякомъ случаѣ остается несомнѣннымъ одно: если лично Константій, издавая законы противъ язычниковъ, и не очень заботился о распространеніи христіанства, то тѣ, до кого касались эти законы, понимали ихъ какъ выраженіе желанія власти обращать всѣхъ къ христіанству. Созоменъ говоритъ ,что при сыновьяхъ Константина „христіанство возрастало преимущественно изъ среды язычниковъ", хотя какъ возрастало, это оказалось впослѣдствіи тѣмъ, что при преемникахъ Константія —Юліанѣ и Іовіанѣ— оказалось, какъ и предсказывалъ Ливаній, очень много только именующихся христіанами. Но уже это возрастаніе христіанъ изъ числа язычниковъ, потомъ оказавшееся не совсѣмъ дѣйствительнымъ, показываетъ, что язычники при Констанціи понимали его политику именно какъ такую, задачей которой было—привлекать ихъ къ христіанству [2]). Что это—такъ, на это

---

[1]) Цит. у Шрёкка—Th. VII, s. 418 и дал.

[2]) *Броль* говоритъ: при той политикѣ, которой Констанцій держался въ отношеніи къ язычеству, естественно было, что „если — напримѣръ — чиновникъ желалъ нравиться, то онъ долженъ былъ закрывать языческіе храмы, разрушать ихъ, или же ограбить и отдать

есть доказательства, относящіяся и къ эпохѣ самого Константція: мы знаемъ, съ какой осторожностью относился къ искавшимъ крещенія св. Кириллъ іерусалимскій, епископствовавшій именно при Константціи. Это — опять знакъ, что для нѣкоторыхъ, хотя быть можетъ только избранныхъ лицъ христіанскаго міра, было уже и въ то время ясно, что язычники времени Константція крещеніе иногда считали только необходимой данью политикѣ Константція, которая современниками его понималась, такимъ образомъ, какъ политика прозелитизма.

Но если многіе изъ язычниковъ въ эпоху Константція обращались только изъ угожденія власти, то это было только одной стороной послѣдствій религіозной политики Константція. Другой, едва-ли не худшей, было то, что, пользуясь настроеніемъ императора, нѣкоторые христіане сами стали позволять себѣ насильственное обращеніе язычниковъ, сопровождаемое разрушеніемъ храмовъ, что̀ впослѣдствіи при Юліанѣ создало большія затрудненія для лицъ дѣйствовавшихъ такимъ образомъ. По свидѣтельству Созомена въ царствованіе Константція епископъ аретузскій Маркъ, какъ полагаютъ, очень любимый Константціемъ [1]), „обращалъ язычниковъ въ христіанство ревностнѣе, чѣмъ словами“, какъ характерно выражается историкъ: онъ разрушилъ великолѣпный храмъ языческій, къ чему прямо не уполномочивали его

сосѣдней церкви, если она имѣла предстоятелемъ какого нибуть еретика“... (ibid. 370). Еще естественнѣе было, конечно, язычнику, желавшему нравиться, обратиться къ христіанству хотя бы къ аріанскому, къ какому принадлежалъ самъ Константій.

[1]) Истор. 333. Полагаютъ, что этотъ Маркъ въ эпоху Константція придерживался такъ назыв. полуаріанизма, другими словами, что—вопреки предположенію русскаго перевода Созомена — это былъ одинъ и тотъ же епископъ, что и Маркъ упоминаемый у Сократа, Истор. II. 29—30.—См. Христ. Чтен. 1881, № 11—12, ст. о христіанскихъ надписяхъ.

императорскіе эдикты, по крайней мѣрѣ насколько законодательство Констанція извѣстно до настоящаго времени [1]). При Юліанѣ былъ убитъ александрійскій епископъ Георгій по словамъ Сократа за то, что въ царствованіе Констанція онъ разрушалъ языческіе храмы и статуи и „возбранялъ язычникамъ приносить жертвы и совершать языческіе обряды“ [2]). Такія разрушенія были въ Мурѣ, Кесаріи, — и вообще находилось много христіанъ, которые „пользовались обстоятельствами времени для истребленія и искорененія язычества“, какъ выражается Созоменъ, — разумѣя, конечно, истребленіе внѣшней стороны язычества, а не проповѣдь христіанства. Но должно думать, что такія разрушенія совершались преимущественно покровительствуемыми отъ Констанція аріанами въ родѣ Георгія александрійскаго [3]). — Впрочемъ даже и православные въ царствованіе Констанція какъ бы заразились мыслью о необходимости преслѣдованія чужой религіи и разрушенія предметовъ чужой набожности: такъ кизическій епископъ Элевсій разру-

---

[1]) Св. Григорій Богословъ, впрочемъ, объ этомъ епископѣ — о способахъ распространенія имъ вѣры Христовой и о правахъ на разрушеніе имъ языческаго храма, мнѣнія совсѣмъ иного, чѣмъ Созоменъ. Разсказывая о мученичествѣ Марка, Св. Григорій говоритъ, что онъ „многихъ отъ языческаго заблужденія обратилъ на путь спасенія не менѣе своею свѣтоносною жизнію какъ и силою слова“ (Твор. I. 140—1). О самомъ разрушеніи храма Св. Григорій говоритъ, что Маркъ „при славномъ Констанціи разрушилъ языческій храмъ *по данной тогда христіанамъ власти* (ibid)“. Но вѣроятно эта власть болѣе заключалась въ томъ, что Констанцій только терпѣлъ подобныя явленія, а не въ какомъ либо положительномъ повелѣніи именно разрушать храмы: если-бы Констанцій далъ положительное повелѣніе разрушать храмы, тогда не нужно было бы повелѣнія о закрытіи храмовъ. Ревнители же христіанства могли увлекаться при подобномъ положеніи дѣла. — Вѣроятно Маркъ какъ впослѣдствіи пострадавшій при Юліанѣ причисленъ къ лику святыхъ. См. Христ. Чтен. въ указ. ст.

[2]) Истор. 261—2.

[3]) Христ. Чтен. ibid.

шилъ новаціанскую церковь, и, къ стыду своему, долженъ былъ возстановить ее уже при Юліанѣ [1]).

Въ отношеніи къ іудеямъ религіозная политика Констанція замѣчательна тѣмъ, что по поводу ихъ впервые введенъ въ дѣло религіи принципъ впослѣдствіи въ широкихъ размѣрахъ находившій примѣненіе въ католической церкви: разумѣемъ первый, извѣстный въ исторіи христіанской церкви, законъ объ отступникахъ отъ христіанства. Неизвѣстно, чѣмъ нужно объяснить явленіе отступничества христіанъ изъ іудеевъ при Констанціи, когда въ предшествовавшее царствованіе, какъ мы знаемъ, никто изъ іудеевъ насильно не былъ побуждаемъ къ принятію христіанства, но только первый законъ объ отступникахъ потребовался именно для іудеевъ [2]). Законъ этотъ опредѣлялъ слѣдующее: „если кто-нибудь, отвергнувъ досточтимую религію и сдѣлавшись изъ христіанина іудеемъ, присоединится къ іудейскому святотатственному сборищу, имѣніе таковаго повелѣваемъ отобрать въ казну". Констанцій повторилъ также уже бывшія при Константинѣ запрещенія іудеямъ: а) пріобрѣтать раба иной вѣры

---

[1]) Созом. 321.

[2]) Сократъ (Истор. 528—9) передаетъ слѣдующій случай: одинъ іудей, притворясь желавшимъ крещенія, поочередно крестился у православныхъ, ріанъ и новаціанъ, и вообще, по выраженію Сократа, „часто принималъ крещеніе и черезъ эту хитрость собиралъ деньги" и свѣтлыя одежды, пока наконецъ не обиченъ былъ въ этой не замысловатой хитрости однимъ новаціанскимъ епископомъ, уже купившемъ было ему и свѣтлыя одежды для предстоящаго новаго крещенія. Случай этотъ относится ко времени позднѣйшему описываемаго, но изъ него видно, что крещеніе иногда могло доставить прозелиту нѣсколько денегъ, вѣроятно, изъ церковныхъ средствъ. Если обычай этотъ уже былъ въ эпоху между 340—60 годами, то очень возможно, что этотъ способъ выраженія братской любви къ новокрещаемому привлекалъ іудеевъ, любителей денегъ и свѣтлыхъ одеждъ, къ притворному принятію христіанства и потомъ отступничеству отъ него, противъ чего Констанцій и издалъ вышеуказанный законъ.

вообще; за насильственное обрѣзаніе такого раба назначалась смертная казнь; и въ частности б) запрещеніе покупать раба „причастнаго досточтимой религіи“ т. е. христіанина. — Принципъ отношеній къ іудеямъ — отступникамъ отъ христіанства, выразившійся въ указанномъ законѣ Констанція, впослѣдствіи былъ приложенъ и къ отступникамъ язычникамъ.

Если теперь попытаться резюмировать религіозную политику Констанція вообще и въ частности въ приложеніи къ занимающему насъ вопросу—о значеніи этой политики для распространенія христіанства, то можно сдѣлать слѣдующія положенія: 1) несмотря на значительную долю непослѣдовательности, принципомъ этой политики было — уничтоженіе язычества какъ религіи. 2) Это стремленіе уничтожить язычество проводилось болѣе на бумагѣ — въ эдиктахъ, чѣмъ на практикѣ; 3) но и слабо приводившіеся самой властью эдикты оказывали вліяніе на положеніе обѣихъ религій — христіанской тѣмъ, что самое существованіе этихъ эдиктовъ привлекало къ ней неискреннихъ послѣдователей, а языческой — тѣмъ, что развязывались руки многимъ ревнителямъ христіанства къ уничтоженію предметовъ языческаго культа.—Но болѣе всего, какъ замѣчено было, результаты политики Констанція обнаружились при его преемникахъ— Юліанѣ и Іовіанѣ.

Какъ мы знаемъ, Юліанъ при Констанціи притворялся христіаниномъ и притворялся на столько, что въ минуты опасности быть открытымъ въ своемъ притворствѣ „острига до гола, показывалъ видъ будто ведетъ жизнь монашескую и посредствомъ такого притворства спасся отъ гнѣва царскаго“ [1]). Юліанъ былъ не одинъ въ такомъ положеніи: его учитель софистъ

---

[1]) Сократъ, 254—5.

Экиволій, по характерному выраженію историка, при Констанціи тоже „считался христіаниномъ“[1]). Разумѣется, какъ скоро Юліанъ получилъ власть, онъ пересталъ „считаться“ христіаниномъ. Перестали считаться и многіе другіе, ему подобные. Во множествѣ такіе люди стали стекаться къ нему во дворецъ. Но, кажется, даже и при этомъ вторичномъ обращеніи— отъ христіанства къ язычеству, многіе были не искренни: по выраженію Сократа, это были люди большею частію „приспособлявшіеся къ вѣрѣ государя“ и какъ таковые въ особенности „были тяжки для христіанъ“ искреннихъ [2]).—Какую же политику повелъ Юліанъ въ сообществѣ съ такими „приспособлявшимися“ къ вѣрѣ, исповѣдуемой властью, людьми?

Надоѣвшее Юліану при Констанціи притворство, можно думать, имѣло своимъ слѣдствіемъ то, что въ *теоріи* Юліанъ провозгласилъ принципъ полной свободы религіи и при этомъ въ основу своей теоріи полагалъ такія соображенія, которыя въ своемъ формальномъ отношеніи могли бы быть высказаны и христіанскимъ писателемъ. „Тѣлесныя болѣзни, писалъ Юліанъ, можно излѣчивать при помощи искусныхъ операцій“. Но болѣзнь заблужденія нельзя уничтожать ни огнемъ, ни желѣзомъ. „Что пользы въ томъ, что рука будетъ приносить жертву, между тѣмъ какъ душа станетъ осуждать руку? Душа только будетъ обвинять руку въ слабости, но по прежнему тайно благоговѣть предъ тѣмъ, что до того времени она чтила явно.... И что же изъ этого выходитъ? Люди павшіе потомъ раскаяваются, а тѣ, которые гибнутъ за свои убѣжденія, почитаются—какъ боги“—

---

[1]) Ibd.
[2]) ibid. 260.

по мнѣнію Юліана [1]). „Поэтому-то, говорилъ Юліанъ, мы не допускаемъ, чтобы кто нибудь насильственно былъ привлекаемъ къ алтарямъ боговъ", и дѣйствительно, по крайней мѣрѣ на первое время, Юліанъ отъ всякаго отступника отъ христіанства требовалъ предварительнаго полнаго отреченія отъ христіанства, и тогда уже допускалъ таковаго до жертвоприношеній, желая имѣть только свободныхъ послѣдователей язычества. Очевидно, онъ уже оставилъ точку зрѣнія старыхъ языческихъ гонителей христіанства довольствовавшихся тѣмъ, если имъ удавалось въ буквальномъ смыслѣ взять христіанъ за руку и этой рукой принести ѳиміамъ на жертвенникъ. Ѳеодоритъ влагаетъ въ уста Юліана слѣдующую рѣчь, обращенную имъ къ одному отцу христіанину, преслѣдовавшему будто бы сына „уклонившагося отъ нечестія", т. е. отъ христіанства: „мнѣ кажется, говоритъ Юліанъ, несправедливо было бы дѣлать насиліе людямъ съ инымъ настроеніемъ мыслей и противъ воли человѣка направлять его къ другимъ мыслямъ. Итакъ — не принуждай сына слѣдовать твоему ученію: вѣдь и *я не принуждаю тебя слѣдовать* моему, хотя и очень легко могъ бы приневолить къ этому [2])!" Итакъ Юліанъ въ теоріи открыто заявлялъ свою терпимость къ побѣжденнымъ, т. е. христіанамъ. Присутствія терпимости въ Юліанѣ не отрицали и древніе церковные историки, какъ извѣстно, во всемъ почти порицавшіе Юліана, только, по замѣчанію Сократа, Юліанъ не выдержалъ себя въ своемъ принципѣ терпимости: — „сначала показывавшій благосклонность ко всѣмъ, *въ послѣдствіи* — говоритъ Сократъ — велъ себя

---

[1]) Алфіонова—Импер. Юліанъ, Казань, 255.
[2]) Истор. рус. пер. 227.

не со всѣми одинаково“ [1]). Эта непослѣдовательность въ объявленномъ принципѣ терпимости и составляетъ главную характерную черту политики Юліана, бывшую, конечно, слѣдствіемъ его внутренняго расположенія къ язычеству. Такъ—пусть принципъ безусловной терпимости требовалъ исправить ошибку Констанція, рѣшившагося запирать храмы тогда, когда религія, какъ актъ внутренній, еще не уничтожилась. Юліанъ дѣйствительно первымъ дѣломъ началъ открывать закрытые при *Констанціи* храмы, даже, кажется, и тѣ, въ коихъ совсѣмъ не было нужды, какъ напримѣръ брошенные самими язычниками [2]). Но не ограничиваясь этимъ, Юліанъ сталъ потомъ и *убѣждать* къ язычеству *своихъ подданныхъ*, хотя прежде всего все таки старался найти таковыхъ, кто пришелъ бы къ язычеству по своей волѣ [3]), помимо правительственнаго убѣжденія, и продолжалъ „считать безумiемъ принуждать или наказывать народъ, не хотѣвшій приносить жертвы“. Ибо „полагалъ, что кого онъ убѣдитъ, того найдетъ готовымъ на все“ [4]). Когда жители Антіохіи жестоко оскорбили его, то и это, по разсказу историка, не вывело его изъ себя: противъ язычниковъ Антіохійцевъ онъ выступаетъ съ своимъ сочиненіемъ Мисопогонъ; „съ христіанами же, говоритъ историкъ, и здѣсь (въ такомъ исключительномъ случаѣ, какъ случай оскорбленія Величества) онъ поступалъ одинаково, то есть, стараясь распространить между ними язычество“ [5]). Политика обращенія къ язычеству „словомъ и убѣжденіемъ“ повидимому не оставляла Юліана и тогда, когда его

---

[1]) Истор. 281.
[2]) Созом. 313. 347. Сократъ, 257. Θеод. 202.
[3]) Созом. 303 319
[4]) Созом. 352.
[5]) ibid.

оскорбляли даже за его религію. Таковъ разсказъ Созомена о епископѣ Марисѣ, который, „подошедши къ нему во время совершенія имъ жертвоприношеній всенародно называлъ его нечестивцемъ, безбожникомъ и отступникомъ". Царь снесъ оскорбленіе, полагая, говоритъ Созоменъ, что являя христіанскому народу примѣры кротости и незлобія, онъ придаетъ тѣмъ больше силы язычеству [1]). Но Юліанъ не могъ устоять противъ искушенія пустить въ ходъ и другія средства, кромѣ убѣжденія: — и вотъ вторую ступень его политики составили „западни и хитрости" и отчасти извѣстный уже въ предъидущія царствованія путь привиллегій, какъ средство пріобрѣтенія прозелитовъ. Правда, устроя западни и хитрости, Юліанъ продолжалъ твердить о признаніи имъ свободы убѣжденій. Такъ, запрещая христіанамъ заниматься изученіемъ классической литературы, Юліанъ говорилъ, что онъ „впрочемъ, не покушается принудить кого нибудь измѣнить свои расположенія"; но ему только *кажется* абсурдомъ учить тому, что̀ презираешь [2]). Западни и хитрости эти иногда совершенно противорѣчили уже и тому заявленію Юліана, что онъ желаетъ привлечь душу человѣка, а не руку только его: таковы его попытки осквернять христіанъ идоложертвеннымъ [3]) Чего хотѣлъ достигнуть этимъ Юліанъ, если онъ не вѣрилъ въ физическое оскверненіе—рѣшить довольно трудно. Путь привиллегій, разумѣется, былъ логичнѣе въ смыслѣ того, что былъ ближе къ цѣли. При этомъ замѣчательно, что Юліанъ въ употребленіи этого средства какъ бы нѣсколько копируетъ политику религіозную

---

[1]) ibid. 319.
[2]) Chastel, 139.
[3]) Θеодор. 215.

Константина. Такъ въ отношеніи къ выбору людей для службы государственной Юліанъ предпочитаетъ своихъ единовѣрцевъ язычниковъ [1]); не позволяетъ христіанамъ быть начальниками провинцій, но подъ тѣмъ предлогомъ, что, говорилъ Юліанъ, христіанскій законъ не позволяетъ употреблять меча для наказанія людей, заслужившихъ смерть [2]). Отказывающихся приносить жертвы, если ни въ чемъ нельзя было обвинить ихъ, лишаетъ права участія на народныхъ сходкахъ и совѣщаніяхъ [3]). Многихъ располагаетъ къ принесенію жертвъ ласками и подарками [4]); издаетъ законъ „изгонять вонъ галилеянъ изъ военной службы“ [5]). Городскимъ общинамъ онъ пишетъ, что „городамъ обратившимся къ язычеству онъ позволяетъ просить какихъ угодно даровъ“, и напротивъ отнимаетъ привиллегіи у городовъ, оставшихся вѣрными христіанству, при чемъ онъ иногда давалъ такъ называемое обратное дѣйствіе своимъ законамъ, а иногда, стараясь не давать привиллегіи христіанскимъ городамъ, не исполнялъ свои обязанности какъ государя. Таково напр. его отношеніе къ городу Константіи, сдѣлавшемуся, какъ мы знаемъ, христіанскимъ городомъ при Константинѣ и „въ награду“ такъ названнымъ вмѣсто стараго названія Майюмы. Жителямъ Низибіи онъ не оказываетъ помощи за то, что они не открывали языческихъ храмовъ и

---

1) Chastel, 136;
2) Сокр. 283.
3) Созом. 255;
4) Сокр. 283.
5) Θеодор. 206. Впрочемъ, Іовіанъ, впослѣдствіи провозглашенный преемникомъ Юліана, былъ оставленъ на службѣ, несмотря на то, что не соглашался принести жертвы, какъ того требовалъ Юліанъ, предложивъ на выборъ-принести жертву и оставаться въ войскѣ или не приносить и оставить войско. Сократъ объясняетъ это исключеніе сдѣланное для Іовіана—необходимостью въ людяхъ во время войны. Истор. 300.

обѣщаетъ войти въ ихъ городъ только тогда, когда узнаетъ, что они обратились къ язычеству [1]). Кесарію — исключаетъ изъ списка городовъ „за то, что *всѣ* жители этого города были христіане и разрушили у себя храмы“, очевидно для города ненужные [2]). Юліанъ отнялъ также привиллегіи, дарованныя клиру и христіанскимъ общинамъ, хотя этимъ въ существѣ дѣла онъ ничего не достигъ ни въ положительномъ, ни въ отрицательномъ отношеніи, т. е. не нанесъ вреда христіанству, не принесъ пользы и язычеству, ибо льготы эти только портили христіанское общество, привлекая въ него плохихъ христіанъ [3]).—Но изъ приведенныхъ фактовъ видно, что отъ этихъ привиллегій, положительныхъ и отрицательныхъ, для язычества былъ только одинъ шагъ до покушенія на лишеніе христіанъ *общихъ* правъ,—чего правитель, объявившій свободу совѣсти для всѣхъ, не можетъ допустить безъ противорѣчія самому себѣ. Уже въ угрозахъ жителямъ Низибіи Юліанъ, очевидно, перешагнулъ эту черту, отдѣлявшую терпимость по крайней мѣрѣ отъ косвеннаго гоненія,—когда объявилъ, что отъ христіанскихъ городовъ онъ не будетъ допускать къ себѣ пословъ,—„если бы они вздумали приносить ему какія либо жалобы“. Тоже самое должно сказать и о лишеніи христіанъ участія въ народныхъ собраніяхъ и т. п.

Объявивъ себя противъ всякаго насилія въ дѣлѣ религіи, Юліанъ естественно долженъ былъ признать свободу жизни церкви въ ея status quo. Дѣломъ противнымъ свободѣ самаго христіанства конечно были взаимныя преслѣдованія между христіанами. И дѣйствитель-

---

[1]) Созом. 314—15;
[2]) ibid.
[3]) Сократъ 119; *Терновскій*, указ. соч. 51.

но всѣмъ, именовавшимъ себя христіанами, Юліанъ даетъ равную свободу, вслѣдствіе чего православные епископы, изгнанные при Констанціи, возвращаются въ свои мѣста. Это дарованіе свободы всѣмъ христіанскимъ исповѣданіямъ и въ особенности возвращеніе православныхъ епископовъ, изгнаніе которыхъ было дѣломъ постыднымъ для памяти Констанція — христіанина, древніе христіанскіе историки, а равно и языческій историкъ А. Марцеллинъ, объясняютъ не какъ актъ, вытекавшій изъ идеи терпимости, а частію—какъ актъ своего рода мщенія Констанцію, частію—какъ актъ хитрости, скрывавшей подъ собою ожиданіе, что „свобода вѣроисповѣданій еще болѣе увеличитъ разногласіе между христіанами“, такъ какъ будто бы Юліанъ „извѣдалъ по опыту, что самые звѣри менѣе ненавидятъ людей, чѣмъ христіане одни другихъ“: такъ объясняетъ этотъ поступокъ Юліана языческій историкъ. Созоменъ соединяетъ обѣ эти причины, т. е. объясняетъ и желаніемъ дѣлать противное тому, что̀ дѣлалъ Констанцій, и желаніемъ усилить раздоры между христіанами [1]). Сократъ объясняетъ только однимъ желаніемъ обезславить память Констанція и расположить къ себѣ православныхъ, конечно, не имѣвшихъ причины сожалѣть о Констанціи [2]). Ѳеодоритъ—желаніемъ пріобрѣсть себѣ расположеніе всѣхъ, терпѣвшихъ отъ Констанція [3]). Теперь, кажется, нельзя не признать справедливости одного мотива — желанія обезславить память Констанція, какъ человѣка надѣлавшаго много зла семьѣ Юліана, отъ руки котораго едва случайно спасся и самъ Юліанъ, и привлечь на свою сторону

---

[1]) Истор. 320—1.
[2]) Истор. 258—9;
[3]) Истор. 199.

терпѣвшихъ отъ Констанція [1]). Но нѣтъ основаній признать, что дарованіе свободы всѣмъ христіанскимъ обществамъ имѣло цѣлію внести раздоры въ христіанскую церковь: что Юліанъ потомъ снизошелъ до роли гонителя, то это не могло еще свидѣтельствовать о томъ, что причина толерантности, которую обнаружилъ Юліанъ къ преслѣдуемымъ отъ Констанція, заключалась именно въ затаенномъ желаніи принести вредъ дѣлу христіанства. Послѣдующее гонительство Юліана было результатомъ непослѣдовательности Юліана, въ свою очередь происходившей изъ страстной личной симпатіи Юліана къ язычеству; и Юліанъ никогда принципіально не отрекался отъ идеи терпимости. Притомъ гонительство его было особаго рода: существенную черту этого гонительства составляетъ то, что Юліанъ употреблялъ репрессаліи противъ христіанъ не какъ противъ христіанъ, а какъ противъ нарушителей общаго права, при чемъ общее правонарушеніе иногда дѣйствительно было болѣе предлогомъ, чѣмъ причиной, а иногда—едва ли съ ущербомъ для истины можно сказать — являлись и дѣйствительныя правонарушенія. Такимъ образомъ, если

---

[1]) *Гиббонъ* не безъ нѣкотораго основанія самое отступничество Юліана объясняетъ тѣмъ отвращеніемъ, которое Юліанъ долженъ былъ питать къ Констанцію и притомъ долго скрывать это отвращеніе, „Причину его страннаго и печальнаго отступничества, говоритъ Гиббонъ (указан. сочин. I. 517), можно приписать его первымъ юношескимъ годамъ, въ продолженіе которыхъ совершилось убійство его фамиліи. Имена—Іисуса Христа и Констанція, религіи и порабощенія въ воспріимчивомъ воображеніи Юліана оставили глубокіе слѣды“ и конечно въ томъ смыслѣ, что послѣдователь Христа Констанцій былъ для Юліана символомъ его личныхъ бѣдствій,—а отрѣшиться отъ такой ассоціаціи Юліанъ едва ли могъ. „Самъ императоръ Констанцій—довольствуется неопредѣленнымъ положеніемъ оглашаемаго, а племянникамъ Константина старается предоставить блага крещенія“—и этотъ антитезъ, по мнѣнію Гиббона, долженъ былъ предрасполагать Юліана къ недовѣрію въ отношеніи къ христіанству, представляемому въ его глазахъ такими христіанами, какъ Констанцій.

на эту мѣру подвинуло Юліана вовсе не совѣстливое уваженіе къ праву и солидныя понятія о правосудіи, то едва ли и скрытая цѣль непремѣнно принести вредъ христіанству. И какъ бы то ни было, но эта мѣра, по выраженію Гиббона, причинила христіанамъ развѣ то существенное зло, что отняло у нихъ возможность мучить своихъ согражданъ за ересь, что̀ Гиббонъ относитъ болѣе къ православнымъ, но что̀ въ дѣйствительности справедливѣе отнести исключительно къ тогдашнимъ аріанамъ [1]). Вслѣдствіе акта предоставленія всѣмъ христіанскимъ исповѣданіямъ равной свободы и православная Церковь стала пользоваться свободой въ своихъ внутреннихъ дѣлахъ; пропаганда христіанства также не особенно стѣснялась, съ чѣмъ должно будетъ согласиться, если принять во вниманіе ниже приводимые факты. Такъ возвратившійся изъ ссылки Св. Аѳанасій началъ „безбоязненно учить народъ и многихъ язычниковъ убѣдилъ перейти въ христіанскую вѣру“. Это Юліану правда не понравилось и онъ отдаетъ приказъ снова удалиться Аѳанасію, а Созоменъ [2]) объясняетъ это тѣмъ, что Юліанъ вообще имѣлъ намѣреніе изгнаніемъ „собирающихъ и учащихъ“ ослабить вѣру христіанъ. Но въ тоже время другіе епископы изъ изгнанныхъ свободно отправляли свои обязанности, какъ напр. Мелетій, Иларій. Нѣтъ основанія предполагать, чтобы въ числѣ этихъ обязанностей не была выполняема и обязанность проповѣди христіанства, безъ выполненія каковой обязанности почти немыслимъ былъ древнехристіанскій пастырь. Возвратившіеся епископы совершенно свободно составили соборъ въ Александріи; совершенно свободно одинъ изъ нихъ, Люциферъ вер-

---

[1]) Алфіонова—указ. соч. 263.
[2]) Созом. 344.

цельскій, произвелъ даже расколъ въ единой церкви. И Юліанъ повидимому не обращалъ на эти внутреннія дѣла церкви никакого вниманія [1]). Услужливые префекты составляли было списки христіанъ, какъ людей неугодныхъ государю. Но Юліанъ объявилъ, что онъ не препятствуетъ „сходиться и молиться по желанію“, „ибо зналъ, что установленіе дѣлъ, требующихъ свободнаго произволенія, никогда не совершается необходимостью“ (Сократъ). Христіане даже открыто противодѣйствовали намѣреніямъ Юліана и порицали религію царя. Мы уже знаемъ одинъ такой случай. Епископъ анкирскій Василій, „ходя вездѣ, всенародно и открыто убѣждалъ христіанъ держаться своихъ догматовъ и ни во что вмѣнять даруемыя отъ царя почести“ отступникамъ [2]). Епископа Бостры Аравійской, Юліану непріятнаго, Юліанъ однако же и не думаетъ непосредственно собственной властью изгонять съ каѳедры, что̀ дозволялъ себѣ даже Констанцій, но только наущаетъ бострійцевъ, клевещетъ на него имъ, не рѣшаясь употребить силу [3]). Христіане торжественно совершили перенесеніе тѣлъ мучениковъ съ пѣніемъ, намекавшимъ на отступничество царя [4]). Случай, разсказываемый Ѳеодоритомъ, показываетъ, что христіане дѣлали оказательство своей вѣры иногда даже, такъ сказать, тенденціозно: нѣсколько женщинъ, воспѣвая псалмы, обличающіе идолопоклонство, когда проходилъ царь еще громче обыкновеннаго пѣли эти псалмы,

---

[1]) Ѳеодор. 202.
[2]) Созом. 337.
[3]) ibid. 345.
[4]) Созом. 361—2. Христіане, переносившіе гробъ мученика Вавилы, „совершали весь путь съ псалмопѣніемъ. Предлогомъ (пѣнія), говоритъ Созоменъ, было то, чтобы трудящіеся облегчали для себя тягость пути, а на самомъ дѣлѣ они возбуждались тѣмъ большею ревностію и усердіемъ, что царь не согласовался съ ними въ мысляхъ о Богѣ.“ Припѣвъ былъ—Пс. 96. 7.

„почитая гонителя достойнымъ пренебреженія и посмѣянія. Слыша это, царь очень оскорбился и приказалъ пѣвцамъ молчать, когда онъ будетъ проходить мимо“. Но Публія, предводительница хора, „возжгла въ своемъ сердцѣ еще большую ревность“ и не уважила просьбы царя. Царь приказалъ побить ее, но отпущенная послѣ побоевъ она „по прежнему продолжала поражать царя пѣснопѣніями“ [1]).—Вообще говоря, нельзя отрицать свободы христіанъ при Юліанѣ и по сравненію съ язычествомъ христіанство при Юліанѣ скорѣе представляется равноправной, чѣмъ гонимой религіей. Язычники, правда, „направляли противъ христіанъ всѣ роды ругательствъ и наглостей“. Но и „чтители благочестія, не имѣя силы сносить ихъ богохульство, сами отвѣчали имъ поруганіями и обличали ихъ заблужденіе“: таково было отношеніе религій по выраженію Ѳеодорита [2]).

Но толерантность Юліана, какъ уже замѣчено было, происходила вовсе не изъ уваженія къ правамъ чужой совѣсти. Поэтому такая толерантность не могла быть особенно надежной, хотя бы буква равноправія культовъ и свободы религіозной жизни и была наблюдаема. Такъ по буквѣ равноправія культовъ послѣдователи одного культа не должны покушаться на уничтоженіе, присвоеніе и т. п предметовъ другаго. Но Юліанъ хотѣлъ, чтобы этого не только не было *впредь*, — но чтобы и факты прошлаго, существовавшаго при своихъ условіяхъ, исправлены были соотвѣтственно настоящему. Отсюда — его требованія возстановленія языческихъ храмовъ, разрушенныхъ при Констанціи, на счетъ разрушившихъ христіанъ [3]).

---

[1]) Истор. 222.
[2]) Истор. 202.
[3]) Созом. 320.

Юліанъ въ подобныхъ требованіяхъ, кажется, прикрывался тѣмъ, что требовалъ того же по отношенію къ потерпѣвшей сторонѣ и между самими христіанами: такъ кизическій епископъ Элевсій долженъ былъ подъ опасеніемъ тягчайшаго наказанія въ теченіе двухъ мѣсяцевъ построить на собственное иждивеніе новаціанскую церковь, которую онъ разрушилъ при Констанціи. Слѣдов. наблюдалось какъ будто бы полное равноправіе въ примѣненіи воззрѣній царя на дѣло разрушенія иновѣрныхъ храмовъ при Констанціи. Языческіе исполнители воли Юліана смотрѣли на дѣло иногда только съ утилитарной точки зрѣнія —какъ на требованіе возмѣщенія однихъ убытковъ, понесенныхъ языческой собственностію [1]). Воспользовавшись этой по видимости справедливой идеей царя, язычники не прочь были возмѣстить все, что̀ культъ ихъ потерпѣлъ во весь періодъ, начиная съ Константина [2]). Но при тѣхъ условіяхъ, которыми обставилъ Юліанъ вопросъ о разрушенныхъ храмахъ, выполненіе его идеи становилось, какъ замѣчено было, вовсе не дѣйствительнымъ актомъ справедливости уже потому, что коренной юридическій принципъ нарушался самымъ очевиднымъ образомъ: закону давалось обратное дѣйствіе. Притомъ, Юліанъ не могъ не знать, что виновные, съ его точки зрѣнія, христіане немогутъ смотрѣть на исполненіе подобнаго требованія какъ на вопросъ объ однихъ убыткахъ, и поэтому мученики, подобные Марку

---

[1]) Въ разсказѣ о мученіяхъ Марка аретузскаго Θеодоритъ представляетъ дѣло такимъ образомъ, что мучили этого епископа не за актъ разрушенія, какъ актъ насилія или своеволія, а желая вынудить изъ него хотя нѣкоторое возмѣщеніе стоимости разрушеннаго храма. Поэтому, убѣдившись, что Маркъ не можетъ внести всю сумму, уменьшили ее до половины, а потомъ требовали самую малую часть. Но Маркъ не могъ отдать ни одного обола конечно потому, что это значило бы въ глазахъ такого ригористическаго христіанина способствовать существованію язычества. Θеодор. Нетор. 205—6.

[2]) Фактъ см. ibid. 204.

аретузскому, должны были явиться, какъ жертва политики Констанція и Юліана вмѣстѣ.—Эта идея—быть справедливымъ даже за прошлое, кажется, и была причиной того, что Юліанъ стяжалъ себѣ не смотря на то, что не рѣдко самъ сносилъ оскорбленія отъ христіанъ, имя гонителя христіанъ: эта идея развязала руки фанатической черни, а Юліанъ былъ на столько непослѣдователенъ, что, желая стоять на началахъ строго формальной справедливости для христіанъ, не хотѣлъ (или, вѣроятнѣе всего, не смогъ) быть таковымъ по отношенію къ язычникамъ. Языческая чернь не ограничилась уже требованіемъ возмѣщенія матеріальныхъ убытковъ, но неистовствовала на христіанъ дѣйствовавшихъ при Констаціи по принципамъ его же (Констанція) политики, т. е. дѣйствовавшихъ совершенно законно для своего времени. Отсюда убійство аріанскаго епископа Георгія въ Александріи за то, что онъ дѣйствовалъ при Констанціи въ духѣ Констанція [1]). Тоже самое случилось въ Газѣ съ христіанами обвиняемыми въ томъ, что они „осквернили капища и пользовались обстоятельствами прошедшаго времени для истребленія и оскорбленія язычества“ [2]). Церковные историки свидѣтельствуютъ, правда, что инициатива этихъ насилій въ отомщеніе за прошлое царствованіе вовсе не принадлежала лично Юліану: по свидѣтельству Созомена, Александрійскія неистовства совершились „вопреки воли царя“. Тоже самое Созоменъ говоритъ о другихъ случахъ. Сократъ говоритъ, что „начальники областей дѣлали христіанамъ больше зла, нежели сколько позволяли царскіе указы“; при взысканіи за убытки „требовали больше денегъ, нежели

---

[1]) „За низверженіе истукановъ, за разрушеніе храмовъ, за возбраненіе имъ приносить жертвы и совершать отеческіе обряды.“ Сокр 325.

[2]) ibid. 328.

сколько позволяли царскіе указы". [1]). Но за то Юліанъ, оставлялъ безнаказанными подобныя преступленія, очевидно вопреки своимъ прямымъ обязанностямъ: „нарушителей закона онъ не судилъ по законамъ, но, ненавидя вѣру, на словахъ какъ будто порицалъ преступленія, а на самомъ дѣлѣ ободрялъ людей, которые совершали ихъ": такъ характеризуетъ Сократъ поведеніе Юліана въ подобныхъ случаяхъ. Въ особенности это неполитично было въ виду того, что въ другихъ случаяхъ, когда замѣшаны бывали христіане или когда дѣло касалось язычества, Юліанъ быстро ставилъ дѣло такъ, что, напр., мучениковъ Ювентина и Максима выставляль какъ оскорбителей царскаго Величества: „причиною ихъ казни выставилъ не благочестіе (казнить за которое онъ уже отказался), а ихъ дерзость" [2]). Между тѣмъ какъ дѣло Ювентина и Максима было — чисто религіозное [3]). Кажется, лучшіе люди изъ язычниковъ, очень хорошо понимая, что подобныя дерзости вызывались неправильной постановкой религіознаго права въ государствѣ и въ существѣ дѣла суть не столько преступленія общія, сколько спеціально религіозныя, дѣлали разныя послабленія виновнымъ христіанамъ. Таковъ былъ упомянутый префектъ Саллюстій [4]), Хризанеій и извѣстный Ливаній [5]). Саллюстій, когда Юліанъ хотѣлъ наказать христіанъ за пѣніе при перенесеніи мученика Вавилы, „не похвалилъ за это царя". Не хвалилъ тоже и Ливаній, понимавшій, что

---

[1]) ibid. 226. 328. Сокр. 268.

[2]) Θеодор. 217.

[3]) Ювентинъ и Максимъ „на одномъ обѣдѣ съ особеннымъ жаромъ выражали свою жалобу на оскверненіе" Юліаномъ идольскими жертвами колодезей въ Антіохіи. Объ этомъ донесли Юліану, и, бывъ опрошены царемъ, Ювентинъ и Максимъ, между прочимъ, сказали царю, что изъ всѣхъ его дѣлъ—это дѣло самое невыносимое. ibd.

[4]) Созом. 295. Θеодор. 209.

[5]) Chastel, p. 142—3.

должны будутъ повторяться случаи, подобные случаю съ Маркомъ аретузскимъ [1]).

Излагая мѣры Юліана къ привлеченію въ язычество, Сократъ восклицаетъ: „тутъ-то какъ въ горнилѣ открылось предъ всѣми, кто былъ истинный христіанинъ, и кто былъ мнимый!“ [2]). По Сократу, такимъ образомъ, обнаружились послѣдствія политики собственно Констанція, ибо только при немъ, по смыслу словъ историка, могли образоваться мнимые христіане, вѣроятно, напряженно выжидавшіе, что̀ будетъ при новомъ государѣ. Но справедливѣе будетъ сказать, что даже и при Юліанѣ вполнѣ не обнаружилось того, кто каковъ въ своей религіи: скорѣе должно сказать, что обнаружился полный хаосъ. Сократъ сейчасъ же послѣ этихъ словъ разсказываетъ, что искренно державшіеся ученія христіанскаго—устояли противъ покушеній царя, „а *державшіеся христіанства не искренно*... не затруднились склониться къ идолопоклонству“. Упомянутый выше софистъ Экиволій, „приспособляясь къ нравамъ царей, говоритъ Сократъ, при Констанціи притворялся пламеннымъ (даже!) христіаниномъ, при Юліанѣ казался ревностнымъ язычникомъ, а послѣ Юліана захотѣлъ опять быть христіаниномъ: простершись на землѣ предъ вратами одного молитвеннаго дома, кричалъ: попирайте меня ногами, какъ соль обуявшую“! „Столь легкомысленъ и непостояненъ былъ Экиволій“! замѣчаетъ Сократъ [3]). Были конечно и такіе, которые отступали по слабости человѣческой — по страху предъ властью. Но были и корыстные люди, прежняя принадлежность которыхъ къ христіанству

---

[1]) ibid.
[2]) ibid.
[3]) Истор. 211. 219.

сдѣлалась сомнительной. Ѳеодоритъ разсказываетъ, что нѣкто Феликсъ и Елпидій, которые „прежде, *какъ говорятъ*, были христіанами, въ угодность царю отступили отъ благочестія“. „Иные по страсти къ деньгамъ небрегли о своемъ спасеніи“, т. е. тоже отступали [1]). Самыя важныя въ количественномъ отношеніи пріобрѣтенія для язычества при Юліанѣ были, какъ и естественно ожидать, въ высшемъ сословіи и арміи: по свидѣтельству Григорія Богослова и самого Юліана, почти вся армія возвратилась къ служенію богамъ [2]). Армія впрочемъ менѣе, чѣмъ чрезъ полтора года, снова обратилась и къ христіанству: лишь только преемникъ Юліана выразилъ свое нежеланіе владычествовать надъ язычниками, войско увѣрило его, что они *были* и *будутъ* христіанами! — Были и совершенно добровольныя отступленія — отступленія безкорыстныя, единственная причина которыхъ заключалась, очевидно, только въ наступленіи момента, въ который оказалось возможно сдѣлать это безнаказанно [3]). Но и Юліанъ съ своимъ культомъ немного выигрывалъ, пріобрѣтая прозелитовъ при подобныхъ условіяхъ: онъ самъ и его сторонники знали это. Ливаній писалъ одному жрецу, что, пріобрѣтая много послѣдователей, въ тоже время онъ долженъ помнить, что многіе, возвратившись домой послѣ жертвоприношенія, сожалѣютъ о томъ, что́ они только сдѣлали. Юліанъ въ интимной перепискѣ говоритъ, что если многіе прямо отказываются отъ жертвоприношеній, то и изъ принесшихъ жертву „немногіе дѣлаютъ это отъ чистаго сердца“.

---

1) Извѣстный проповѣдникъ Астерій, еп. Амасійскій, оплакиваетъ „безчисленныя отступничества, которыя произвела въ церкви приманка золота“

2) См. у Chastel'я, p. 148.

3) По Іерониму: multi ex nostris voluntate propria corruerunt. ibid.

Ливанію Юліанъ разсказывалъ, что въ Сиріи, когда онъ произнесъ рѣчь о религіи, всѣ хвалили его, но нѣкоторые изъ тѣхъ, коихъ онъ считалъ расположенными къ предмету его рѣчи, обманули его впослѣдствіи „безъ всякаго стыда“. Въ другомъ мѣстѣ въ его присутствіи задымились, правда, жертвы и куренія, но Юліану показалось, по его собственнымъ словамъ, что все это дѣлалось менѣе для боговъ и болѣе—для него самого: этой ревностью, казалось ему, хотѣли привлечь благосклонность императора [1]). Отсюда нельзя не согласиться съ той мыслью, что Юліанъ привлекъ къ политеизму только тѣхъ послѣдователей христіанства, кои были таковыми только по имени, отчего, конечно, не много теряла христіанская церковь [2]).

---

[1]) Chastel, ibd.—Св. Іоаннъ Златоустъ такимъ образомъ характеризуетъ положеніе языческой религіи въ государствѣ послѣ Юліана: „не вѣрующіе осмѣивали свое раболѣпство, неволю и униженіе и видѣли, какое различіе между благородствомъ христіанъ (*конечно истинныхъ, умѣренныхъ при Константіи и твердыхъ при Юліанѣ* и постыднымъ состояніемъ язычниковъ. Ибо у нихъ жрецы—служатъ больше царямъ, нежели богамъ,—такъ что зіме бѣсы обязаны царямъ своею почестію. Какъ скоро случится кому нибудь, не раздѣляющему ихъ образа мыслей, достигнуть царской власти, то—по стѣнамъ храмовъ паутина, на истуканахъ пыль, причиною чего то, что прежде жрецы могли воровать сколько хотѣли и кормиться посредствомъ служенія истуканамъ, теперь же для чего они станутъ мучить себя? Сидя и изнурялись при идолахъ, они не ожидаютъ отъ нихъ никакой награды; побужденіе же оказывать идоламъ *притворное служеніе*, то есть, честь отъ властителей, уничтожилось“... (Слова на разн. случ. I. 169).

[2]) Блаж. Іеронимъ, въ ранней молодости своими глазами видѣвшій положеніе религіознаго вопроса при Констанціи и Юліанѣ, говоритъ, что въ это время встрѣчались люди, которые были - то гонителями христіанъ, то христіанами (prius persecutores, postea crediderunt), но христіанами такіе становились non voluntate, sed necessitate, и изъ страха неблаговоленія правителей склонялись своими расположеніями то на ту, то на другую сторону. По мнѣнію Бенье (ibd. t. II. p. 32) число такихъ склонявшихся на ту или другую сторону, начиная съ половины IV вѣка, къ началу пятаго возрасло въ такой мѣрѣ, что составляло часть равную съ истинными христіанами и равную съ тѣми язычниками, которые не поддавались страху неблаговоленія правителей.

Изъ всего сказаннаго относительно религіозной политики Юліана нельзя не видѣть, что политика эта въ смыслѣ формальномъ была почти что однородна съ политикой Констанція, хотя и направлена къ противоположнымъ цѣлямъ: къ торжеству христіанства у Констанція и торжеству язычества — у Юліана. Средствомъ такой политики служило не прямое принужденіе къ отступленію отъ христіанства, а принужденіе косвенное — путемъ стѣсненія какъ культа, такъ и людей, принадлежащихъ къ непокровительствуемому культу. Такая политика оставлена была преемникомъ Юліана Іовіаномъ.

Іовіанъ объявилъ безусловную свободу культовъ. Церковные историки какъ будто по какому то историографическому обычаю — приписывать государямъ, покровительствовавшимъ церкви, непремѣнно гоненіе на иновѣрцевъ,—утверждаютъ, что Іовіанъ по отношенію къ язычеству объявилъ репрессаліи. Θеодоритъ, напримѣръ, передаетъ, что Іовіанъ „получивъ царство, воспретилъ служеніе идоламъ“ [1]). Сократъ, что „языческія капища всѣ были закрыты и язычники скрывались кому гдѣ случилось. Плащеносцы (языческіе философы) сняли свои плащи и облеклись въ обыкновенныя одежды“ [2]) Созоменъ же выражается такъ, что можно подумать, что Іовіанъ рѣшительно исключилъ изъ права на свободное существованіе другія религіи, кромѣ православія: „по вступленіи на престолъ Іовіанъ, говоритъ Созоменъ, написалъ областнымъ префектамъ, чтобы *всѣ подданные его* собирались въ церквахъ, усердно служили Богу и *чтили одну христіанскую вѣру*“ [3]). Но эти свидѣтельства

---

[1]) Истор. 245.
[2]) Истор. 213.
[3]) Истор. 312. 315.

во всякомъ случаѣ сильно преувеличены, хотя выражаютъ несомнѣнную личную антипатію Іовіана къ язычеству. Для того, чтобы представить себѣ религіозную политику Іовіана въ ея истинномъ свѣтѣ, нужно обратить вниманіе на слѣдующее: тотъ же Сократъ, напримѣръ, разсказываетъ, что когда предстоятели разныхъ христіанскихъ исповѣданій стали „докучать царю въ надеждѣ получить отъ него позволеніе дѣйствовать противъ тѣхъ, кого они считали своими противниками“, то Іовіанъ на такое домогательство отвѣчалъ, что „онъ никому не намѣренъ дѣлать зла какъ бы кто не вѣровалъ,“ хотя „будетъ любить и предпочитать тѣхъ, кои постараются болѣе содѣйствовать единенію церкви“. Сократъ, очевидно такимъ образомъ, относитъ объявленную Іовіаномъ свободу религіи только къ христіанскимъ исповѣданіямъ. Но такое представленіе дѣла несправедливо уже судя по тому, что Сократъ разсказываетъ далѣе: „а что Іовіанъ дѣйствительно такъ поступалъ“, говоритъ Сократъ, „объ этомъ говоритъ и философъ Ѳемистій: въ своей рѣчи о консульствѣ Іовіана онъ превозносилъ похвалами этого царя за то, что онъ предоставилъ держаться богопочтенія какого кто хочетъ и сталъ выше хитрости льстецовъ, надъ которыми (Ѳемистій) остроумно насмѣхался, говоря, что они явно чтутъ пурпуръ, а не Бога, и ничѣмъ не отличаются отъ Еврипа (имя одного пролива), воды котораго текутъ то въ ту, то въ противоположную сторону“. Рѣчь Ѳемистія сохранилась до нашего времени. Изъ того, что Ѳемистій былъ язычникъ, уже a priori можно предположить, что Сократъ, восхваляя терпимость Іовіана и представляя эту терпимость въ указанномъ направленіи, неудачно привелъ именно Ѳемистія въ доказательство истинности своего представленія политики Іовіана: могъ ли восхвалять Іовіана

Θемистій язычникъ, если бы эта терпимость согласовалась съ сократовскимъ ея пониманіемъ? Очевидно, что языческій философъ, отправленный при томъ отъ языческаго сената привѣтствовать Іовіана, разумѣлъ хвалимую терпимость Іовіана вовсе не такъ, какъ понимаетъ терпимость церковный историкъ. „Льстецы“ Θемистія, чтущіе пурпуръ, а не Бога, очевидно вовсе не то, что „докучавшіе“ предстоятели Сократа. При томъ, въ этой же рѣчи Θемистій говоритъ, что толерантность Іоавіана восторжествовала надъ классомъ людей, которыхъ язычникъ съ негодованіемъ называетъ „презрѣнными протеями, безчестившими образъ человѣческій, которыхъ можно встрѣтить то въ храмахъ языческихъ при подножіи алтарей, то за священной трапезой въ храмахъ христіанскихъ“, т. е. тѣхъ самыхъ „приспособлявшихся“, о множествѣ которыхъ при Юліанѣ говорилъ самъ же Сократъ. Θемистій вообще превозноситъ терпимость Іовіана въ такихъ выраженіяхъ, что не можетъ быть никакого сомнѣнія въ томъ, что Іовіанъ объявилъ неограниченную свободу культовъ [1]). И въ этихъ разнородныхъ свидѣ-

---

[1]) Вотъ нѣкоторыя выдержки изъ рѣчи Θемистія: „твоя забота о человѣчествѣ и твоя любовь къ нему, государь, обнаружились прежде всего въ твоемъ безпокойствѣ о положеніи религій (въ государствѣ): одинъ ты понимаешь, что правители немогутъ во всемъ дѣйствовать принужденіемъ на своихъ подданныхъ, и что есть вещи, которыя не подчиняются авторитету или силѣ.“ Это—религія и добродѣтель. „Чтобы религія не производила однихъ только обманщиковъ, нужно, чтобы правитель предоставилъ каждому слѣдовать свободному влеченію своей души. И чѣмъ болѣе мы будемъ вдумываться въ эту идею, тѣмъ болѣе будемъ убѣждаться въ ея справедливости. Если ты, напримѣръ, декретомъ не можешь заставить своихъ подданныхъ любить себя, то тѣмъ болѣе не можешь заставить ихъ быть благочестивыми и религіозными. Люди трепещутъ предъ законами человѣческими, на нихъ, конечно, дѣйствуетъ и мимолетная необходимость или страхъ, свойственный душамъ слабымъ, поддающимся требованіямъ времени, но этотъ страхъ исчезаетъ, какъ скоро обстоятельства мѣняются.“—„Конечно, преступно не почитать Бога ни въ одномъ изъ культовъ; но остерегайся принуждать къ богопоч-

тельствахъ церковнаго историка и языческаго философа только проглядываетъ, по замѣчанію одного новѣйшаго историка, субъектное расположеніе каждаго изъ свидѣтельствующихъ—христіанина болѣе симпатизирующаго противоюліановской политикѣ Іовіана и—язычника, видѣвшаго въ этой политикѣ противоположность политикѣ Констанція [1]). Поэтому Сократъ опускаетъ изъ вида общую сторону политики Іовіана—предоставленную всѣмъ равно религіозную свободу, а Ѳемистій частную—особенную благосклонность Іовіана къ христіанству, хотя и то и другое безъ ущер-

---

тенію силой! Ты впрочемъ и не дѣлаешь этого, божественный императоръ. Какъ дѣйствительный и мощный глава государства, ты издалъ законъ, что предметы религіи предоставляются свободѣ каждаго, и ты поступилъ въ этомъ подобно самому Богу, который восхотѣлъ, чтобы способъ богопочтенія опредѣлялся свободою каждаго. И всякій, кто обращается въ этомъ дѣлѣ къ насилію, похищаетъ то право, которое Богъ даровалъ всѣмъ людямъ.—Законы Хеопса или Камбиза едва пережили своихъ творцевъ: твой, государь, законъ будетъ непоколебимъ, какъ законъ самого Бога, по внушенію Котораго ты его издалъ.—Конфискаціи, кресты, костры не могутъ уничтожить божественнаго закона свободы: можно убить тѣло человѣка, можно вырвать съ его языка притворное исповѣданіе, но душа и мысль будетъ сохранять свою свободу".—„Человѣкъ разными путями приходитъ къ истинѣ, одинъ—однимъ путемъ, другой—другимъ. И подобно тому, какъ въ твоей имперіи или въ твоей арміи не всѣ выполняютъ одно и тоже назначеніе, хотя всѣ подчиняются одной волѣ: такъ и Богъ, будучи владыкой вселенной, допускаетъ разнообразіе людскихъ мнѣній, которое дѣлаетъ то, что одни исповѣдуютъ культъ сирійскій, другіе—египетскій или греческій, а первые разногласятъ даже и между собою. Ты постигъ это, государь, и твой законъ о терпимости не менѣе драгоцѣненъ для государства, чѣмъ твой договоръ съ Персами, ибо послѣдній положилъ конецъ нашимъ войнамъ внѣшнимъ, а первый прекратилъ наши несогласія внутреннія."—Во мнѣніи о разнообразіи религій, какъ угодномъ Самому Творцу Вселенной, Ѳемистій сходится съ другимъ изъ своихъ современниковъ—Симмахомъ, и нельзя, конечно, не признать, что это—доказательство права свободы совѣсти, употребляемое индифферентистами. Но мысль о свободѣ души, какъ непреложномъ законѣ божественномъ, вслѣдствіе чего покушеніе на эту внутреннюю свободу является какъ бы покушеніемъ на самый божественный законъ, повторялась и впослѣдствіи, напримѣръ Лютеромъ. (См. нашъ этюдъ о протестантствѣ, въ Прав. Обозр. 1882. I. 30).

[1]) *La Blatetrie*—Hist. de l'imper. Iovien, I. 199.

ба справедливости могло совмѣщаться въ христіанскомъ государѣ.—Сократъ, правда, представляетъ фактъ повидимому вовсе не свидѣтельствующій о терпимости Іовіана: это, что „язычники, со вступленіемъ на престолъ Іовіана, скрывались кому гдѣ случилось“. Но само собой очевидно преувеличеніе Сократа, ибо трудно скрыться такой массѣ, которую въ то время представляли собой язычники. При томъ, что язычники вовсе не скрывались, это явствуетъ изъ того, что Іовіанъ многимъ язычникамъ, имѣвшимъ видное административное положеніе при Юліанѣ, оставилъ это положеніе; въ Константинополѣ публично приносились жертвы въ честь его избранія [1]). Справедливаго въ подобномъ представленіи дѣла Сократомъ есть то, что язычники очевидно опасались, что Іовіанъ личную антипатію поставитъ принципомъ религіозной политики, какъ это случилось въ концѣ концевъ при Юліанѣ, и предусмотрительные философы и въ самомъ дѣлѣ сняли свои плащи и сбрили бороды. Но Іовіанъ своимъ эдиктомъ успокоилъ эти опасенія. Вѣроятно было нѣсколько случаевъ и столкновеній христіанъ съ язычниками, изъ которыхъ язычники поспѣшили заключить о готовящихся имъ притѣсненіяхъ. Но учители церкви поспѣшили поддержать миръ побѣдителей съ побѣжденными, стараясь въ массу христіанскаго населенія проводить мысль, что христіане наступившими благопріятными обстоятельствами должны пользоваться только для того, чтобы „распространять христіанскую вѣру *благостію*“ (Св. Григорій Богословъ), а не стѣсненіями язычества [2]).

---

[1]) Chastel, 155. 156.

[2]) Что низшіе классы христіанскаго населенія готовы были на мщеніе, и что нѣтъ ничего невѣроятнаго въ томъ, что, какъ сви-

Подлинный эдиктъ Іовіана о свободѣ культовъ не дошелъ до настоящаго времени. Но несомнѣнно, что Сократъ передаетъ содержаніе именно этого эдикта, когда говоритъ о томъ, что Іовіанъ писалъ областнымъ правителямъ по своемъ вступленіи на престолъ. Изъ разсказа Сократа видно, что Іовіанъ возстановилъ въ полной мѣрѣ всѣ тѣ права церкви, которыя были необходимы для свободы ея жизни,—хотя, какъ замѣчено было, та окраска исключительности, какую Созоменъ даетъ этому эдикту, въ дѣйствительности эдикту Іовіана вовсе несвойственна.

VI.

Изъ приведенныхъ словъ св. Григорія Богослова нельзя не усмотрѣть, что византійскому правительству послѣ смерти Юліана представителями церкви рекомендовалась программа религіозной политики нѣсколько иная, чѣмъ какая рекомендовалась послѣ смерти Константина: Фирмикъ Матернъ, какъ мы видѣли, рекомендовалъ уничтоженіе язычества „строжайшими эдиктами“, св. Григорій Богословъ реко-

---

дѣтельствуетъ Ливаній, нѣсколько случаевъ такого мщенія уже и было, объ этомъ есть намеки у св. Григорія Богослова. Во второмъ словѣ противъ Юліана онъ говоритъ: „вотъ первая часть моего увѣщанія. *Вторая часть*, сколько знаю, *для многихъ будетъ тяжела и непріятна.*“ Чтоже это такое? „Человѣкъ, получившій возможность воздать зломъ за зло, не любитъ повиноваться слову, которое обуздываетъ его раздражительность. Но—не будемъ неумѣренно пользоваться обстоятельствами времени: не будемъ дѣлать того, что сами осуждали—возненавидимъ всякое отомщеніе“ и т. д. (Твор. русск. пер. I. 210—211). Изъ этихъ словъ Св. Григорія видно, что многимъ сдерживать досаду, накопившуюся при Юліанѣ, было тяжело при перемѣнѣ обстоятельствъ, и, повторяемъ, нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что если не многіе, то нѣкоторые и въ самомъ дѣлѣ не сдержали эту досаду. Факты см. *Chastel*, p. 155.

мендовалъ уничтожать язычество „благостію“, то есть жизнью, полной любви къ ближнему, которая побѣждаетъ сердца самыя непреклонныя.

И въ самомъ дѣлѣ, если взглянуть въ кодексъ Ѳеодосія, то нетрудно убѣдиться, что впродолженіи почти пятнадцати лѣтъ, протекшихъ послѣ смерти Юліана, при его первыхъ преемникахъ законодательство противъ не христіанъ и такъ называемыхъ еретиковъ отчего-то ослабѣло [1]). Іовіанъ управлялъ государствомъ, какъ извѣстно, недолго. Поэтому естественно является вопросъ: не есть ли такое отсутствіе законовъ противъ иновѣрцевъ знакъ того, что политика преемниковъ Іовіана была такова-же, какъ самого Іовіана. то есть, что и церковь и ея противники были предоставлены самимъ себѣ, и благость, по совѣту св. Григорія Богослова, дѣйствительно была единственнымъ принципомъ пропаганды христіанства?

Извѣстный историкъ Гизелеръ даетъ на это утвердительный отвѣтъ, обозначая періодъ со смерти Іовіана до начала восьмидесятыхъ годовъ IV столѣтія какъ періодъ „всеобщей религіозной свободы“ [1]). Имперіей правили въ это время: Валентиніанъ I († 375) и Граціанъ († 383) — на западѣ и Валентъ († 378) на востокѣ. — Валентиніанъ въ концѣ своего царствованія въ одномъ изъ своихъ законовъ объ отношеніи своемъ къ религіи выражался такимъ образомъ: „мои законы, изданные мною съ начала моего царствованія, свидѣтели того, что мною предо-

---

[1]) Въ титулахъ Кодекса Ѳеодосія, касающихся иновѣрцевъ, въ періодъ отъ 364 по 379 годъ количество изданныхъ законовъ представляется такъ: объ іудеяхъ — ни одного; о язычникахъ—тоже; о еретикахъ—два, объ отступникахъ—ни одного. Между тѣмъ количество законовъ по всѣмъ этимъ титуламъ въ продолженіе остальныхъ годовъ IV столѣтія простирается до пятидесяти четырехъ.

[2]) Lehrbuch der Kirchengeschichte, I. 1. ss. 21—23.

ставлено было всякому почитать то Божество, къ которому кто имѣетъ расположеніе“ [1]). Амміанъ Марцелинъ выражается о политикѣ Валентиніана такимъ образомъ: онъ всѣмъ своимъ поведеніемъ доказалъ, что въ религіозныхъ разногласіяхъ онъ одинаково относился къ обѣимъ спорившимъ сторонамъ; онъ никого не безпокоилъ изъ за религіи запрещеніями и угрозами, не преклонялъ выи своихъ подданныхъ къ почитанію того, что̀ самъ почиталъ и вообще религію оставлялъ собственнымъ наклонностямъ каждаго [2]). Симмахъ, когда послѣ Валентиніана положеніе религіи язычниковъ было не особенно блестяще, изображаетъ Валентиніана въ такой аллегоріи: „зритъ онъ съ небесныхъ высотъ слезы служителей алтарей и думаетъ, что онъ не повиненъ въ насиліи того порядка, который самъ онъ свято соблюдалъ“ [3]).—Въ свидѣтельствахъ церковныхъ историковъ, правда, и въ отзывахъ о Валентиніанѣ, вопреки его собственному ясному свидѣтельству, сказывается тотъ-же историографическій обычай, о которомъ было замѣчено выше: стремленіе отыскать какъ будто-бы необходимую черту христіанскаго государя репрессію не-христіанъ. Такъ Ѳеодоритъ выражается, что „великій Валентиніанъ управлялъ Европою по тѣмъ-же самымъ законамъ, что и Іовіанъ“, а Іовіанъ, по Ѳеодориту, „воспретилъ служеніе идоламъ“. Но съ другой стороны церковные историки какъ будто-бы и проговариваются, указывая на терпимость Валентиніана, хотя и пріурочивая эту терпимость, подобно тому опять какъ это мы видѣли въ отзывахъ о Іовіанѣ, спеціально къ христіанскимъ сектамъ, а покровительство—главнѣй-

---

[1]) Cod. Theodos. Lib. IX. t. 26. l. 9.
[2]) Löning, Gesch. des Kirchenrechts, I. 47.
[3]) Цит. у Готоф. in Cod. Theodos. въ указ мѣстѣ.

шимъ образомъ къ православію. Созоменъ, напримѣръ, проводя параллель между Валентомъ и Валентиніаномъ, говоритъ о послѣднемъ, что „онъ—въ противоположность Валенту—соглашался съ отцами никейскаго собора и покровительствовалъ своимъ единовѣрцамъ, но не оскорбляя впрочемъ и тѣхъ, которые мыслили иначе“, [1]) т. е. не соглашались съ отцами никейскаго собора. Очевидно, что въ глазахъ Созомена терпимость Валентиніана простиралась только *на христіанъ*, мыслившихъ иначе, чѣмъ онъ самъ; вопросъ-же о нехристіанахъ въ свидѣтельствѣ Созомена остается темнымъ.—Но сейчасъ мы увидимъ, что Ѳеодоритъ неправъ, а Созоменъ въ сущности своими словами только расширяетъ сферу терпимости свойственной Валентиніану, вслѣдствіе чего должно будетъ признать, что Валентиніанъ былъ толерантенъ во всемъ объемѣ слова и притомъ безо всякой непослѣдовательности, свойственной византійскому правительству въ этой сферѣ [2]). Что Валентиніанъ дѣйствительно оставилъ язычество въ покоѣ, другими словами, предоставилъ пропаганду христіанства самой церкви, объ этомъ, какъ онъ справедливо выражался, свидѣтельствуютъ всѣ его законы. Не говоря уже о томъ, что наиболѣе обычныя формы и проявленія языческой набожности онъ оставилъ неприкосновенными, даже по отношенію къ гадательнымъ жертвоприношеніямъ Валентиніанъ поступилъ нѣсколько иначе, чѣмъ поступали другіе прежде и послѣ него: именно, онъ отвергъ то воззрѣніе, что всякое гадательное жертвоприношеніе преступно съ государ-

---

[1]) Истор. 389.

[2]) По мнѣнію Беньо, „*изъ всѣхъ* христіанскихъ государей Валентиніанъ наиболѣе уважалъ свободу совѣсти“ (указ. сочин. I. 232). Такого же мнѣнія о Валентиніанѣ и *Гиббонъ* (см. Hist. de la decadence de l' emp. Rom. французъ. изд. I p. 584.).

ственной точки зрѣнія. „Я признаю,—говоритъ Валентиніанъ въ выше приведенномъ законѣ,—что гаданіе не имѣетъ ничего общаго съ дѣяніями злоумышленниковъ, и не думаю, что эта (*языческая*) или какая либо иная религія, наслѣдованная отъ предковъ, составляетъ (сама по себѣ) родъ преступленія“ [1]). Мѣриломъ того, законно или не законно гадательное жертвоприношеніе, т. е. есть-ли оно религіозный актъ въ собственномъ смыслѣ, или только маска, подъ которой скрываются нерелигіозныя намѣренія, Валентиніанъ призналъ тождество или различіе гадательныхъ жертвоприношеній съ практикуемыми римскимъ сенатомъ и оффиціальными римскими авгурами [2]). На основаніи такого принципа отношеній къ культу языческому Валентиніанъ допустилъ совершеніе такъ называемыхъ элевзинскихъ таинствъ, но запретилъ всѣ безъ исключенія ночныя жертвоприношенія.—Въ отношеніи къ имущественно—правовой сторонѣ языческаго культа Валентиніанъ прекратилъ захватъ частными лицами собственности языческихъ храмовъ [3]), что имѣло мѣсто, какъ можно догадываться, въ эпоху Констанція. Валентиніанъ, правда, отнявъ захваченную собственность у частныхъ лицъ, присоединялъ ее къ государственной казнѣ; но этимъ по крайней мѣрѣ должно было ограничиться беззаконное отношеніе частныхъ лицъ къ имуществу юридическаго лица, въ то время еще не лишеннаго своихъ правъ. Сдѣлавъ такую уступку въ цѣляхъ справедливости къ язычникамъ, Валентиніанъ сдѣлалъ нѣсколько попытокъ возмѣстить тѣ расходы

---

[1]) Haruspicinum ego nullum cum maleficiorum causis habere consortium judico, neque ipsam, aut aliquam praeterea concessam a majoribus religionem genus esse arbitror criminis.

[2]) Гиббонъ, ibd.

[3]) Cod. Theodos Lib. XX. t. 1.l. 8.

на языческій культъ, которые чрезмѣрно щедро были дѣлаемы Юліаномъ: Ливаній и Евнапій разсказываютъ, что отъ жрецовъ требовались тѣ суммы, которыя они прежде получили на нужды культа языческаго, причемъ, по разсказу этихъ язычниковъ, многіе изъ не уплатившихъ таковыя суммы будто-бы подвергнуты были пыткамъ [1]). Если все это справедливо, то это конечно обозначало-бы переходъ къ той-же юліановской политикѣ—отомстить за прошлое, для своего времени законное. Но—хотя намеки на нѣчто подобное (по крайней мѣрѣ по отношенію къ предъидущему царствованію) встрѣчаются даже у церковныхъ писателей [2]), трудно повѣрить этому разсказу о жестокости, съ какою будто-бы вознаграждались потери казны, происшедшія вслѣдствіе щедрости Юліана. Вѣроятнѣе всего требовалось обратно то, что было слишкомъ яснымъ захватомъ даже и для времени Юліана. Зосима разсказываетъ, что въ подобныя-же отношенія настоящаго къ прошлому поставлена была и самая личность язычниковъ: всѣмъ подданнымъ, которые потерпѣли какое либо стѣсненіе въ предшествовавшее царствованіе, Валентиніаномъ предложено было предъявить свои жалобы. Вслѣдствіе этого много язычниковъ было лишено должностей въ арміи и при дворѣ, и въ числѣ ихъ Саллюстій [3]), человѣкъ весьма умѣренный и при Юліанѣ, какъ объ этомъ мы имѣли случай замѣтить. Но это опять, очевидно, было временной мѣрой, понятной въ государѣ желавшемъ удовлетворить много

---

[1]) Chastel, p. 165.

[2]) По Ѳеодориту нѣкто язычникъ Магнусъ, во времена Юліана сжегшій христіанскую церковь въ Беритѣ, „въ царствованіе Іовіана принужденъ былъ воздвигнуть ее на свой счетъ и потерялъ бы голову, если бы по множеству ходатаевъ не получилъ царской милости". Истор. 277

[3]) *Zosimus*, edit Bonnae, p. 65

потерпѣвшихъ прежде вслѣдствіе измѣнчивости религіозной политики правительства, при чемъ эта мѣра случайно могла захватить собой и людей мало виновныхъ, какъ напримѣръ этотъ Саллюстій. Что-же касается правоваго положенія язычниковъ, которое предопредѣлялось сдѣлаться такъ сказать постояннымъ, то это, кажется, лучше всего можно видѣть изъ отношеній Валентиніана къ языческимъ жрецамъ: здѣсь онъ дошелъ до ригористической точности въ равноправіи ихъ съ представителями другихъ культовъ,— такъ что, по выраженію Беньо, представляется будто бы онъ стремился расширить тѣ привиллегіи ихъ, кои имъ были усвоены издавна: онъ освободилъ ихъ отъ повинностей куріальныхъ, освободилъ отъ пытки— привиллегія усвоенная сенаторамъ [1]). Значеніе этихъ привиллегій тѣмъ болѣе должно принять во вниманіе, что Валентиніанъ, почти одновременно, лишилъ привиллегіи свободы отъ куріальныхъ повинностей лицъ христіанскаго клира и, что еще болѣе важно, лишилъ этихъ послѣднихъ права завѣщанія въ его пассивной формѣ, т. е. принятія имущества по завѣщаніямъ, и права принимать даренія,—о чемъ мы еще будемъ имѣть случай упоминать. Тѣ изъ язычниковъ, на которыхъ вѣроятно не падало обвиненіе въ насиліяхъ надъ христіанами въ предшествовавшее царствованіе, сохранили свои административныя должности: таковъ напримѣръ былъ Претекстатъ проконсулъ Ахайи, по представленію котораго Валентиніанъ дозволилъ элевзинскія мистеріи. Точно также терпимость къ христіанскимъ сектамъ, о которой говоритъ Созоменъ, простиралась такъ далеко, что Валентиніанъ хотѣлъ сдержать и тѣхъ между сами-

---

1) Cod. Theodos. Lib. XII. I. 75. Qui ad sacerdotium provinciae pervenerint, habeantur immunes, otio fruituri, и проч.

ми представителями церкви, которые думали иначе, т. е. взялъ на себя апологію идеи свободы совѣсти и пропаганду этой идеи между тѣми, кто, кажется, лучше-бы другихъ долженъ помнить объ этой христіанской идеѣ. Нельзя иначе по крайней мѣрѣ думать о его посланіи къ азійскимъ епископамъ послѣ собора въ Иллиріи: объявляя объ опредѣленіи сдѣланномъ на соборѣ, императоръ говоритъ: „наше Величество повелѣли объявить о вѣрѣ—впрочемъ такъ, чтобы кто не подумалъ, будто онъ слѣдуетъ богопочтенію правящаго этой землей царя, отвергая *(внутренно, въ совѣсти)* Того, кто заповѣдалъ намъ спасительное ученіе. Евангеліе Бога нашего содержитъ въ себѣ такую мысль: воздадите Кесарево Кесареви, а Божіе Богови. Что-же говорите вы, епископы и представители спасительнаго ученія? Если ваше исповѣданіе вѣры таково, то, любя другъ друга, перестаньте злоупотреблять достоинствомъ царя и не преслѣдуйте тѣхъ, кои ревностно служатъ Богу! Они по закону вносятъ государственныя повинности и не противятся власти Самодержца, но искренно соблюдаютъ и повелѣнія Великаго Царя Бога, и повинуются нашимъ законамъ,—между тѣмъ какъ вы оказались людьми непокорными". Увѣщаніе не злоупотреблять достоинствомъ царя по объясненію комментаторовъ [1]) относится къ императору Валенту, склонностью котораго къ аріанству пользовались азійскіе епископы-аріане для того, чтобы тѣснить православныхъ. Валентиніанъ же, напротивъ, указываетъ, что они, аріанскіе епископы, всетаки христіане, несмотря на отдѣленіе отъ православныхъ, и потому должны помнить тѣ отношенія къ совѣсти ближ-

---

1) Валезій in Patr. curs. complet. 82, pp. 1334—6. Ср. *Θеодоритъ*, истор. рус. перев. 244—5.

няго, которыя заповѣдуются общимъ и для православныхъ и для аріанъ источникомъ вѣры—Евангеліемъ. Указывая далѣе на примѣръ Пилата въ его отношеніи къ іудеямъ, предоставившаго ихъ въ религіозномъ вопросѣ самимъ себѣ, императоръ продолжаетъ: „такъ и мы навсегда опредѣлили—не преслѣдовать воздѣлывателей Христовой нивы, не угнетать ихъ, чтобы вы не думали возрастать съ помощію нашей власти“ [1]).—Таковъ былъ правитель западной части имперіи, начавшій править спустя полгода послѣ Юліана.

Относительно Валента есть также полное основаніе думать, что въ принципѣ и теоріи и онъ признавалъ необходимость свободы религіи, но въ практикѣ—его роль въ исторіи вопроса о свободѣ совѣсти, какъ извѣстно, опредѣлилась далеко не въ соотвѣтствіи съ теоріей. Риторъ Ѳемистій по крайней мѣрѣ лично говорилъ Валенту, что „онъ самъ узаконилъ, чтобы въ религіи каждый слѣдовалъ собственному разсужденію“, чтобы „всякій присоединялся къ той религіи, какую считаетъ истинной и пользовался бы ею въ спокойствіи своего духа“ и проч. [2]). Теорія свободы вполнѣ осуществлялась имъ въ приложеніи къ нехристіанскимъ религіямъ; но это приложеніе не простиралось на христіанство въ его тогдашнемъ состояніи—въ раздѣленіи на православіе и неправославіе. Поэтому, съ одной стороны, даже и церковные историки не оспориваютъ его терпимости къ нехристіанамъ, съ другой—Валентъ получилъ имя жестокаго религіознаго гонителя. По Ѳеодориту религіозная политика Валента располагалась такъ: „онъ всѣмъ—и эллинамъ, и іудеямъ—внушилъ духъ религіозной без-

---

[1]) ibd.
[2]) Lassaulx, s. 85–6.

опасности. Находившіеся въ заблужденіи начали (*подразумѣвается, явно*) совершать языческія обряды", и вообще, снова позволилъ, какъ выражается историкъ, процвѣтать той лжи, которая послѣ Юліана была истреблена (sic) Іовіаномъ. „Язычествовать и приносить жертвы, говоритъ Созоменъ, при Валентѣ не было опасности" [1]). Но—„царь враждовалъ противъ чтителей апостольскаго ученія". Въ этомъ отношеніи онъ, по Созомену, „былъ весьма недоволенъ, что не могъ принудить всѣхъ мыслить одинаково съ собою, и пугалъ тѣхъ, кто мыслилъ неодинаково" [2]). Образцы этого пуганія можно видѣть изъ слѣдующаго: Валентъ, напримѣръ, „призываетъ къ себѣ кизическаго епископа Элевсія. Потомъ, созвавъ соборъ аріанскихъ епископовъ, принуждаетъ этого епископа присоединиться къ ихъ вѣрѣ. Элевсій сначала отказывается. Но ему стали угрожать ссылкою и лишеніемъ имущества; онъ устрашился и присоединился къ аріанскому ученію" [3]). Даже со времени Константина обыкновенно терпимые новаціане, какъ люди не покушавшіеся поставить свое ученіе на

---

[1]) Истор. 288.

[2]) Истор. 401. Θеодδр. 346.

[3]) Сократъ, истор. 325—6. Этотъ Элевсій ранѣе самъ былъ гонителемъ людей, нераздѣлявшихъ его образа мыслей, и какъ мы знаемъ, еще при Констанціѣ разрушилъ церковь новаціанскую. Но испытавъ на самомъ себѣ, что̀ такое гоненіе за религію, онъ потомъ обнаружилъ такія качества, кои показываютъ, съ какою степенью, такъ сказать, чувствительности совѣсти встрѣчались люди въ эпоху древней церкви,—люди, для которыхъ ихъ убѣжденіе составляло часть ихъ духовнаго существа. Сократъ разсказываетъ, что присоединившись по настоянію Валента къ аріанамъ, Элевсій тотчасъ же раскаялся, и возвратившись въ Кизикъ, сталъ жаловаться предъ своимъ народомъ на принужденіе. „Согласіе мое, говорилъ онъ, дано не свободно, но вынужлено насиліемъ; посему народъ долженъ искать себѣ другаго епископа, а я, хотя по неволѣ, (но всетаки) отрекся отъ своего ученія. Однако же Кизикцы изъ приверженности къ нему остались подъ его же начальствомъ и не хотѣли подчиниться другому епископу". ibd.

мѣсто чужаго, и тѣ испытали гоненіе отъ Валента — „за то, что они исповѣдывали единосущіе“. Въ Константинополѣ Валентъ приказалъ запереть ихъ храмъ, а епископа ихъ отправить въ ссылку. Произволъ Валента иногда впрочемъ, кажется, не разбиралъ того, вредитъ ли онъ однимъ православнымъ, или всему христіанству. Это въ особенности должно сказать объ одномъ его законѣ, которымъ внутренняя жизнь церкви подпадала регламентаціи правительства въ самыхъ ея идеалахъ: разумѣемъ законъ, которымъ Валентъ монашествующихъ привлекалъ къ отправленіи военной повинности, или же, если не пожелаютъ сего, требовалъ отказа отъ всѣхъ имущественныхъ правъ и имущественной правоспособности (aut familiarium rerum carere illecebris), — сопровождая такое повелѣніе насмѣшками надъ самымъ институтомъ монашенства [1]). Къ стыду Валента, какъ государя

---

1) Cod. Theodos. Lib XII. tit. I. l. 63. Quidam *ignaviae sectatores*, desertis civitatum muneribus, captant solitudines et secreta. Hos igitur atque hujusmodi deprehensos per Comitem orientis crui e latebris consulta praeceptione mandavimus atque ad munia patriarum subeunda revocari, aut—et caet. *Гиббонъ* (ibd. 586—7) считаетъ этотъ законъ направленнымъ прямо противъ „учениковъ Аѳанасія“, по его терминологіи, т. е. противъ православныхъ, такъ какъ законъ указывалъ на монаховъ египетскихъ и въ исполненіи его принимали участіе аріанскіе пресвитеры, служивъ проводниками для солдатъ, отправившихся въ пустыню Нитрійскую. Комментаторы же цѣль этого закона мотивируютъ вовсе не прямо враждебными православію соображеніями, но тѣмъ, что Валентъ а) или желалъ прекратить уходъ изъ военной службы лицамъ уже состоящимъ на ней; b) или же, даже, желаніемъ упорядочить монашество предложеніемъ carere familiarium rerum illecebris,послѣ чего, предполагается, лица неискренно отрекавшіяся отъ міра сами собою изчезнутъ изъ класса монашествующихъ въ виду невозможности обладать стяжаніями Gothofr. in comment. h. l. p. 487—8. Но послѣднее—явно несправедливо, что̀ доказывается тѣми пренебрежительными выраженіями, которыя допускаетъ законъ Валента въ своемъ изложеніи, ибо употребившій эти выраженія законодатель никакъ не можетъ раздѣлять добраго взгляда на самый институтъ монашества и слѣдов. задаваться вопросомъ о его усовершенствованіи. Справедливѣе представляется мнѣніе Гиббона, который хотя смягчаетъ нетерпи-

исповѣдывавшаго всетаки Христа, за гонимыхъ Валентомъ вступился язычникъ—тотъ же Ѳемистій. Странную роль имѣетъ этотъ Ѳемистій въ исторіи вопроса о свободѣ совѣсти: онъ долженъ былъ напоминать христіанамъ о томъ, что̀ они сами должны бы хорошо помнить! Сократъ передаетъ, что когда распоряженіями изъ Антіохіи Валентъ преслѣдовалъ разномыслящихъ съ собою, то эту жестокость „умѣрилъ философъ Ѳемистій посвященной ему рѣчью, въ которой доказывалъ царю, что различіе въ христіанскихъ догматахъ нисколько не странно, что гдѣ много мнѣній, такъ по необходимости много бываетъ и разногласій, что такое различіе угодно Богу“, и т. п. Словомъ то, что этотъ философъ говорилъ уже предъ Іовіаномъ [1]). Послѣ такой рѣчи, царь—по Сократу—сдѣлался мягче.

Язычники однако не были довольны Валентомъ, хотя онъ и не преслѣдовалъ ихъ, „съ досадою взирая на умноженіе христіанства“ [2]), какъ выражаетъ Созоменъ причину недовольства. Но причиной этого недовольства было однако же не одно возрастаніе христіанства, а то, что терпимость Валента къ язычеству имѣла предѣлы, установленіе которыхъ весьма не нравилось язычникамъ: онъ терпѣлъ въ язычествѣ только то, что̀ казалось ему неимѣющимъ значенія для его личнаго блага, другими словами терпѣлъ язычниковъ не во имя права язычниковъ на свободу религіи, а во имя того, что язычество, какъ кажется, представлялось ему только уже безвредной глупостью.

мость Валента, но отказывается понять цѣль этого закона иначе, какъ въ связи съ желаніемъ—вредить „ученикамъ Аѳанасія“,—при чемъ возможно, что Валентъ вмѣстѣ съ тѣмъ дѣйствительно желалъ и того, чтобы подъ предлогомъ религіознаго влеченія никто не оставлялъ обязанностей военной службы.

1) Истор. 377. Созом. 463.

2) Созом. 460.

Тамъ же, гдѣ язычество казалось ему болѣе чѣмъ безвредной глупостью, онъ начиналъ преслѣдовать его не менѣе несогласныхъ съ нимъ христіанъ. И вотъ почему, когда церковные историки смотрѣли на него чуть какъ не на пособника язычеству, сами язычники его времени не раздѣляли этого мнѣнія. Такое возрѣніе на дѣло у Валента выразилось въ особенности въ отношеніяхъ его къ языческой философіи и философамъ и отношеніи къ языческому гадательству (aps divinatoria) „Любомудрствователи (говоритъ Созоменъ) почти всѣ погибли при Валентѣ, они были истреблены во всей имперіи". Убійство, по Созомену, распространялось и на не-философовъ, если и не-философы носили философскую одежду. По этому при Валентѣ даже плащей философскихъ нельзя было носить, изъ опасенія подвергнуться участи философовъ [1]). Нельзя думать, чтобы гоненіе на языческую философію и языческое гадательство оставалось безъ вліянія на вопросъ и о религіозной свободѣ язычниковъ вообще. По крайней мѣрѣ нѣкоторые язычники считали, что̀ преслѣдованіе и запрещеніе гадательныхъ жертвоприношеній „дѣлаетъ эллинамъ жизнь несносною". Валентъ при томъ не пытался подобно Валентиніану, провести какую нибудь границу между дозволенными видами гадательныхъ жертвоприношеній и видами недозволенными. Но при всемъ томъ должно признать, что a) Валентъ не издалъ ни одного закона направленнаго противъ тѣхъ сторонъ языческаго культа, которыя не были связаны съ гадательствомъ, и b)—преслѣдуя языческихъ философовъ и гадательныя жертвоприношенія, при этомъ не покушался на прозелитизмъ между язычниками: кромѣ своей безопасности отъ покушеній язычниковъ Валентъ очевидно

[1]) Созом. 459.

ничего и не желалъ,—такъ что, когда язычники въ Александріи, пользуясь аріанскими смутами, насильствовали надъ христіанами и даже принуждали къ языческимъ жертвоприношеніямъ, Валентъ не обратилъ на это никакого вниманія. Такое отношеніе его къ язычникамъ заставляетъ думать, что и въ преслѣдованіи православія онъ руководился исключительно политическими цѣлями и досада его была досадою неудавшихся плановъ объединителя государства, а не защитника религіозной истины, какъ онъ самъ ее понималъ.

На весьма непродолжительное время соправителемъ Валента на западѣ, послѣ смерти Валентиніана I (375 г.), сдѣлался Граціанъ († 383).—По словамъ историковъ, Граціанъ „постановилъ закономъ, чтобы каждый безбоязненно вѣровалъ, какъ онъ хочетъ“, чтобы всѣ пользовались правомъ богослужебныхъ собраній и „чтобы только евноміане, фотиніане и манихеи были изгоняемы изъ церквей“. [1]). Слѣдоват. постановленіе о безбоязненномъ вѣрованіи должно понимать относившимся не только къ не-христіанамъ, какъ это было у Валента, но и по отношенію къ различнымъ сектамъ въ христіанствѣ, и въ томъ числѣ самимъ аріанамъ. Вообще, по выраженію историка, Граціанъ осуждалъ жестокость своего дяди—Валента. Что же касается до указаннаго исключенія изъ права на терпимость, то вѣроятно это изгнаніе изъ церквей должно понимать такъ, что Граціанъ повелѣлъ возстановить право на захваченное церковное имущество (зданія и т. п.), что позволяли себѣ еретики всякаго рода при односторонней политикѣ Валента: ибо изгонять этихъ еретиковъ изъ церквей въ смыслѣ отлученія не нужно было и закономъ опредѣлять, такъ какъ

[1]) Созом. 476. Сократъ 389.

церковь дѣлала это и безъ указанія гражданскаго закона. Да притомъ, напримѣръ, манихеи никогда и не мыслились въ качествѣ членовъ церкви. Въ отношеніи къ культу языческому Граціанъ оставилъ исторіи свое имя тѣмъ, что сложилъ съ себя званіе Понтифексъ-Максимуса, которое еще, какъ извѣстно, вплоть до него носили христіанскіе государи Рима въ противность здравому смыслу:—членъ христіанской церкви считался главою служителей язычества [1]). Язычники, правда, поняли этотъ актъ какъ знакъ, что верховная власть освободила себя отъ всякаго законно-опредѣленнаго отношенія къ религіи, не раздѣляемой представителемъ власти. Но въ дѣйствительности это не повлекло за собой никакихъ послѣдствій для язычества, кромѣ продолженія обычнаго со времени Константина преслѣдованія подозрительныхъ гадательныхъ жертвоприношеній, лишенія поддержки изъ средствъ государства института весталокъ, удаленія изъ римскаго Сената статуи и жертвенника Викторіи:—все это такіе акты, которые гоненія на религію язычниковъ собою не представляли. Язычники вмѣстѣ съ аріанами, правда, много злословили Граціана и при жизни и по смерти [2]); случалось, что наиболѣе фанатическіе между язычниками наносили ему оскорбленіе какъ государю [3]); но аріане,

---

[1]) Въ Римѣ въ эту эпоху было еще громадное количество жрецовъ всякаго рода: хранители Сивиллиныхъ книгъ, квиндецемвиры, фламины и т. п. Они составляли отдѣльныя коллегіи, сообразно съ своими частнѣйшими категоріями. Самую высшую коллегію образовали пятнадцать жрецовъ разныхъ наименованій, главою коихъ считался Pontifex Maximus—званіе соединявшееся въ одномъ лицѣ съ главою государства. Въ Римѣ также въ это время было еще до 480 отдѣльныхъ храмовъ большихъ и малыхъ. Gibbon, ibd. 675—6.

[2]) Таковъ напримѣръ Зосима († 410) и историкъ Филосторгій († въ полов. V стол.). Зосима въ насильственной смерти Граціана видитъ наказаніе за обиду будто бы нанесенную язычеству отказомъ отъ понтификата. Филосторгій—сравниваетъ его съ Нероном.

[3]) См. разсказъ Созомена, истор 533.

конечно, злословили потому, что по смерти Валента именно Граціаномъ они были введены въ должныя границы. Въ отношеніи же къ язычникамъ нужно признать, что во мнѣніяхъ о Граціанѣ ихъ какъ будто оставилъ тотъ тактъ, съ которымъ лучшіе изъ нихъ относились къ религіозному вопросу. Ибо если сравнить тѣ требованія отъ главы государства, которыя предъявлялись язычниками впослѣдствіи, какъ это мы увидимъ, напримѣръ, въ рѣчахъ Симмаха, или какія мы уже видѣли въ рѣчахъ Ѳемистія: то должно будетъ признать, что Граціанъ не преступилъ ни одного изъ этихъ требованій: ни насиловалъ отдѣльныхъ людей въ ихъ религіи, ни разрушалъ предметовъ языческаго культа. Если же отказался отъ титула несвойственнаго христіанину и лишилъ одно изъ языческихъ установленій матеріальной поддержки, то, во 1-хъ, конечно было въ высшей степени несправедливо насиловать совѣсть самого государя насильственнымъ соединеніемъ двухъ званій, между собою общаго ничего не имѣющихъ, когда уже были попытки даже и для частныхъ лицъ устранить возможность подобнаго конфликта [1]); а, во 2-хъ, предоставленіе государственныхъ средствъ религіозному институту (что повидимому считалось обязательнымъ для государя) можетъ быть вовсе не такъ обязательно, чтобы отказъ государя отъ заботы о средствахъ поставить ему какъ актъ косвеннаго гонительства [2]).

---

[1]) Ср. прежде упомянутый законъ, освобождавшій дѣтей языческихъ жрецовъ отъ обязательнаго наслѣдованія этого званія.

[2]) Бенье объ отказѣ Граціана отъ званія Понтифексъ-Максимуса разсуждаетъ такимъ образомъ: „если послушать христіанъ, то мѣры Граціана имѣли цѣль только по совѣсти осуществить принципъ равноправія культовъ. Но это—игривая иронія (?), внушенная сознаніемъ побѣды. И на первый взглядъ дѣйствительно представляется, что дѣянія Граціана не преступали предѣловъ свободы совѣсти. Если же принять во вниманіе, что актомъ сложенія съ себя понтификата имперія лишалась верховнаго главы религіи, іерархія

Эпоха со смерти Юліана до смерти Граціана, такимъ образомъ, должна быть признана эпохой, когда византійское правительство отказывалось пропагандировать христіанство прямо или косвенно. Если бы не аріанская нетерпимость Валента, то можно было бы согласиться съ Гизелеромъ, что это было время всеобщей религіозной свободы. Теперь весьма важно было бы опредѣлить, насколько и какъ такая терпимость или, правильнѣе, отказъ правительства отъ пропаганды повліялъ на распространеніе христіанства и на взаимныя отношенія между язычниками и христіанами. Къ сожалѣнію фактовъ точно отвѣчающихъ на этотъ вопросъ такъ мало, что такое опредѣленіе въ полной мѣрѣ становится весьма затруднительнымъ. Но несомнѣнно можно сдѣлать нѣкоторые выводы, судя по нѣкоторымъ фактамъ. Такъ прежде всего терпимость государственная установила мирное настроеніе между язычниками и христіанами въ области частной и внѣрелигіозной. Чтобы убѣдиться въ этомъ нужно посмотрѣть только переписку Св. Григорія Богослова или Св. Василія Великаго съ языческими чиновниками или языческими риторами [1]). Взаимныя

жречества была порвана, союзъ между началами (религіознымъ и государственнымъ) публично уничтоженъ; то, по мнѣнію этого изслѣдователя, должно будетъ признать, что Граціанъ нанесъ громадный ударъ римскому міру" (Beugnot, I. 330).—Можетъ быть послѣднее и справедливо. Но въ такомъ случаѣ неестественный союзъ все равно рано или поздно долженъ былъ порваться, и виною Граціана предъ язычниками остается только то, что онъ предоставилъ язычество *его собственнымъ силамъ*, на что послѣдователи всякой религіи ни когда не должны бы сѣтовать.

[1]) Изъ переписки Василія В. съ язычниками видно, напримѣръ, что этотъ св. отецъ совершенно отдѣлялъ дѣло религіи и совѣсти отъ дѣлъ земной жизни, земной науки и общечеловѣческихъ отношеній. Таковы его письма къ епарху Модесту, къ Олимпію, къ риторy Ливанію Таковы же письма Григорія Богослова къ епарху Софронію, къ Едоксію ритору. Св Василій В. увѣряетъ Ливанія, что онъ желалъ бы всѣхъ молодыхъ каппадокіянъ убѣдить учиться у него, Ливанія. Въ письмахъ къ епархамъ эти отцы просятъ иногда

покушенія вредить чужой религіи и разрушать предметы чужаго культа почти исчезли; но за то отъ этого времени остались свидѣтельства о добровольныхъ разрушеніяхъ новообращенными своихъ, ненужныхъ имъ болѣе, храмовъ. Такъ напримѣръ было это на одномъ островѣ въ александрійской области, гдѣ жители, обратившись къ христіанству, языческій храмъ разрушили и замѣнили церковью [1]). Тотъ же Астерій еп. Амасійскій, который оплакивалъ корыстныя отступничества въ эпоху Юліана, въ одной изъ своихъ проповѣдей теперь говоритъ: „возрадуйся невѣста христова! Алтари демоновъ не отнимаютъ уже у тебя дѣтей твоихъ. *Церкви наполняются новокрещенными.* Идолы не царствуютъ надъ нами; умножаются алтари Христовы... Отступники припадаютъ къ покаянію!“ [2]) По мнѣнію Созомена въ это время христіанство на востокѣ дѣлало успѣхи преимущественно чрезъ монаховъ и притомъ оттого, по Со-

---

за близкихъ лицъ (св. Григорій Б. письмо 25), иногда по общественнымъ дѣламъ христіанскихъ общинъ (св. Василій В. письмо 100, рус. пер.), при чемъ видно полное уваженіе къ нравственнымъ качествамъ язычниковъ и въ тоже время сознаніе, что пишущіе — „ученики рыбарей, въ чемъ, говоритъ св. Василій В., признаюсь и чѣмъ дорожу“ (п. 335).—Соотвѣтствующее отношеніе эти св. отцы встрѣчали и со стороны своихъ корреспондентовъ: Ливаній, напримѣръ, читаетъ проповѣди св. Василія В.—Тотъ же Василій В. во время своего епископства въ Кесаріи ведетъ большую дружбу съ мѣстнымъ врачемъ—евреемъ. Еврей этотъ при смерти Василія В. обратился къ христіанству.—Разсказъ объ этой дружбѣ и истинно апостольскомъ стараніи Василія В. объ обращеніи своего друга еврея—см. Воскресн. Чтен. годъ I. стр 151 и дал. Факты эти показываютъ несправедливость мнѣнія Гиббона (указ. сочин. 586), который думаетъ, что православные епископы потому особенно не любили Валента, что онъ даровалъ свободу язычникамъ и іудеямъ, составлявшую будто бы въ ихъ глазахъ прямое оскорбленіе христіанству и преступленіе предъ церковью; факты эти также еще разъ подтверждаютъ справедливость того замѣчанія, что религіозная совѣсть, когда она удовлетворена, есть элементъ мирный, и что войны между совѣстями не бываетъ.

[1]) Созом. 416.

[2]) Цит. у Chastel'я p. 174.

зомену, что способъ ихъ пропаганды былъ совершенно мирный. „Эти мужи, говоритъ историкъ, были и казались тѣмъ мужественнѣе, чѣмъ больше испытывали ненависти и козней“ отъ необратившихся язычниковъ. „Они противодѣйствовали этимъ кознямъ—не отомщеніемъ за себя, но съ готовностію перенося оскорбленія и побои со стороны язычниковъ. И мнѣ кажется, продолжаетъ Созоменъ, что этимъ мужамъ Богъ даровалъ долголѣтіе, желая чрезъ то распространить вѣру, ибо къ своему богопочтенію они привели почти всѣхъ сирійцевъ и весьма многихъ изъ персовъ и сарацинъ—такъ что успѣхи язычества у этихъ народовъ остановились“ [1]). На западѣ около 377 года Амвросій медіоланскій писалъ: „я не буду спрашивать, что *говорятъ* философы: я спрошу, что они *сдѣлали* (противъ успѣховъ христіанства). Сами только и остаются въ своихъ гимназіяхъ. И вотъ смотри, на сколько сильны доказательства (истинности) Вѣры: тѣ, кои такъ усердно философствуютъ, ежедневно умаляются въ своемъ числѣ, а тѣ, кои въ простотѣ вѣруютъ, ежедневно возрастаютъ. Не вѣрятъ философамъ, вѣрятъ простецамъ (апостоламъ)“ [2]). Конечно, эта тирада Амвросія представляетъ собой нѣкоторое преувеличеніе: ибо и долго послѣ много людей оставалось въ языческихъ гимназіяхъ; но общее движеніе въ церкви, въ смыслѣ ея внѣшняго распространенія, во всякомъ случаѣ несомнѣнно. „Дѣла рыбарей, говорилъ Св. Іоаннъ Златоустъ вскорѣ послѣ смерти Граціана, процвѣтаютъ съ каждымъ днемъ болѣе и болѣе! Язычество, распространенное по всей землѣ, наконецъ разрушено силою Христовою [3])“. И здѣсь, правда, есть также нѣ-

---

1) Истор. 458.
2) Цит. у Laussaulx, s. 27.
3) Слов. на разн. случ. I. 144.

которое преувеличеніе, если понимать выраженіе Златоуста буквально: ибо нѣсколько выше онъ же самъ замѣчаетъ, что „сатанинскій смѣхъ еще не совсѣмъ истребленъ на землѣ“ [1]). Но Св. Златоустъ говоритъ объ успѣхахъ христіанства сравнительно съ тѣми средствами, которыми располагало христіанство, и находитъ, что успѣхъ въ сравненіи съ средствами изумителенъ съ человѣческой точки зрѣнія. Златоустъ, какъ мы прежде видѣли, прямо отрицалъ, чтобы кто-нибудь изъ христіанскихъ царей издавалъ указы, повелѣвавшіе „наказывать невѣрующихъ, чтобы заставить ихъ отстать отъ своего заблужденія“. „И однако же, говоритъ Златоустъ, наслаждавшееся такимъ спокойствіемъ и никогда никѣмъ не гонимое заблужденіе языческаго суевѣрія само собою ослабѣло и само собою пало. И никто не можетъ сомнѣваться въ погибели остальнаго“. Такъ какъ такая мысль, что язычество не было гонимо, не можетъ считаться справедливою по отношенію ко всему періоду со времени Константина, то очевидно Златоустъ имѣлъ въ виду періодъ, ближайшій къ его времени. Но такое утвержденіе во всякомъ случаѣ показываетъ, что въ это время установились между язычествомъ и христіанствомъ такія отношенія, что пропаганда вѣры основывалась не на указахъ царскихъ и не на силѣ внѣшней: иначе нельзя было бы и приводить подобныхъ указаній.—Должно полагать только, что одно обстоятельство дурно дѣйствовало на успѣхи христіанства: политика Валента, дискредитировавшая ученіе послѣдователей Христовыхъ въ глазахъ язычниковъ, и это составляетъ темную сторону дѣла въ разсматриваемую эпоху. Несомнѣнно, что аріане

---

[1]) ibd 143.

въ своихъ насиліяхъ дѣйствовали иногда за одно съ язычниками. Такъ напримѣръ это должно сказать о событіяхъ въ Александріи при водвореніи аріанскаго епископа Лукія. Преемникъ Аѳанасія Александрійскаго, Петръ, изгоняется начальникомъ области—язычникомъ, желавшимъ „сдѣлать угодное царю“—христіанину. Самъ Лукій дѣйствуетъ языческой стражей противъ христіанъ православныхъ. И язычники *хвалятъ* этого епископа. Довѣренный Валента, Магнусъ проповѣдуетъ аріанство, утверждая, что принятіе аріанства „пріятно будетъ и человѣколюбивѣйшему августу—Валенту“. Магнусъ при этомъ высказываетъ такія соображенія, которыя показываютъ, что это былъ развращенный и корыстный индифферентистъ, для котораго религія есть согласіе съ сильными земли. „Пусть у васъ теперь истинное богопочтеніе — разсуждалъ Магнусъ: Божество проститъ вамъ за отступленіе отъ него, потому что не по своей волѣ сдѣлаете вы это, а по принужденію. На долю необходимости останется еще оправданіе, а за произволомъ слѣдуетъ осужденіе... Если послушаетесь, то будете получать отъ царей и деньги, и доходы, и почести“, и т. п. Теорія эта конечно не должна была особенно сильно тянуть къ религіи человѣка, проповѣдующаго эту теорію—ни людей религіозныхъ, ни даже людей дальновидныхъ: ибо если сегодня платятъ за одну религію, то завтра могутъ не только прекратить плату, но потребовать обратно и уплаченное, чтобы платить уже за другую религію.—Магнусъ этотъ чинитъ судъ и расправу надъ „сдѣлавшими неугодное“ царю, т.-е. неугодное въ области религіи, „въ сопровожденіи (и конечно, съ одобреніемъ) идолопоклонниковъ“. Мы уже замѣчали, что этотъ Магнусъ при Юліанѣ сожегъ церковь въ Беритѣ: таковъ былъ христіанинъ, проповѣдующій правительственную религію, которая

все-таки слыла за христіанскую.—Какое впечатлѣніе все это производило въ христіанскомъ мірѣ, это видно изъ одного разсказа Сократа: одного Сарацина, по имени Моусея, представили въ Александрію къ Лукію для рукоположенія во священника. Когда Сарацинъ этотъ узналъ, кто преподастъ ему таинство, то отказался отъ рукоположенія, сказавъ, что „десница этого архіерея полна крови". Тогда произошелъ слѣдующій діалогъ между Лукіемъ и Моусеемъ. Лукій: „слѣдуетъ не оскорблять, а прежде научиться отъ меня догматамъ вѣры". Моусей: „теперь дѣло не о догматахъ, а о твоихъ поступкахъ съ братіями: они ясно показываютъ христіанское достоинство твоихъ догматовъ. Христіанинъ не бьетъ, не бранитъ и не враждуетъ, ибо враждовать рабу Господню не прилично, а твои дѣла вопіютъ устами живущихъ въ ссылкѣ, отданныхъ звѣрямъ и брошенныхъ въ огонь. Видимое очами вѣдь сильнѣе указываетъ, нежели принимаемое слухомъ!" [1]) Но всего этого не могли не видѣть очами, разумѣется, и язычники; политика Валента, продуктомъ которой былъ Лукій, не могла и на нихъ не производить точно такого же впечатлѣнія,—что̀ и доказывается извѣстнымъ отзывомъ язычника Амміана Марцеллина о тогдашнихъ отношеніяхъ христіанъ между собою. При этомъ трудно, разумѣется, ожидать и того, чтобы интеллигентные язычники, понимавшіе то положеніе христіанства, въ которое поставляла его политика Валента, обращались къ христіанству съ особенной охотой. И если дѣло распространенія христіанства всетаки не останавливалось, то этимъ еще разъ доказывалась справедливость того, что̀ около этого времени говорилъ Златоустъ: „сила истины не нуждается ни въ какой

[1]) Истор. стр. 381—2.

помощи: хотя бы и тысячи людей старались заглушить ее, она не только не истребляется, но чрезъ самыхъ притѣснителей своихъ становится блистательнѣе и возвышеннѣе, посмѣваясь надъ бѣснующимися и тщенно изнуряющими себя“ надъ тѣмъ, чтобы истребить ее [1]).

Еще при жизни Златоуста однакоже политика византійскаго правительства приняла такое направленіе, что одна собственная сила истины признана была для ея распространенія недостаточной. Это направленіе началось съ момента, когда управленіе государствомъ фактически получилъ Ѳеодосій I. [2]).

У древнихъ церковныхъ историковъ ни о комъ изъ государей нѣтъ отзывовъ болѣе благопріятныхъ, чѣмъ о Ѳеодосіѣ. Павелъ Орозій († 417) выражается о немъ, что онъ былъ „менѣе императоръ, чѣмъ служитель Божій“. Сравнивая Ѳеодосія съ Траяномъ этотъ историкъ говоритъ: „Ѳеодосій въ человѣческихъ добродѣтеляхъ былъ равенъ Траяну; но въ дѣлѣ религіи безъ всякаго сравненія превзошелъ Траяна, ибо сей (Траянъ) былъ гонитель церкви, а тотъ *распространитель* (propagator) ея [3]). Созоменъ, подводя итоги царствованія Ѳеодосія, говоритъ, что Ѳеодосій умеръ „пріумноживъ церковь до наибольшаго“ [4]). Современникъ Ѳеодосія, пережившій его, Св. Амвросій медіоланскій въ своей похвальной рѣчи ставитъ его

---

[1]) Слов. на разн. случ. I. 144.

[2]) Въ 379 году Граціанъ на мѣсто умершаго дяди своего Валента принялъ себѣ въ соправители испанца Ѳеодосія, сдѣлавъ его правителемъ Востока. Когда самъ Граціанъ былъ убитъ, то преемникомъ ему сдѣлался братъ его, извѣстный подъ именемъ Валентиніана II. Но этому Валентиніану тогда было только двѣнадцать лѣтъ. Поэтому все законодательство его, вплоть до его смерти (убитъ въ 392) въ дѣйствительности было дѣломъ Ѳеодосія. Lassaulx, s. 90.

[3]) Цит. у Lassaulx, s. 99.

[4]) Истор. VII,1. *εἰς τὰ μάλιστα τὴν ἐκκλησίαν αὐξήσας*

наравнѣ съ іудейскимъ царемъ Іосіей въ отношеніи къ заслугамъ для церкви Божіей на землѣ [1]). И если сравнить эти отзывы съ отзывами о предъидущихъ государяхъ, то разность оказывается въ слѣдующемъ: предъидущіе государи, покровители въ глазахъ историковъ, были только косвенными распространителями христіанства путемъ стѣсненія иновѣрія; Ѳеодосій въ отзывахъ историковъ является прямымъ распространителемъ христіанства, притомъ съ величайшимъ успѣхомъ. Историки повидимому позаботились и о фактическихъ доказательствахъ основательности своихъ отзывовъ о Ѳеодосіѣ, какъ распространителѣ христіанства: „тогда какъ ереси въ царствованіе Ѳеодосія, говоритъ Созоменъ, раздѣлялись, церковь каѳолическая возрастала, ибо къ ней присоединялись весьма многіе съ одной стороны изъ враждовавшихъ между собою неправославныхъ, а съ другой и *въ особенности изъ языческой черни*“. Въ свое время мы увидимъ смыслъ и значеніе послѣдняго выраженія, т. е. преимущественнаго обращенія языческой черни. Теперь только замѣтимъ, что „пріумноженіе“ церкви Ѳеодосіемъ понималось столько же въ смыслѣ распространенія Евангелія, сколько и въ смыслѣ распространенія догматическаго правовѣрія, и самая прозелитическая дѣятельность его простиралась съ одинаковой силой въ обѣ эти стороны возможнаго пріумноженія церкви. Историки даютъ также и нѣкоторыя общія черты воззрѣній Ѳеодосія какъ на пріумножательную дѣятельность, такъ и на средства пріумноженія. Такъ довольно рѣзко выступаетъ мысль Ѳеодосія, что тѣмъ пунктомъ, къ которому должно направляться пріумно-

---

[3]) Löning, указ. сочин. стран. 52. Позднѣйшій хронистъ Іоаннъ Малала: christianus hic erat, vir prudens et pius, rebusque adendis aptissimus.—См. Corpus scriptor. Bysant. Bonnae, 1831 p. 344.

женіе, или тѣмъ базисомъ, на которомъ должно было основываться оно, должно быть единомысліе съ нимъ самимъ въ вопросахъ вѣры. Напримѣръ: „съ удивленіемъ узнавъ о единомысліи *съ собою* въ вѣрѣ“ новаціанъ, по словамъ Сократа, Θеодосій повелѣлъ имъ „имѣть тѣ же преимущества, какими пользуются церкви *его* вѣры“ [1]). Созоменъ, передавая о скрытомъ намѣреніи царя строгими законами противъ еретиковъ только *стращать* ихъ, цѣлью острастки ставитъ, „чтобы они одинаково мыслили съ нимъ о Богѣ“ [2]). Рѣзче же всего то значеніе, какое онъ давалъ своимъ личнымъ воззрѣніямъ въ вопросахъ религіи, сказывается въ его знаменитомъ изреченіи: „я на враговъ Іисуса Христа смотрю какъ на своихъ собственныхъ“ [3]). Если бы нельзя было не допустить въ этомъ выраженіи ни малѣйшаго минутнаго увлеченія, вообще не одну фразу, то должно было бы признать, что жестокій принципъ вражды противъ всякаго иновѣрующаго на востокѣ рано сдѣлался государственнымъ принципомъ. И можно, конечно, представить, къ чему привело бы дѣйствительное выполненіе смысла приведенной фразы въ рукахъ энергическаго государя. Значеніе такой рѣшительной фразы умѣряется однако же дѣйствительнымъ характеромъ тѣхъ мѣръ, которыя историками приписываются Θеодосію въ качествѣ мѣръ пріумноженія церкви. Такъ, разсказывая объ изданіи закона, помѣщеннаго въ Cod. Theodos tit. de fide Cathol. n 2. (an. 380) [4]), Созоменъ говоритъ: „разсудивъ, что

---

[1]) Истор. 404.
[2]) Цит. у *Терновск.* 130.
[3]) ibd.
[4]) Это законъ, сущность котораго законодатель выражаетъ такъ: cunctos populos, quos Clementiae nostrae regit temperamentum, in tali volumus religione versari, quam Divin. Apost. Petrus tradidit Romanis, и пр.

лучше предварительно объявить свои мысли о Богѣ, дабы неожиданное повелѣніе вѣровать вопреки убѣжденію не показалось насиліемъ, онъ изъ Солуни далъ законъ народу Константинопольскому", и проч. [1]). Законъ самъ по видимому не согласенъ съ комментаріемъ Созомена (*дабы повелѣніе не показалось насиліемъ*): ибо противниковъ закона Ѳеодосій предоставляетъ сначала небесному мщенію, а потомъ тому мщенію, которое небо внушитъ самому законодателю [2]). Да притомъ, трудно и понять, какимъ образомъ *повелѣніе вѣровать* при какихъ бы то ни было условіяхъ не покажется насиліемъ. Однако въ тенденціи самого законодателя согласить два несогласныя понятія (повелѣніе и свободу) нельзя, кажется, сомнѣваться, въ томъ смыслѣ по крайней мѣрѣ, что Ѳеодосій не желалъ прямаго принужденія въ религіи, или—въ виду невозможности принужденія собственно *въ вѣрѣ*— принужденія въ религіозномъ культѣ. Изъ другихъ разсказовъ видно, что историки усвоиваютъ Ѳеодосію только *склоненіе* къ единомыслію съ собою обѣщаніемъ милостей; при этомъ склоненіе иногда, по словамъ самихъ же историковъ, имѣло успѣхъ, а иногда не имѣло, но безъ всякихъ послѣдствій для несклонившихся. Нѣкоей Матронѣ изъ ереси македоніанъ „царь многократно и часто докучалъ и обѣщалъ милости, однакожъ не склонилъ ее отстать отъ своихъ мыслей". Но нѣкто пресвитеръ Викентій „немедленно послѣдовалъ за царемъ и вступилъ въ общеніе съ членами каѳолической церкви" [3]). Иногда склоненіе принимало видъ такой дилеммы, которую Ѳеодосій

---

[1]) Истор. 480.

[2]) Jubemus dementes vesanosque divina primum vindicta, post etiam motus nostri (варьянтъ: animi notsri), quem ex coelesti arbitrio sumsperimus, ultione plectendos.

[3]) Созом 523.

предложилъ аріанскому епископу Демофилу: „либо вѣровать по ученію никейскаго собора и приводить народъ къ единомыслію, либо оставить церкви“ [1]) — Тѣмъ не менѣе оставляя въ своихъ писаніяхъ и подобные факты, историки все-таки настаиваютъ, что Ѳеодосій давалъ свободу всѣмъ христіанскимъ вѣроисповѣданіямъ. „Въ исповѣданіи христіанской вѣры, говоритъ Сократъ, Ѳеодосій не только позволилъ всѣмъ держаться того мнѣнія, какое кто имѣлъ“, но позволилъ устроять и богослуженіе, по крайней мѣрѣ внѣ городовъ [2]) Исключеніе было только по отношенію къ евноміанамъ — за то, что Евномій въ Константинополѣ своими сочиненіями „развращалъ многихъ“. Созоменъ, разсказавъ о случаѣ съ Демофиломъ, повидимому даетъ понять, что Демофилъ, оставившій церкви, не былъ уже безпокоимъ, когда его церковныя собранія происходили за городскими—воротами. Все это, очевидно, касается вопроса о пріумноженіи церкви между еретиками. Пріумноженіе церкви между язычниками происходило, въ глазахъ историковъ, опять не насиліемъ: по Созомену это достигалось нѣкоторыми лишеніями въ сферѣ языческаго культа, по взгляду историка, очевидно, съ насиліемъ надъ вѣрованіями ничего общаго не имѣющими. Созоменъ представляетъ это такъ: „царь замѣтилъ, что обычаи прежнихъ временъ привлекаютъ подвластный ему народъ къ предметамъ благоговѣнія его предковъ и къ священнымъ его мѣстамъ; поэтому въ началѣ царствованія воспретилъ посѣщать эти мѣста, а при концѣ его многія изъ нихъ разрушилъ“. Слѣдствіемъ такого запрещенія было то, что „народъ, лишившись молитвенныхъ домовъ, мало по малу *привыкъ* посѣщать

---

[1]) ibd. 482.
[2]) Сокр. 420.

церкви — *тѣмъ болѣе*, что и втайнѣ приносить жертвы по языческому обычаю было не безопасно: противъ тѣхъ, которые отважились бы на это, изданъ былъ законъ, подвергавшій ихъ *лишенію жизни и имущества*“ [1]). Какъ ни недоумѣнно мѣсто это съ точки зрѣнія принциповъ и обычаевъ прозелитизма древней церкви и съ точки зрѣнія той легкости, съ которою говорится о *привычкѣ* въ дѣлѣ религіи, при чемъ въ видѣ подспорья къ привычкѣ въ концѣ концевъ идетъ и смертная казнь, и какъ ни много возникаетъ вопросовъ при чтеніи этого мѣста о томъ, каковъ былъ этотъ народъ, которому нужно было запрещать жертвоприношенія и пріучать къ посѣщенію церквей—обращенный ли къ христіанству средствами церкви или еще только обращаемый,—однако это мѣсто въ общемъ все-таки указываетъ, что Θеодосій еще не пришелъ къ мысли прямо предписывать язычникамъ крещеніе и воевать противъ враговъ Христа, какъ противъ своихъ собственныхъ, какъ это было имъ объявлено.

И такъ древніе историки относительно Θеодосія того мнѣнія, что a) Θеодосій болѣе всѣхъ пріумножилъ церковь, но b) не насильственнымъ распространеніемъ христіанства. Взглядъ новѣйшихъ историковъ на роль Θеодосія въ распространеніи христіанства склоняется къ тому, что—съ одной стороны, христіанство при Θеодосіѣ дѣйствительно настолько возросло, что и въ количественномъ отношеніи своихъ послѣдователей, и въ правовомъ положеніи христіанской религіи предъ государствомъ сдѣлалось въ самомъ дѣлѣ господствующей религіей, но что все это совершено Θеодосіемъ безъ всякаго утѣсне-

---

[1]) Истор. 520—1.

нія остававшихся не-христіанами [1]). Повидимому даже и современные Ѳеодосію язычники были такого же мнѣнія: извѣстный намъ Ѳемистій, на своемъ вѣку видѣвшій, можно сказать, всякаго рода религіозную политику, призываетъ музъ возрадоваться вмѣстѣ съ нимъ благосклонности государя къ музамъ, и это призываніе музъ къ радости въ устахъ языческаго ритора вовсе не обозначаетъ того, что обыкновенно обозначаетъ у христіанскихъ піитъ. [1])

Какими же средствами Ѳеодосій пріумножалъ церковь и дѣйствительно ли совмѣщалъ это пріумноженіе съ религіозной свободой нехристіанъ?

Оставляя пока въ сторонѣ послѣднюю часть вопроса, отвѣтъ на которую можетъ составить только окончательная оцѣнка фактовъ пріумножательной дѣятельности Ѳеодосія, обратимся къ его средствамъ пріумноженія. Средства эти не новы: а) ограниченіе языческаго культа—въ томъ взглядѣ на значеніе ограниченія, какой приписанъ Ѳеодосію Созоменомъ, т. е., что ограниченіе языческаго культа въ его вещественной или нравственной сторонѣ ведетъ къ незамѣтному переходу къ христіанству. b) Стремленіе удержать духовныя пріобрѣтенія церкви, т. е., удержать того, кто въ церкви, отъ ухода за ограду церкви. Справедливость требуетъ сказать, что ограниченія культа язычниковъ иногда требовалъ самый

---

[1]) Löning, указ. сочин. s. 52. Beugnot, I. 491. Послѣдній авторъ находитъ, что религіозная свобода язычниковъ при Ѳеодосіѣ была аналогична съ положеніемъ ея при Константинѣ: язычники, говоритъ Бенье, при Ѳеодосіѣ какъ и при Константинѣ имѣли свободу *все говорить* въ пользу своего культа, если при этомъ не нападали на христіанство (ibd. 400). Если справедливо, что язычники при Ѳеодосіѣ имѣли свободу только *словесную*, то аналогіи между царствованіемъ Константина и Ѳеодосія не будетъ: при Константинѣ язычники были не на словахъ только язычниками, но могли быть, если хотѣли, и язычниками по религіи.

[1]) Chastel, p. 204

принципъ религіозной свободы, усвоенной христіанству. Такой смыслъ имѣетъ, напримѣръ, законъ Θеодосія относительно язычества, которымъ христіане избавлялись отъ всякихъ издержекъ на языческіе храмы—„потому что, говоритъ законъ, неприлично возлагать заботу о храмахъ языческихъ на тѣхъ людей, совѣсть которыхъ просвѣщена божественной религіей“ (quorum conscientiam vera ratio divinae religionis imbuerit) [1]).

Хотя эдиктъ о томъ, чтобы всѣ народы исповѣдывали вѣру, преданную апостоломъ Петромъ, объявленъ былъ тотчасъ же по вступленіи Θеодосія на престолъ, и хотя такъ же скоро по вступленіи на престолъ Θеодосій зачислилъ враговъ христіанства въ число собственныхъ враговъ, но болѣе или менѣе чувствительныя ограниченія языческаго культа начинаются не сразу: начало ихъ приблизительно совпадаетъ со смертью Граціана, т. е. четыре года спустя послѣ вступленія Θеодосія на престолъ. Прогрессивное движеніе этихъ мѣръ ясно уже изъ приведенныхъ выше словъ Созомена; но такое движеніе косвенно подтверждается и отзывами язычниковъ,

---

[1]) Cod. Theodos. Lib XII. tit. I. l. 112, ed Ritter, t. IV, p. 483.—Возможность обязательства христіанъ участвовать въ матеріальной поддержкѣ культа для нихъ чуждаго становится понятной изъ того положенія, въ которомъ римское языческое государство находилось въ отношеніи къ отдѣльнымъ лицамъ. Въ IV вѣкѣ, когда узаконялось христіанство, отмѣнялись только законы, исходившіе отъ языческаго правительства относительно христіанъ, но не вообще измѣнялось религіозное законодательство государства. Поэтому при всеиъ стремленіи обезпечить христіанамъ религіозную свободу оставались законы, которые, и при узаконенной свободѣ христіанъ, своимъ существованіемъ были противны этой свободѣ. Въ числѣ такихъ законовъ и былъ законъ, обязывавшій всѣхъ къ поддержанію бюджета храмовъ, къ участію въ издержкахъ на народныя языческія игры, и др.—На западѣ еще въ слѣдующее послѣ Θеодосія царствованіе, хотя мертвой буквой продолжалъ существовать законъ не позволявшій сыну жреца оставлять жреческое званіе. Beugnot, I. 356.

изъ которыхъ нѣкоторые, какъ было замѣчено, хвалили Ѳеодосія, но они хвалить не могли бы, если бы имѣли въ виду послѣдующіе факты отношеній Ѳеодосія къ язычеству. И дѣйствительно Ливаній, напримѣръ, далеко уже не хвалитъ Ѳеодосія, — такъ какъ Ливаній имѣетъ въ виду иной періодъ его царствованія Въ какой мѣрѣ шелъ запретительный прогрессъ это опредѣляется тѣмъ, что чрезъ двадцать лѣтъ послѣ вступленія Ѳеодосія на царство въ его эдиктахъ о язычествѣ является уже смертная казнь, какъ наказаніе за культъ язычниковъ,—тогда какъ въ самомъ началѣ ничего подобнаго не было. Едва ли при такомъ положеніи дѣлъ язычники стали бы призывать музъ къ сорадованію! На что особенно Ѳеодосій сосредоточилъ свое вниманіе въ области религіозной политики въ началѣ своего царствованія—это было отступничество отъ христіанства, хотя нужно замѣтить опять, что и въ этой сферѣ замѣтенъ прогрессъ отъ начала къ концу царствованія. О язычествѣ же собственно въ первое время своего царствованія Ѳеодосій издалъ только два закона: законъ (De pagan. n. 7.) запрещающій совершать уже „запрещенныя“ жертвоприношенія (vetita sacrificia), „дневныя или ночныя“, и законъ, значеніе котораго если не совсѣмъ противоположно запретительнымъ намѣреніямъ Ѳеодосія, то по крайней мѣрѣ изданіе его представляетъ собой непослѣдовательность съ точки зрѣнія запретительной политики; это именно законъ (ibd. n. 8.), повелѣвающій открыть знаменитый храмъ въ Эдессѣ—„лишь бы только свободный входъ въ него не далъ повода къ совершенію въ немъ запрещенныхъ жертвоприношеній“. Первый законъ при томъ еще представляется сомнительнымъ въ отношеніи къ своему подлинному смыслу, хотя для нашей цѣли эта сомнительность безраз-

лична: иной смыслъ даваемый закону (будто онъ касается не язычниковъ) долженъ вести къ заключенію, что Ѳеодосій долго не издавалъ никакого запретительнаго закона противъ язычества, т. е. даетъ выводъ болѣе рѣзкій, чѣмъ какой дѣлается нами теперь [1]). Со смертью Граціана такое отношеніе къ язычеству измѣняется: уже въ 385 году Ѳеодосій категорически опредѣлилъ, чтобы никто не дерзалъ совершать жертвоприношенія и въ особенности гадательныя [2]). „Жестокое наказаніе будетъ тѣмъ, кто,

---

[1]) Первый изъ поименованныхъ здѣсь законовъ (п. 7) Беньо неизвѣстно на какомъ основаніи относитъ къ 391 году, вопреки Готофреду, который относитъ его на десять лѣтъ ранѣе, т. е. къ 381 году. Но Готофредъ даетъ этому закону иной смыслъ, чѣмъ какой представляется въ немъ съ перваго взгляда: это именно (ed. Ritter, p. 299) — что законъ этотъ запрещаетъ *христіанамъ* участвовать въ языческихъ обрядахъ, а не язычникамъ совершать свои обряды: „въ началѣ своего царствованія, говоритъ комментаторъ, Ѳеодосій непротиводѣйствовалъ язычникамъ, довольствуясь только тѣмъ, чтобы они христіанъ не привлекали къ своимъ обрядамъ". Основаніемъ для такого предположенія для Готофреда служитъ одна прибавка въ законѣ, въ которой законодатель увѣщеваетъ (meneamus) „castis Deum praecibus excolendum, non diris carminibus profanandum". Это увѣщаніе почитать Бога чистыми молитвами (castae preces), а не оскорблять разными непристойными дѣйствіями и пѣснопѣніями (dira carmina-nefariae praeces, magici apparatus), по мнѣнію Готофреда можетъ относиться только къ христіанамъ, а не язычникамъ. — О такомъ соображеніи Готофреда опредѣленнаго сказать ничего нельзя: возможна правильность и въ его предположеніи, въ особенности если принять во вниманіе выше указанное правило собора Лаодикійскаго, запрещающее христіанамъ участвовать въ языческомъ культѣ (слѣдов. факты этого были). Но возможно, что указанная прибавка есть сентенція какого либо моралиста, прибавившаго къ закону собственное размышленіе. Но это во всякомъ случаѣ не опровергаетъ справедливости того обобщенія, которое мы даемъ законодательству Ѳеодосія. — Что же касается до предположенія, что законъ этотъ изданъ въ 391 году, то такое предположеніе представляется уже совершенно невѣроятнымъ въ виду того, что еще до предполагаемаго Беньо года на тотъ же предметъ несомнѣнно были изданы законы болѣе строгіе, чѣмъ этотъ. Слѣдоват. какая же нужда послѣ болѣе строгихъ законовъ издавать этотъ, не назначающій даже никакого наказанія его нарушителю?

[2]) Ne quis mortalium ita faciendi sacrificii sumat audaciam, ut

вопреки запрещенію будетъ покушаться увѣдать тайну настоящаго или будущаго [1])". Правда законъ повидимому объявилъ преслѣдуемыми только sacrificia divinatoria, причины преслѣдованія которыхъ еще ранѣе Θеодосія мы видѣли. Законъ также оставлялъ язычникамъ право входа въ свои храмы и всѣ остальные виды языческой набожности—наприм. возліянія и сожиганіе куреній [2]). Но такъ какъ различіе между sacrificia licita и illicita, между жертвами гадательными и умилостивительными, даже для язычниковъ нежелавшихъ знать будущее, наблюдать становилось все труднѣе и труднѣе благодаря тому, что главный признакъ запрещенныхъ жертвоприношеній (убіеніе животныхъ) былъ въ тоже время необходимымъ условіемъ и умилостивительныхъ жертвоприношеній, то язычники почувствовали себя такъ, какъ будто бы наступило абсолютное запрещеніе ихъ культа. Между тѣмъ язычниковъ, въ особенности изъ простаго народа, угнетала мысль, что безъ умилостивленія боговъ жертвами не могутъ процвѣтать города, приносить плодородіе земля и т. п. Поэтому они старались обходить законъ, пользуясь отсутствіемъ запрещенія совершать куренія и входить въ храмы. Обходили законъ тѣмъ, что собираясь вокругъ алтарей или подъ сѣнью священныхъ деревьевъ, они убивали животныхъ какъ будто бы для собственнаго употребленія, — и дѣйствительно потребляли мясо,

---

inspectione jecoris, extorumque praesagio vanae spem promissionis accipiat, vel, quod est detrius, futura cognoscat. ibd. l. n. 9.

[1]) Acerviorіs imminebit supplicii cruciatus eis, qui, et caet.—Готофредъ подъ cruciatus не соглашается разумѣть спеціально crucis supplicium, какъ наказаніе отмѣненное при Константинѣ.—Comment. in h. l. p. 305.

[2]) Ливаній писалъ около этого времени. „братьямъ нашимъ запрещены жертвоприношенія (το θύειν) но не запрещены куренія (το λιβανωτὸν). Цит. in Cod. T. VI. p. 299.

распѣвая священные гимны. Правительственные агенты поэтому не находили ничего запрещеннаго закономъ и такой порядокъ продолжалъ существовать [1]). Естественно, что и sacrificia divinatoria, столь непріятныя Ѳеодосію, продолжали существовать, и язычники иногда попадались въ совершеніи такихъ жертвоприношеній. Неизвѣстно почему, но быть можетъ вслѣдствіе малаго дѣйствія закона 385 года [2]), въ слѣдующемъ году Ѳеодосій послалъ въ Египетъ префекта Кинигія съ порученіемъ уничтожить египетскій культъ и закрыть египетскіе храмы. Зосима разсказываетъ, что чиновникъ этотъ имѣлъ порученіе запереть храмы и по всему востоку, и что онъ дѣйствительно на всемъ востокѣ и въ Египтѣ заперъ храмы, уничтожилъ жертвоприношенія и вообще сильно стѣснилъ языческій культъ [3]). Хотя съ этимъ свидѣтельствомъ и согласенъ повидимому одинъ фактъ, разсказываемый Ѳеодоритомъ [4]), но нельзя думать, чтобы префектъ могъ исполнить и исполнилъ повелѣніе съ такой точностью и строгостью, которую представляетъ Зосима: проповѣдничество Златоуста показываетъ, что около 386—7 гг. въ Антіохіи существовали и храмы, существовало и такъ назыв. „идоложертвенное“, то есть съѣстные припасы, образовавшіеся изъ остатковъ отъ жертвоприношеній,

---

[1]) Gibbon, II. 683.

[2]) Гиббонъ объясняетъ просто сознаніемъ возраставшаго могущества. ibd. 678.

[3]) Edit Bonnae, p. 218. Cynegius, quod imperatum fuerat (порученіе, не касающееся культа) praestitit, adituque templorum *per orientem et universam Egyptam* et ipsam Alexandriam occludit, sacrificiaque ab omni aevo usitata cum omni patrito cultu prohibuit.

[4]) Разсказывая о дѣйствіяхъ апамейскаго епископа Маркелла (объ этомъ - ниже), Ѳеодоритъ (истор. 346) упоминаетъ о прибытіи въ городъ Апамею префекта Востока съ тысяченачальниками и ихъ подчиненными. Нѣкоторые предполагаютъ (Lassaulx, s. 102), что соучастникъ Маркелла и былъ префектъ Кинигій.

слѣдов. существовали и самыя жертвоприношенія [1]). Вѣроятнѣе всего, что посланный префектъ въ точности исполнилъ такое порученіе только относительно Египта. Но и для востока склонность императора запереть храмы имѣла также не маловажное значеніе: случилось то же самое, что случилось при Констанціи: ревнители христіане не только содѣйствовали въ запираніи храмовъ, но начали совсѣмъ разрушать храмы и предметы языческаго культа, не имѣя еще на то ясно выраженнаго позволенія правительства, и факты, такимъ образомъ, стали предупреждать строго оформленное право. Ревнители конечно были послѣдовательнѣе: если храмы не нужны потому, что запрещаются всѣ религіозные обряды, для которыхъ храмы нужны, то конечно, при намѣреніи навсегда оставаться въ этой мысли, самое существованіе храмовъ могло создавать только лишнія затрудненія. Поэтому, если уже было желательно, чтобы культъ языческій прекратилъ свое существованіе, самые храмы должны быть разрушены. Правительство же думало направить народную религіозность куда нужно однимъ только запрещеніемъ совершать культовыя дѣйствія, по мимо отнятія всѣхъ поводовъ къ совершенію запрещеннаго. Притомъ разрушители, какъ это было и прежде, думали, что разрушеніе будетъ способствовать обращенію язычниковъ къ христіанству. — Разрушенія послѣдовавшія за посольствомъ префекта Киниги особенно многочисленны были на востокѣ и въ Египтѣ, и притомъ коснулись не только язычества, но и іудейства: христіане города Каллинина, не имѣя на то никакихъ правъ,

---

[1]) Вся 25 бесѣда на I послан. къ Коринѳ. посвящена наставленію, какъ христіане должны относиться къ идоложертвенному. См. русск. перев. ч. II. стр. 47 и далѣе; ср. слова противъ іудеевъ, I. стр. 449.

разрушили напримѣръ іудейскую синагогу. Разрушенія эти вызвали настоящую войну между ревнителями христіанами и язычниками. Въ Александріи язычники сдѣлали нападеніе на христіанъ по поводу обращенія въ церковь епископомъ Θеофиломъ храма Діониса. Запершись въ храмѣ Сераписа, язычники дѣлали оттуда вылазки и насильствовали надъ христіанами. Храмъ Сераписа вмѣстѣ съ заключившимися въ немъ былъ взятъ войсками какъ крѣпость; виновные въ насиліяхъ получили пощаду, чтобы, говоритъ Созоменъ, „пристыженные благодѣяніемъ пощады они тѣмъ легче обратились къ христіанству“ [1]). Христіанъ, убитыхъ при этомъ, Θеодосій „провозгласилъ блаженными, какъ удостоившихся чести мученичества и пострадавшихъ за вѣру“. По случаю александрійскихъ безпорядковъ Θеодосій велѣлъ разрушить и самые храмы александрійскіе, „какъ причину народнаго возмущенія“, замѣчаетъ тотъ же историкъ,— за исключеніемъ храма Сераписа, отданнаго христіанамъ. По словамъ Созомена, ожиданія Θеодосія, что язычники получившіе пощаду обратятся, нѣсколько сбылись: много язычниковъ дѣйствительно обратилось. Но обратились, кажется, болѣе виновные, ожидавшіе наказанія [2]). Θеодоритъ ничего не упоминаетъ о подобныхъ обращеніяхъ, замѣчая только, что язычники,—очевидно не принимавшіе участія въ смутахъ,—„смотрѣли на это и смѣялись надъ слабостію того, кому прежде поклонялись“. Другими словами разрушеніе это на многихъ произвело такое впечатлѣніе, что поколебало суевѣрный страхъ предъ идолами, хотя конечно нельзя не признать, что прозе-

---

1) Созом. 513 Ср Lassaulx, s 103

2) Истор. 350. Руфинъ говоритъ: unde et plurimi ex his, condemnato errore et *scelere deprehenso*, fidem Christi et cultum verae religionis amplexi sunt. Lassaulx, s 105.

литизмъ подобными средствами представляетъ собой обоюду-острое оружіе [1]). Совсѣмъ не сбывались, кажется, ожиданія, возлагавшіяся на актъ разрушенія, въ другихъ мѣстахъ: Созоменъ, разсказавъ о счастливыхъ послѣдствіяхъ событій въ Александріи, объясняетъ, что однакоже „по другимъ городамъ язычники усердно сражались за свои храмы“, именно въ Аравіи, Палестинѣ, Финикіи, Сиріи, другими словами почти на всемъ востокѣ, хотя Созоменъ и представляетъ какъ будто это происходило только въ нѣкоторыхъ поименованныхъ имъ городахъ этихъ провинцій. Но что особенно достойно вниманія для сужденія о воззрѣніяхъ христіанъ на цѣли разрушенія храмовъ, это разсказъ объ одномъ сирійскомъ епископѣ—именно Маркеллѣ апамейскомъ. О дѣятельности Маркелла Созоменъ передаетъ, что основаніемъ его разрушеній было убѣжденіе, что жителей Апамеи „нельзя удобнѣе отвратить отъ прежняго богопочтенія, какъ разрушивъ бывшія въ городѣ и деревняхъ храмы“. Маркеллъ отправляется разрушать съ воина-

---

[1]) Гиббонъ (ibd. 683) замѣчаетъ, что допуская подобныя средства обращенія, т. е. одно разрушеніе предметовъ культа безъ внутренняго преобразованія самихъ обращаемыхъ, судьбу религіознаго состоянія прозелитовъ вручаютъ случайностямъ исторіи. Если безнаказанное насиліе надъ предметами чужаго культа (язычники, напримѣръ, ожидали, что съ разрушеніемъ статуи Сераписа разрушится самая земля, чего однако не случилось) послужитъ средствомъ того, что послѣдователи потерпѣвшаго культа, увидѣвъ, что никакого мщенія за разрушеніе не послѣдовало, обратятся къ культу, чтители коего въ данную минуту торжествуютъ то кто поручится, что эти, при такихъ условіяхъ новообращенные, при безнаказанномъ насиліи надъ ихъ новой религіей не примутъ этой безнаказанности за знакъ того же, что̀ усмотрѣли и прежде, т. е. ложности новой религіи? Гиббонъ указываетъ, что это именно и случилось, напримѣръ, въ эпоху реформаціи, когда прежде глубоко вѣровавшіе католики быстро переходили отъ вѣры къ презрѣнію того, во что вѣровали, принявъ безнаказанность своихъ собственныхъ насилій за высшее доказательство мнимой ошибочности своихъ прежнихъ вѣрованій. Тоже самое, можно прибавить къ примѣру Гиббона, было и ранѣе реформаціи, напримѣръ во времена иконоборства.

ми и единоборцами, которые, какъ это было въ мѣстечкѣ Авлонѣ, ведутъ правильную осаду языческаго храма, который язычники съ своей стороны защищаютъ—словомъ, происходитъ правильное сраженіе [1]). По словамъ Θеодорита, „этотъ блаженный архіерей, пламенѣвшій духомъ по законоположенію божественному, разрушилъ много капищъ [2])“ прежде чѣмъ „украсился мученическимъ вѣнцомъ“: онъ былъ убитъ язычниками при осадѣ храма въ Авлонѣ [3]). И вообще, по словамъ того же историка, „демонскія капища были разрушаемы по всей землѣ и на моряхъ“ [4]). Въ Финикіи несомнѣнно также были битвы между разрушителями и язычниками, при чемъ изъ первыхъ было много ранено и убито, и здѣсь язычники, по словамъ Златоуста, вели себя какъ бѣшеные [4]).

---

1) Созом. 505.

2) Истор. 546—8.

3) Сыновья Маркелла хотѣли отомстить убійцамъ своего отца; „но мѣстный соборъ воспрепятствовалъ имъ, признавъ несправедливымъ мстить за такую кончину, за которую должно благодарить Бога какъ самому умершему такимъ образомъ, такъ и дѣтямъ и друзьямъ его, ибо онъ сподобился умереть за Бога“ (Созом. въ указан. мѣстѣ). Разность въ воззрѣніяхъ на христіанъ, пострадавшихъ при подобныхъ условіяхъ, сравнительно съ воззрѣніями первыхъ вѣковъ христіанства—довольно чувствительная.

4) Св. Іоанн. Злат.— Письма, рус. пер. стр. 159. — Отношенія Златоуста къ насильственнымъ дѣйствіямъ христіанскихъ миссіонеровъ съ перваго взгляда представляется нѣсколько страннымъ — въ томъ отношеніи, что онъ какъ будто сочувствовалъ разрушителямъ. Въ письмѣ къ пресвитерамъ и монахамъ финикійскимъ миссіонерамъ Златоустъ выражаетъ опасеніе, „чтобы кто-нибудь не соблазнилъ ихъ, вслѣдствіе происшедшаго смятенія, оставить Финикію“ (ibd. 146). Въ виду этихъ смятеній Златоустъ тѣмъ настоятельнѣе проситъ „съ возможною скоростію стать въ боевой порядокъ“ Онъ надѣется, въ другомъ письмѣ, что „будетъ разбита діавольская фаланга“ и т. п. (ibd 161). Что обозначаетъ это упоминаніе о битвѣ, когда повидимому, Златоустъ долженъ бы дать другой совѣтъ, какъ противникъ всякихъ насильственныхъ мѣръ, какимъ онъ постоянно заявлялъ себя? — Кажется эти мѣста изъ его писемъ представляютъ собой только сильныя въ реторическомъ отношеніи выраженія, въ дѣйствительности вовсе не обозначающія поощренія именно разрушителямъ миссіонерамъ. Послѣ такихъ сильныхъ выраженій Злато-

Разрушенія послѣдовали не только на востокѣ, но и на западѣ — въ Италіи, и даже миссіонеры между язычниками, никогда не слыхавшими о христіанствѣ, усвоиваютъ себѣ методъ—сначала разрушить, а потомъ проповѣдывать [1]).

Повелѣлъ ли однако самъ Θеодосій разрушать храмы, а не закрывать только, какъ это было поручено Кинигію— это до сихъ поръ остается вопросомъ. Данныхъ для рѣшенія этого вопроса, въ смыслѣ подлинныхъ законовъ—нѣтъ, а между тѣмъ язычники съ своей стороны (Зосима, Ливаній) утверждали, что повелѣнія разрушать вовсе не было, но что монахи (οἱ μελανειμονύντες) самовольно принялись за дѣло раз-

---

устъ говоритъ: „я увѣренъ, что съ помощію *молитвы*, *кротости*, *терпѣнія* и своего обычнаго мужества, ты сдѣлаешь много добра“— подразумѣвается, въ дѣлѣ распространенія вѣры Христовой. „Во времена мира и тишины, при отсутствіи враговъ, *всякій можетъ учить требующихъ оглашительнаго ученія въ вѣрѣ*: но противостать могущественно когда діаволъ бѣсуется, это уже дѣло мужа доблестнаго, дѣло достойное безчисленныхъ вѣнцовъ и неизреченныхъ наградъ, это уже — апостольское дѣло. Чувствуя, что настоящее время представляетъ тебѣ случай стяжать славу, не пропускай такого сокровища“, и проч. (ibd. 160). Итакъ, то мужество, которое Златоустъ внушаетъ проповѣдникамъ въ Финикіи, есть въ дѣйствительности мужество *учить вѣрѣ*, въ которомъ, конечно, предстояла большая надобность послѣ того, какъ язычники озлобились на христіанъ за ихъ насильственныя дѣйствія, а не мужество, потребное для сраженія изъ за разрушаемыхъ храмовъ —Конечно мы не видимъ здѣсь, чтобы Златоустъ категорически осудилъ финикійскихъ разрушителей. Но вѣдь мы не знаемъ и того, что именно эти лица, въ письмахъ къ которымъ Златоустъ употребляетъ приведенныя выраженія о битвѣ, участвовали въ насильственныхъ дѣйствіяхъ противъ язычниковъ, чтобы Златоусту былъ случай высказать свое сужденіе о миссіонерствѣ, сопровождаемомъ подобнаго рода дѣйствіями.

[1]) Объ одномъ миссіонерѣ въ Италіи разсказывается, что онъ — ardore praedicationis adeo idololatriae superstitionem evertit atque confodit, ut ne palpitaret quidem. — О миссіонерской дѣятельности Максима Туринскаго извѣстно, что разрушая храмы и идоловъ, онъ (въ Галліи) едва не былъ убитъ язычниками. Объ успѣхахъ его миссіонерской дѣятельности его біографъ обыкновенно выражается, что послѣ его проповѣди въ томъ или другомъ мѣстѣ язычники *почти всѣ* (fere omnes) обращались къ христіанству

рушенія, увлекая за собою и толпу [1]). Показанія христіанскихъ писателей различны: а) одни ограничиваются общими выраженіями, изъ коихъ можно усмотрѣть только общую непріязнь Ѳеодосія къ предметамъ языческаго культа, стремленіе уничтожить предметы культа, но не упоминаютъ о разрушеніи храмовъ. Амвросій медіоланскій и Руфинъ выражаются, напримѣръ, такимъ образомъ: „вѣра Ѳеодосія разрушила всякое служеніе идоламъ“; „онъ уничтожилъ всѣ церемоніи язычниковъ“; „уничтожилъ ихъ заблужденія, заперъ храмы, *идоловъ разрушилъ*“. Августинъ говоритъ, что „Ѳеодосій *приказалъ языческихъ* идоловъ (simulacra gentilium) *разрушать повсюду*“, и т. п. в) Собственно историки настаиваютъ на существованіи закона, повелѣвающаго разрушить храмы. Ѳеодоритъ, напримѣръ, положительно утверждаетъ, что Ѳеодосій „издалъ законъ, которымъ повелѣвалось разрушить капища идоловъ“, очевидно понимая законъ какъ общее распоряженіе, касавшееся всѣхъ вообще храмовъ. Ѳеодоритъ прибавляетъ къ извѣстному разсказу о Маркеллѣ апамейскомъ, что онъ „былъ уполномоченъ указомъ“ къ тѣмъ разрушеніямъ, которыя онъ совершалъ. Сократъ и Созоменъ ничего не говорятъ о *всеобщемъ* повелѣніи разрушать храмы, но по поводу разрушеній въ Александріи утверждаютъ—Сократъ, что царь издалъ повелѣніе разрушить храмы въ Александріи по просьбѣ еп. Ѳеофила, каковое повелѣніе и вызвало возмущеніе; Созоменъ же, какъ мы знаемъ, утверждаетъ на оборотъ, что повелѣніе разрушать храмы въ Александріи было слѣдствіемъ возмущенія, имѣвшаго совсѣмъ другую причину. [2]) Въ отношеніи къ Александріи естественнѣе

---

[1]) *Gieseler*, Kirchengesch. 1845 I. 2. s. 26.
[2]) Сокр. 412; Созом. указ. мѣст.

конечно представляется разсказъ Созомена, т.-е. что повелѣніе разрушить было слѣдствіемъ возмущенія. Возможно, что бывали и отдѣльные указы по тому или другому поводу, уполномочивавшіе на разрушеніе того или другаго храма. Но въ общемъ вѣроятнѣе всего событія были опять совершенно аналогичны событіямъ при Константіѣ, т.-е. Ѳеодосій только не сдерживалъ произвольныхъ дѣйствій ревнителей распространенія христіанства [1]).

Разрушеніе храмовъ, на которое правительство Ѳеодосія по меньшей мѣрѣ посмотрѣло сквозь пальцы, кромѣ возродившихся смутъ изъ за храмовъ, имѣло не совсѣмъ хорошее значеніе и въ другихъ отношеніяхъ: оно давало поводъ къ правонарушеніямъ въ другихъ сферахъ, что̀ къ чести христіанъ въ глазахъ язычниковъ не могло относиться. Случалось, что разрушители переходя отъ одного храма къ другому и разрушая всё, что̀ казалось имъ относящимся къ языческому культу, уничтожали и частное имущество языческаго населенія, считая его за имущество посвященное и принадлежащее языческимъ храмамъ, а иногда оскорбляли мирныхъ деревенскихъ жителей язычниковъ, вовсе и не думавшихъ вступать въ борьбу съ разрушителями. Если потерпѣвшіе при-

---

[1]) Позднѣйшіе историки склонны утверждать существованіе *всеобщаго* закона о разрушеніи храмовъ. Авторъ *Пасхальной хроники* (Chronicon Paschale) выражается такъ: fana gentilium ab fundamentis destruxit. Хронистъ этотъ противополагаетъ Ѳеодосія Константину въ томъ отношеніи, что послѣдній paganorum delubra duntaxat clausis, hic vero Theodosius *etiam evertit* (ed. Bonnae, p. 661). Тоже самое и Іоаннъ Малала; ethnicorum templa funditus *evertit omnia*, unde et res christianorum hujus sub imperio plurimum auctae sunt (loc. cit). Оба хрониста указываютъ въ числѣ разрушенныхъ нѣкоторые храмы неупоминаемые у древнѣйшихъ историковъ, хотя конечно, какъ было замѣчено, далеко несправедливо, чтобы разрушены были *всѣ* храмы. Тѣмъ не менѣе однако же нельзя не согласиться съ Веньо, что всеобщій законъ о разрушеніи остается весьма сомнительнымъ. ibd I 361.

носили жалобы ближайшему епископу, то слышали похвалу разрушившимъ, а язычникамъ было поставляемо на видъ, что они должны бы считать это пріобрѣтеніемъ для себя, а не потерею, такъ какъ истреблено было нѣчто нечестивое [1]). Прямое свидѣтельство объ этомъ, правда, находится у потерпѣвшей стороны—у язычниковъ (Ливаній), но косвенное есть у бл. Августина, который умолялъ христіанъ не касаться того, что̀ не въ ихъ власти: „это-то, говорилъ Августинъ, и не нравится въ насъ язычникамъ“ [2]). Такъ какъ разрушали храмы большею частію монахи, то образованные язычники стали обнаруживать положительную ненависть къ монахамъ,—тогда какъ мы видѣли, что тѣ же язычники въ это же время вовсе не были склонны ненавидѣть всякаго христіанина только за его религію [3]). Евнаній выражается „о людяхъ носящихъ черную одежду“ самымъ неуважительнымъ образомъ. Даже сдержанный и деликатный Ливаній не воздерживается отъ того, чтобы не приписать монахамъ множество нелѣпостей [4]). Разумѣется, это не могло быть явленіемъ полезнымъ для дѣла распространенія христіанства. Но интеллигентные язычники не ограничились этимъ неформальнымъ

---

[1]) *Шрекъ*—Kirchengesch. VII, 210 Ср. Gibbon, p. 680; Löning, s. 25.

[2]) *Delort*, указ. соч. p. 229.

[3]) Ср. выше объ отношеніяхъ Ливанія къ Василію Великому.

[4]) Объ этомъ см. — L'ecole d'Athènes au IV siecle. par *Petit de Julleville*, p. 1868, p. 210—221. Ливаній же, приписывая инициативу разрушенія египетскихъ храмовъ Θеофилу, очень дурно отзывается въ особенности объ этомъ епископѣ. Вотъ слова Ливанія: εἴ τις ἀκριβῶς σκοπήσιεν, οἱ σον (т. е. Θеодоссія) τ̃το (πράγμα), τ̃ δε ἠπατηκότος ἀνθρώπ̃, μιαρ̃ και φιλοχρημάτ̃, ἀλογίας μεν ἀπολελαυκότος τύχης, κακ̃ς δε χρωμένῳ τ̃ τυχ̃, δ̃λέυοντος τ̃ γυναικὶ (?), πάντα ἐκείνην ἡγημέν̃, и проч. см. Comment. Gothofr. in C. Theod, VI, 302.—О Θеофилѣ и св. Исидорѣ Пелусіотъ выражается какъ о „неистовомъ любителѣ камней и поклонникѣ золота“. Твор. р. п. I. 104.

порицаніемъ поведенія правительства и частныхъ лицъ въ отношеніи къ языческому культу: въ концѣ восьмидесятыхъ годовъ IV столѣтія появилась формальная апологія религіозной свободы язычниковъ—извѣстное сочиненіе Ливанія pro templis oratio. Ливаній перебираетъ всевозможные аргументы, въ силу которыхъ правительство должно было по его мнѣнію остановить уничтоженіе предметовъ того культа, чтители коего сами по себѣ остаются еще неприкосновенными: становится и на субъективную и на объективную точку зрѣнія. Субъективный аргументъ—это то, что необращенный народъ, лишившись своихъ святынь, не будетъ имѣть нравственной опоры въ своей жизни: „простые люди возлагаютъ на эти святилища свои надежды“ въ дѣлахъ семейныхъ и общественныхъ; „они вѣруютъ, что напрасна будетъ ихъ работа, когда ихъ поля будутъ лишены ихъ боговъ, отъ коихъ зависитъ успѣхъ жатвы“. Съ другой стороны—съ точки зрѣнія самихъ христіанъ—если идолы и святилища суть только пустые камни, то „не постыдно ли воевать противъ голыхъ камней, противъ того, что нѣкогда съ такимъ трудомъ созидалось“? Съ объективной стороны Ливаній указывалъ на несообразность того положенія дѣлъ, что закона уничтожать храмы не существуетъ, а между тѣмъ разрушители не наказываются и потерпѣвшіе не защищаются. Поэтому, по мысли Ливанія, или нужно дать законъ о разрушеніи, „которому мы хотя и съ сожалѣніемъ подчинимся“, или, если такого закона все еще не будетъ, но будутъ продолжаться разрушенія, собственники разрушаемыхъ предметовъ сами заставятъ уважать собственность и законность, т е. обратятся къ самозащитѣ. Ливаній выставлялъ также на видъ злоупотребленіе религіознымъ принципомъ, это именно, что, подъ предлогомъ уничтоженія языческой скверны, многіе обращали

драгоцѣнности храмовъ въ свою пользу. Какъ искренній язычникъ, Ливаній не могъ оставить и старинаго аргумента за язычество: указаніе на благосостояніе римскаго государства, какъ на результатъ уваженія и поддержки отеческой религіи, при чемъ Ливаній пытается доказать правительству, что государи, наносившіе вредъ языческому культу, понесли за это наказаніе: — Ливаній указываетъ на Константина и Констанція, изъ коихъ первый наказанъ, по мнѣнію Ливанія, семейными несчастіями, а второй — несчастіями государства [1]). Конечно послѣдній аргументъ не могъ казаться особенно убѣдительнымъ для христіанскаго правительства. — Почти одновременно съ Ливаніемъ апологію религіозной свободы язычества велъ Симмахъ. По мнѣнію Симмаха дѣйствія правительства по вопросу объ отношеніяхъ между христіанской и языческой религіей несообразны какъ съ государственно-правовой точки зрѣнія, такъ и съ естественными свойствами религіи. Въ своемъ замѣчательномъ „представленіи“ (relatio) [2]) Симмахъ между прочимъ развиваетъ ту мысль,

---

[1]) Аргументъ этотъ впослѣдствіи былъ такъ сказать перевернутъ: христіанскіе правители объявляли обыкновенно, что поддержка церкви потому необходима, что иначе послѣдуетъ небесное мщеніе въ видѣ неуспѣха или несчастія въ дѣлахъ государственныхъ и обратно—послѣдуетъ счастіе, если государство будетъ поддерживать церковь, подразумѣвается истинную. Ѳеодоритъ, напримѣръ, разсказываетъ о Ѳеодосіѣ, что умирая онъ убѣждалъ сыновей хранить благочестіе: „ибо благочестіемъ, говорилъ Ѳеодосій, и миръ блюдется, и война прекращается, и непріятели обращаются въ бѣгство, и трофеи воздвигаются, и пріобрѣтается побѣда“, словомъ христіанская религія въ отношеніи къ государству разсматривается исключительно съ государственно — утилитарной точки зрѣнія. Начало такого пониманія дѣла мы видѣли уже при Константинѣ и, какъ еще увидимъ впослѣдствіи, это пониманіе доведено было до крайности. Въ особенности этотъ аргументъ выступалъ всегда, когда дѣло шло о правахъ диссидентовъ—еретиковъ и раскольниковъ,—въ томъ смыслѣ, что существованіе ихъ представлялось опаснымъ для самаго государственнаго благосостоянія, такъ какъ за ихъ существованіе государство можетъ подпасть небесному мщенію.

[2]) Поводомъ къ „представленію“ этому было удаленіе статуи и

что религіозная свобода цѣлой массы людей, хотя бы и заблуждающихся, должна имѣть нѣкоторую значимость въ глазахъ правительства, и въ противномъ случаѣ государству грозитъ то же самое, на что указывалъ Ѳемистій—религіозный индифферентизмъ. Если уничтожать предметы народной набожности, не измѣнивъ свойствъ этой набожности въ самой совѣсти народа, то, по мнѣнію Симмаха, отъ этого потеряетъ прежде всего само государство. Ибо, напримѣръ, „гдѣ мы будемъ приносить клятву въ повиновеніи вашимъ затѣямъ и въ исполненіи вашихъ повелѣній? И какой тогда страхъ удержитъ человѣка развратнаго, готоваго дать ложное свидѣтельство?“ Поэтому-то, по мнѣнію Симмаха, импер. Констанцій поступилъ мудро, когда онъ, самъ будучи человѣкомъ одной религіи, и у другихъ терпѣлъ другіе обычаи, другіе обряды. И даже нужда, по мнѣнію Симмаха, заставляетъ людей разниться въ религіи: ибо свойства божества не ясны для человѣка [1]), то есть, представленіе о бо-

---

жертвенника Викторіи, помѣщавшихся при входѣ въ римскій сенатъ, предъ которыми сенаторы обыкновенно приносили клятвы въ вѣрности законамъ. Это было еще при Граціанѣ. Сенаторы изъ язычниковъ послали Симмаха съ просьбой—поставить алтарь и статую на прежнее мѣсто. Просьба эта у Граціана не имѣла успѣха. Когда Граціанъ умеръ, посольство было повторено уже къ Валентиніану II, который принялъ посольство въ Миланѣ. Благодаря контр-просьбѣ Амвросія Медіоланскаго, и это посольство не имѣло успѣха, какъ не имѣли успѣха и еще два новыхъ посольства—къ Ѳеодосію и опять къ Валентиніану. Но памятникомъ этого предпріятія язычниковъ осталось relatio Симмаха—рѣчь, которую онъ читалъ въ императорскомъ совѣтѣ,—и письма Амвросія къ Валентиніану, изъ которыхъ мы ниже будемъ приводить выдержки съ возраженіями Амвросія напротивъ Симмаха. Письма эти извѣстны у издателей обыкновенно подъ именемъ 17 и 18 писемъ — Изъ ниже приводимыхъ цитатъ видно, что хотя дѣло шло о частномъ отдѣльномъ случаѣ, но обѣ стороны старались поставить дѣло на принципіальную точку зрѣнія, т. е. на общую сторону вопроса объ отношеніи государства къ дѣлу религіи.

[1]) На эту мысль, т.е. на невозможность вѣдѣнія Бога съ увѣренностію до степени очевидности въ истинности своего вѣдѣнія, Амвросій отвѣчалъ: „то, чего вы не вѣдаете, вѣдаемъ мы отъ самаго

жествѣ не имѣетъ для человѣка принудительной ясности. Но если такъ, то „откуда же человѣку лучше заимствовать познаніе о божествѣ, какъ не изъ указаній счастливыхъ обстоятельствъ? "Счастливыя же обстоятельства въ жизни римскаго государства, по мнѣнію Симмаха, были именно въ эпоху язычества: „ эта религія покорила Риму цѣлый міръ". То есть, по мысли Симмаха, счастье или несчастье при слѣдованіи извѣстной религіи, при неясности для человѣка природныхъ понятій о божествѣ, остается для человѣка своего рода мѣриломъ, по которому онъ убѣждается въ томъ, слѣдуетъ ли онъ истинной или ложной религіи [1]). И для римлянина, по Симмаху, языческая

гласа Божія, и о томъ, о чемъ вы судите по догадкамъ, мы имѣемъ увѣреніе отъ самой мудрости и истины Божіей".

[1]) Можно выразить сожалѣніе, что противники Симмаха опровергали эту мысль не съ формальной ея стороны, а со стороны чисто матеріальной, т е. опровергали не нелѣпость такого критерія истинности религіи, а доказывали, что *Римъ не всегда былъ счастливъ* при старой своей религіи или же счастье его происходило не изъ того источника, въ которомъ усматривали его язычники. Такъ, Симмахъ указывалъ на тотъ примѣръ (который мы не привели въ текстѣ), что языческимъ богамъ Римъ обязанъ былъ спасеніемъ отъ Ганнибала. Опровергавшій „представленіе" Амвросій возражалъ, что и Ганнибалъ чтилъ и молилъ о побѣдѣ тѣхъ же самыхъ боговъ, что и римляне, слѣдоват., по мысли Амвросія, выходитъ, что боги торжествовали какъ бы сами надъ собой, снисходя на просьбу римлянъ и отказавъ въ побѣдѣ другому своему чтителю, что—нелѣпо и стало быть счастье это—не за почитаніе боговъ. Письм. 18, 8. in Patr. curs. complet. latin. XI. p. 974.)—Поэтъ Прудепцій, также противникъ Симмаха, также говорилъ, что „ложно, будто Римъ почитая боговъ, *всегда* бывалъ счастливъ: скорѣе онъ испытывалъ жестокія несчастія вплоть до недавняго завоеванія, между тѣмъ какъ, напротивъ, не задолго предъ симъ Стилихономъ *при помощи Христа* онъ избавленъ былъ отъ угрожавшей ему опасности". А если Римъ политически благоденствовалъ, то не за почитаніе боговъ, но „Богъ подчинилъ Риму столько народностей ради того, чтобы тѣмъ приготовить путь Христу,—чтобы то есть тѣмъ легче всѣ эти объединенныя народности подчинить Христу". (Carmina contra Symmach., Patrol. cursus complet. LX. ср. *Шрекка*, VII, 120).—Нельзя признать, чтобы христіанскіе апологеты, вступивъ на этотъ, такъ сказать, путь пробы религіи количествомъ полученныхъ побѣдъ, поступили удачно, хотя этотъ пріемъ и отвѣчалъ на одинъ изъ пунктовъ „представленія" Саммаха.

религія истинна потому уже, что исповѣдуя ее и будучи вѣрнымъ ей, онъ видѣлъ только одно счастье для своего отечества. Но пусть даже истинная религія не у римлянъ, пусть они заблуждаются: что за дѣло до того? „Насъ освѣщаютъ одни и тѣ же свѣтила небесныя, мы имѣемъ одно и тоже небо, одинъ и тотъ же міръ окружаетъ насъ: что же за важность въ томъ, какими средствами каждый стремится къ истинѣ? Человѣкъ вѣдь не всегда приходитъ одной и той же дорогой къ истинѣ“ [1]). „Непостижимая тайна вселенной ускользаетъ отъ пытливости смертныхъ и должно допустить владычество преданія и обычая тамъ, гдѣ разумъ безсиленъ и не можетъ подать никакой помощи“. — „Быть можетъ скажутъ: государство не должно поддерживать религію, которая для него чужда. Но государство слагается изъ всѣхъ гражданъ, и то, что исходитъ изъ государства, должно служить къ пользѣ каждаго. Вы имѣете власть надъ всѣми вещами, но вы же и охраняете каждому свое, и справедливость должна стоять для васъ выше, чѣмъ благорасположенность, а если уже послѣдняя, то пусть она простирается на спасительныя тайны всѣхъ религій и въ особенности тѣхъ, коимъ покровительствовали ваши предки“.— Говоря объ отнятіи матеріальной поддержки у института весталокъ и запрещенія завѣщавать что либо въ пользу языческихъ храмовъ, Симмахъ разсуждаетъ: „какое пріумноженіе принесло вашей казнѣ это отнятіе средствъ у дѣвъ-весталокъ? Очистите вашу казну отъ подобнаго приращенія; пусть при такихъ

---

[1]) Пруденцій на это возражалъ: „дворецъ не становится темницей оттого, что одно и то же солнце освѣщаетъ и дворецъ и темницу“. Что до разнообразія путей, приводящихъ къ одной и той же цѣли, то путь ложный, по мысли Пруденція, только и ведетъ къ одной цѣли—лжи и заблужденію. ibd.

добрыхъ правителяхъ казна возрастаетъ пріобрѣтеніями на счетъ непріятелей, а не на счетъ лицъ священныхъ. Какую пользу когда либо приносила какая нибудь несправедливость? Несчастіе лицъ, у которыхъ хотятъ отнять ихъ древнія преимущества, тѣмъ болѣе чувствительны, что жадность вамъ вовсе не свойственна“ [1]). „Казна присвоиваетъ имущество, волею умершихъ оставленное дѣвамъ (весталкамъ) и понтифексамъ: умоляемъ васъ, оставьте религіи ея законное наслѣдіе! — Пусть граждане безбоязненно диктуютъ свою волю, будучи увѣрены, что благородные правители уважутъ волю умершаго, что это утѣшеніе рода человѣческаго *(право завѣщанія)* для васъ— священно. Но что совершается теперь—начинаетъ безпокоить умирающихъ; спрашиваютъ: *ужели религія римлянъ не состоитъ болье подъ защитой правъ народа?* Какое имя дать тому расхищенію, которое не авторизовано никакимъ закономъ, никакимъ трактатомъ? Отпущенники владѣютъ тѣмъ, что имъ завѣщано; рабамъ даже не отказываютъ въ пользованіи выгодами завѣщаній, священныя же дѣвы и служители божественнаго культа—одни только исключены изъ права на наслѣдованіе! Не предпочтительнѣе ли поэтому рабство (чѣмъ римская свобода), *если нѣтъ возможности пользоваться даже общимъ правомъ?* [2]) —

---

[1]) Амвросій возражалъ: „просятъ, чтобы возвращены были привиллегіи“—кому?—„тѣмъ, кои пользуясь закономъ Юліана, отнимали у насъ всеобщее право—право говорить и учить!“ Аргументъ этотъ, конечно, должно признать не особенно сильнымъ потому, что, одна несправедливость не можетъ возмѣщаться другой.

[2]) Онъ же: „пусть пользуются общимъ правомъ, но пусть не имѣютъ притязаній на благосклонность и въ особенности пусть не сожалѣютъ о томъ, что имъ препятствуютъ гнать вѣрующихъ. *Пусть приносятъ жертвы, если таково ихъ убѣжденіе*, ибо каждый долженъ оберегать и защищать влеченія своей совѣсти, но пусть *насъ* не принуждаютъ почитать идоловъ“. Принципіально, такимъ образомъ, Амвросій оставался на теоріи равноправія культовъ. Но въ

Въ письмѣ къ Претекстату Симмахъ упоминаетъ, что политика правительства, на теоретическую несостоятельность которой онъ указывалъ въ своемъ „представленіи“, имѣетъ и практически невыгодныя послѣдствія: „теперь, говоритъ Симмахъ, удаляться отъ алтарей стало средствомъ сдѣлать себѣ карьеру (nunc aris deese genus est ambiendi)“, т. е. римляне стали отставать отъ языческаго культа не по убѣжденію, даже не по страху, что было бы еще извинительно, а изъ желанія угодить власти и извлечь изъ этого выгоду. Изъ словъ бл. Августина видно, что, вѣроятно, и другіе язычники, кромѣ Ливанія и Симмаха, подвергали такой же критикѣ религіозную политику правительства послѣдней четверти IV столѣтія [1]).

Апологіи Ливанія и Симмаха были послѣднимъ активнымъ и легальнымъ сопротивленіемъ язычниковъ уничтоженію ихъ культа. Трудно было ожидать, чтобы соображенія языческихъ апологетовъ подѣйствовали на тѣхъ, для кого предназначались—при тѣхъ

приложеніи къ конкретнымъ вопросамъ теорія едва ли проводилась послѣдовательно. На просьбу язычниковъ о возстановленіи жертвенника Викторіи Амвросій давалъ Валентиніану II такой совѣтъ: „если какіе-нибудь, носящіе имя христіанъ, будутъ говорить, что тебѣ нужно исполнить просьбу—берегись, чтобы они пустыми словами не уловили тебя. Кто совѣтуетъ это (позволеніе возстановить жертвенникъ), тотъ самъ совершаетъ жертвоприношенія, тоже самое дѣлаетъ и тотъ, кто издаетъ законъ, сообразный съ этимъ совѣтомъ“.—Нельзя, конечно, не согласиться, что участіе въ устроеніи культа есть способствованіе культу, что издавна не было терпимо христіанскимъ сознаніемъ. Но дѣло въ томъ, что и вины язычниковъ не было тогда, когда безъ ихъ просьбы ихъ лишили жертвенника. Положеніе Валентиніана поэтому было весьма затруднительно, и обѣ стороны въ моментъ просьбы были въ одно и тоже время и правы и неправы въ своихъ отношеніяхъ къ дѣлу. Какъ христіанинъ правъ былъ и Валентиніанъ; какъ потерпѣвшіе правы были и Симмахъ съ сенатомъ; какъ государь Валентиніанъ былъ и неправъ, не возстановляя нарушеннаго права: такое затруднительное положеніе создано было уничтоженіемъ алтаря, когда существовали еще его поклонники!

[1]) Epist. 93. 26. Opp. t. II. p. 318.

политическихъ обстоятельствахъ, которыя встрѣтились тогда. Такъ, мы знаемъ, что поводомъ къ стѣсненію языческихъ жертвъ были собственно тѣ жертвы, изъ употребленія которыхъ язычники дѣлали орудіе политики, sacrificia divinatoria. Но и послѣ такого стѣсненія все таки оказывалось, что эти жертвы не только не прекращаются, но изъ нихъ дѣлается весьма худое примѣненіе: когда возмутитель Аброгастъ убилъ Валентиніана II, претендентъ на престолъ Евгеній („*не искренно* расположенный къ христіанству", по словамъ Созомена) сталъ получать увѣренія, что ему суждено царствовать, и это будто бы извѣстно „по жертвеннымъ животнымъ и по разсматриванію печени", и т. п. При этомъ предсказатели увѣряли, что за тѣмъ настанетъ „измѣненіе христіанской вѣры", вѣроятно понимая подъ этимъ измѣненіемъ свободу язычества [1]). Самъ Симмахъ былъ замѣшанъ въ возмущеніе другаго искателя престола Максима, и былъ прощенъ Ѳеодосіемъ только благодаря ходатайству епископа римскихъ новаціанъ Леонтія [2]). Такіе факты, разумѣется, не могли располагать къ терпимости къ язычеству. Но лучшей мѣрой противъ этого признано было еще большее стѣсненіе язычества, именно запрещеніе *всякаго рода жертвъ*, и для лучшаго обезпеченія исполненія этого повелѣнія, безусловное запрещеніе входить въ самые храмы. Въ этомъ смыслѣ послѣдовало два закона въ 391 году. Въ началѣ этого года одинъ изъ законовъ повелѣвалъ: „никто не долженъ осквернять себя жертвоприношеніями, никто не долженъ убивать неразумныхъ животныхъ, *никто не долженъ входить въ храмы и святилища*, почитать изображенія, сдѣ-

[1]) Созом. 523—6.
[2]) Сократъ, 410.

ланныя руками человѣческими, дабы не подвергнуться осужденію божескому и человѣческому. Кто же, будучи преданъ запрещенному культу, войдетъ въ какой либо храмъ, намѣреваясь совершить тамъ обряды, будетъ ли этотъ храмъ на дорогѣ или въ городѣ, присуждается къ уплатѣ пятнадцати фунтовъ золота". Не довѣряя блюстителямъ закона—чиновникамъ, законъ угрожаетъ и имъ штрафомъ за укрывательство покушеній войти въ храмъ, пропорціонально чину каждаго, и даже тѣмъ изъ нихъ, кои не имѣя самостоятельной роли въ администраціи, не будутъ противиться старшимъ себя въ случаяхъ нарушенія закона [1]). Въ половинѣ того же года этотъ законъ, объявленный сначала на востокѣ и западѣ, повторенъ спеціально для Египта, съ тѣми же самыми предостереженіями для низшихъ чиновниковъ, т. е. что и они понесутъ отвѣтственность, когда увидятъ, что старшіе, „надѣясь на свою власть", нарушаютъ законъ и всѣми силами не будутъ противиться этому нарушенію (nisi collatis viribus obviarit) [2]). Законъ такимъ образомъ всю администрацію связывалъ какъ бы круговой порукой въ отвѣтственности за его исполненіе. Но если буквально держаться текста приведенныхъ законовъ, то очевидно, что оба эти закона касаются только такъ называемой публичной стороны культа: входа въ храмы и совершенія здѣсь жертвоприношеній и обрядовъ. При томъ не всѣ стороны и публичнаго культа подвергались преслѣдованію: законъ положительно запрещалъ только *принесеніе въ жертву животныхъ* и идолослуженіе въ храмахъ.

---

1) Cod. Theodos. XVI, t. 10. По общему мнѣнію критиковъ именно этотъ законъ далъ поводъ церковнымъ историкамъ, наприм. Созом. VII, 20, утверждать, Θεοδοσίῳ *съ самаго начала* своего царствованія воспретилъ входъ въ храмы.

2) ibd. l. 11.

Тѣ же проявленія языческой набожности, кои по своимъ свойствамъ не подходили подъ исчисленныя законами 391 года категоріи, очевидно должны были считаться не воспрещенными, и въ нихъ языческая религіозная совѣсть могла находить свое удовлетвореніе. Новый шагъ сдѣланъ былъ Ѳеодосіемъ именно по вопросу о культѣ частномъ: въ 392 году законъ коснулся и этой стороны дѣла. Законъ этого года читается такъ: „никто какого бы рода, званія, должности ни былъ, ни въ какомъ поселеніи, ни въ какомъ городѣ пусть не дерзаетъ ни убивать животныхъ для безсмысленныхъ идоловъ, ни почитать своихъ ларъ въ тайныхъ мѣстахъ возженіемъ огня, своего генія—возліяніемъ вина, своихъ пенатъ — благовонными куреніями, не долженъ возжигать свѣтильниковъ, ни сожигать куренія, ни приносить связки цвѣтовъ. А если кто дерзнетъ или приносить въ жертву животное или гадать по внутренностямъ, тотъ будетъ наказанъ, какъ (наказывается) виновный въ оскорбленіи Величества, хотя бы чрезъ это онъ и не старался узнать что нибудь относящееся ко благу или вреду Государя. Ибо для (факта) преступленія достаточно и того, если желаютъ разрушить законы самой природы [1]), открыть сокрытое, узнать конецъ чужой жизни, внушить надежду на смерть другаго. Если же кто сожиганіемъ куреній будетъ почитать боговъ—дѣло рукъ человѣческихъ, если кто будетъ украшать (*священныя языческія*) деревья повязками, или сдѣлаетъ дерновый алтарь, тотъ, какъ виновный въ оскорбленіи религіи (ut pote violatae religionis reus), будетъ наказанъ отнятіемъ того имѣнія или того дома, въ

---

[1]) Sufficit enim ad criminis molem naturae ipsius leges velle rescindere: что законъ разумѣетъ подъ этой фразой, опредѣлить довольно трудно.

которомъ онъ служилъ языческому суевѣрію. Поэтому всѣ тѣ мѣста, гдѣ будутъ совершены куренія, если они собственность совершившаго куренія, подлежатъ отобранію въ нашу казну". Законъ назначаетъ одинъ денежный штрафъ на собственниковъ имѣнія въ томъ случаѣ, если запрещенныя религіозныя дѣйствія совершались безъ ихъ вѣдома. Наблюдателямъ за исполненіемъ закона угрожается штрафомъ въ случаѣ, если бы они „изъ благосклонности или небрежности" какое либо нарушеніе закона оставили безъ вниманія [1]). Такимъ образомъ законъ этотъ 1. запрещалъ не только то, что въ языческомъ культѣ имѣло отношеніе къ интересамъ общегосударственнымъ, какъ напримѣръ гаданіе о главѣ государства, объ общественномъ благосостояніи, или такъ назыв. уродливыя проявленія культа, но и сторона язычества безразличная для общихъ интересовъ государства или иныхъ покровительствуемыхъ религій, какъ напримѣръ почитаніе боговъ куреніемъ ѳиміама, приношеніемъ цвѣтовъ или другими какими способами, кромѣ жертвоприношеній въ собственномъ смыслѣ. Наказаніемъ за преступленіе этого закона, хотя это и не выражено въ законѣ, служила очевидно смертная казнь, такъ какъ преступленіе было приравнено къ crimen laesae Majestis [2]). 2. Законъ запрещаетъ не одни только публичныя проявленія языческой набожности, но и домашняя сторона этой набожности, неимѣвшая никакого публичнаго оказательства, какъ напримѣръ почитаніе ларъ и пенатъ, генія и др., подвергалась тому же запрещенію, при томъ хотя бы даже все это совершалось въ полномъ секретѣ (secritiore piaculo). Вообще, если до сихъ поръ законы противъ языческаго

---

[1]) Cod. Theodos. ibd. 2. 12.
[2]) Gibbon, p. 683.

культа можно было подвергать такому толкованію, что законы эти имѣли цѣли государственныя и преслѣдовали не религію языческую саму въ себѣ, а злоупотребленіе религіей, то этотъ законъ—первый, направленный прямо противъ культа какъ обнаруженія религіи, хотя впрочемъ еще не противъ личности язычниковъ. Законъ не лишалъ язычниковъ какихъ либо правъ въ области гражданской, не принуждалъ положительно къ чему либо противному религіозному чувству: язычникъ, вообще, могъ оставаться язычникомъ, лишь бы только онъ внѣшними актами не почиталъ своихъ ларъ и пенатъ, не заходилъ въ храмы, и т. п., хотя это для остающихся язычниковъ не дѣлать было, конечно, довольно трудно. [1]). Для язычниковъ, впрочемъ, оставалась одна изъ сферъ обнаруженія внутренней жизни: полная свобода слова по вопросамъ религіи, которой они и пользовались въ полной мѣрѣ [2]).

Вѣроятно этотъ строгій законъ не остался безъ послѣдствій: очень возможно, что христіане ревнители къ распространенію христіанства увидѣли въ этомъ законѣ поощреніе къ такимъ же предпріятіямъ, что и послѣ 386 года. Но язычники, по свидѣтельству Зосимы, „умоляли боговъ положить предѣлъ такимъ

---

[1]) По мнѣнію Гиббона (ibd. p. 685) положеніе язычниковъ въ это время было таково уже, что Ѳеодосій безо всякой опасности могъ бы предложить имъ альтернативу: крещеніе или смерть. Но Ѳеодосій обнаружилъ еще относительную умѣренность въ пользованіи своимъ положеніемъ.

[2]) Златоустъ въ бесѣдахъ на св. Іоанна (между 290—5 гг.) упрекаетъ своихъ слушателей въ томъ, что они слишкомъ равнодушно относятся „къ безстыдству язычниковъ“, порицающихъ христіанство, хулящихъ Христа, и т. п. и указываетъ нѣсколько аргументовъ, которыми христіане могутъ ратовать противъ язычниковъ (рус. пер. 210—11).—Это показываетъ, что во всякомъ случаѣ словесное оказательство язычества закономъ еще не преслѣдовалось.—И война противъ язычества какъ акта внутренняго объявлена была гораздо позднѣе.

несправедливостямъ“ [1]). Изъ выше приведенныхъ словъ Августина видно также, что они *порицали* (blasphemare) такіе законы. Но положеніе христіанскаго законодателя было уже таково, что мнѣніе язычниковъ о законахъ было для него безразлично. Церковные же историки, какъ мы знаемъ, считали, что такіе законы вели язычниковъ сначала къ *презрѣнію* своихъ безсильныхъ боговъ, а потомъ къ обращенію. Впрочемъ фактовъ самаго обращенія и притомъ вслѣдствіе именно этихъ законовъ историки представляютъ очень мало. Вѣроятнѣе же всего послѣдствіями запретительныхъ законовъ было то, что язычество стало укрываться въ мѣста болѣе удобныя для уклоненія отъ надзора правительства—въ глухія деревни, что показываетъ самое названіе язычниковъ, вошедшее около этого времени въ употребленіе, т. е. *pagani* [2]).

Послѣднимъ актомъ въ отношеніяхъ Ѳеодосія къ язычеству былъ слѣдующій случай: когда въ 394 году былъ низверженъ узурпаторъ Евгеній, Ѳеодосій, вступивъ въ Римъ и провозгласивъ Гонорія императоромъ, явился въ собраніе Сената и убѣждалъ сенаторовъ принять христіанство. „Но, говоритъ Зосима, никто не уступилъ увѣщанію оставить культъ предковъ, принятый съ самаго основанія города. Говорили (сенаторы): соблюдая отеческіе обычаи, городъ отъ основанія своего остается непобѣдимымъ, а что̀ случится, когда городъ измѣнитъ древнимъ обычаямъ, не извѣстно“ [3]).

---

[1]) Edit. Bonnae, p 207. Oppidorum incolae infelicem maxime-que miserabilem vitam agebant, deumque suppliciter orabant, ut talibus tantisque calamitatibus liberarentur.

[2]) Большинство изслѣдователей согласно въ томъ, что слово *pagani* происходитъ отъ *pagus*, что значитъ: деревня, вообще округъ, въ противоположность центру, городу, и *paganus* означаетъ собственно обитателя деревни, округа—вообще не городскаго жителя.

[3]) Zosimus, edit. Bonnae, p. 275.

Однако же не видно, чтобы Θеодосій, въ виду отказа сенаторовъ принять христіанство, сдѣлалъ что-либо большее, кромѣ того, что уничтожилъ тѣ прерогативы, которыя даровалъ было языческому культу узурпаторъ Евгеній. Зосима прибавляетъ, что Θеодосій при этомъ изгналъ жрецовъ (expellebantur) [1]); но это были вѣроятно лица, замѣшанные въ заговорѣ Евгенія, и изгонялись какъ заговорщики, а не какъ служители языческаго культа.

Служила или нѣтъ политика стѣсненій язычества *къ умноженію* церкви, или же стѣсненія эти производились во имя другихъ цѣлей—это мы увидимъ въ послѣдствіи. Теперь посмотримъ на мѣры Θеодосія *къ сохраненію* церкви.

Въ отношеніи къ вопросу о сохраненіи церкви памятникомъ дѣятельности Θеодосія служитъ цѣлый отдѣлъ Cod. Theodosian. de apostatis,—отдѣлъ получившій начало именно при Θеодосіѣ I. Законы этого отдѣла содержатъ въ себѣ слѣдующее:

1. „Тѣ, кои изъ христіанъ сдѣлались язычниками, лишаются права завѣщанія. Всякое завѣщаніе умершаго (въ отступничествѣ) при всякихъ условіяхъ (submota conditione)—не дѣйствительно“ [2]).—2. Слѣдующій законъ точно опредѣлилъ степень преступности отступничества вѣрныхъ и оглашенныхъ: законъ этотъ (383 г.), въ подражаніе опредѣленіямъ соборовъ, отступниковъ изъ вѣрныхъ наказываетъ

---

3) ibd. p. 301. *Гиббонъ* почему то (причина не объясняется имъ) относитъ этотъ случай къ 388 году, т. е. ко времени послѣ побѣды надъ раннѣйшимъ узурпаторомъ—Максимомъ (ibd. p. 677, not 2).—Но Зосима и Пруденій относятъ къ 394 году.

1) Cod. Theodos. XVI. tit. VII. 1. Подъ submota conditione Готофредъ разумѣетъ: на кого бы завѣщаніе не послѣдовало и кто бы завѣщавшій ни былъ до своего отступничества, *вѣрный* или только *оглашенный*“. Съ послѣдней частью толкованія едва ли можно согласиться: приходится подъ однимъ выраженіемъ очень много подразумѣвать.

болѣе, чѣмъ изъ оглашенныхъ: первые совсѣмъ лишаются правъ завѣщанія по римскимъ законамъ (ut sint absque jure Romano); вторые же могутъ завѣщавать братьямъ или дѣтямъ. Законъ долженъ быть прилагаемъ какъ въ testamenti factio activa, такъ и passiva. 3. Спустя день послѣ предъидущаго закона, съ именемъ Валентиніана II издается законъ противъ отступниковъ уже съ слѣдующими усложненіями: преступленіе отступничества (corpus delicti) опредѣляется въ томъ смыслѣ, что не только уклоненія въ язычество, но и въ іудейство и манихейство составляетъ преступленіе отступничества. Наказаніе за отступничество тоже самое: poena intestabilitatis. Различія между отступниками изъ вѣрныхъ и оглашенныхъ законъ уже не дѣлаетъ. Самая же важная сторона этого закона въ томъ, что—предъидущіе законы ничего не говорятъ о времени, когда можно оспоривать законность завѣщанія какъ завѣщанія отступника; этотъ же законъ назначаетъ пятилѣтній срокъ со смерти отступника, въ продолженіи каковаго срока вопросъ о законности завѣщанія по причинѣ отступничества завѣщателя можетъ быть возбуждаемъ [1]). Кромѣ того, завѣщанія не можетъ оспоривать тотъ, кто при жизни отступника зналъ о его отступничествѣ и не доносилъ объ этомъ въ свое время: таковой недопускается до иска, какъ соучастникъ преступленія (sceleris particeps). Далѣе слѣдуетъ 4. два закона (n. n. 4. 5.), изданные въ одинъ годъ, и замѣчательные тѣмъ, что, будучи изданы спустя десять лѣтъ (391) послѣ перваго закона, они выражаютъ очевидное намѣреніе усилить наказаніе на

---

[1]) Мотивы опредѣленія такого именно термина законъ выражаетъ такъ: ne vel mortuos perpetua vexet criminationis injuria, vel hae reditariae questiones, temporum varietate longorum prorsus emortuae, in redivivos semper ex agitentur conflictus.

отступниковъ, откуда можно заключить, что прежніе законы плохо достигали своей цѣли,—при чемъ въ новыхъ законахъ высказывается своего рода принципъ, по которому законодатель впредь намѣренъ былъ дѣйствовать. „Тѣ, кои предали св Вѣру и св. крещеніе осквернили, пусть лишены будутъ всякаго общенія (?), пусть не имѣютъ права завѣщать, и ихъ пусть никто не назначаетъ своими наслѣдниками. Мы ихъ и еще болѣе наказали бы, если бы не было большаго наказанія, чѣмъ—быть между людьми и не имѣть человѣческихъ правъ. И пусть никогда они не будутъ возвращаемы въ прежнее состояніе, ибо для людей развращенныхъ, осквернившихъ св. крещеніе, ничего не значитъ и покаяніе, которое обыкновенно приноситъ пользу въ другихъ преступленіяхъ“. Вообще, какъ выражается другой законъ, „что̀ можетъ быть общаго съ людьми у нихъ,—кои, осквернивъ благодать крещенія, сами удалились отъ людей“? [1])

Такое усиленное стремленіе устрашить наказаніями за выходъ изъ церковнаго общества издавна обращало на себя вниманіе изслѣдователей какъ по относительной новости э̀того факта, неизвѣстнаго въ предъидущей исторіи христіанства, такъ и по вопросу о томъ, почему потребность въ такихъ устрашеніяхъ возникла именно теперь, при Ѳеодосіѣ. Правда, на тотъ и другой пунктъ въ литературѣ издавна существовали опредѣленные отвѣты. Такъ новость эта по мнѣнію католическаго писателя Риффеля должна была явиться какъ логическій выводъ изъ положенія, усвоеннаго церкви христіанскими императорами. „Когда государство сдѣлалось христіанскимъ, говоритъ этотъ авторъ, оно не могло уже довольствоваться

[1]) Cod. Theodos. ibd. ll. 1—5.

заботами однихъ епископовъ объ обращеніи отпавшихъ, ибо отступники, оставляя *христіанство*, тѣмъ самымъ оставляли *христіанское государство*, и потому становились столько же врагами государства, сколько и церкви" [1]). Новость эта, такимъ образомъ, по мнѣнію католическаго писателя, являлась совершенно правосообразной—по крайней мѣрѣ съ точки зрѣнія государства. Что же касается до того, чѣмъ объяснить появленіе законовъ противъ отступниковъ именно при Θеодосіѣ:—есть ли эти законы простое слѣдствіе ревности Θеодосія къ сохраненію церкви, и изданы, такъ сказать, во имя отвлеченнаго принципа, или же законы эти вызваны фактами времени—особенно сильнымъ количествомъ отпавшихъ; то въ отвѣтъ на этотъ вопросъ историки признаютъ справедливость втораго, т. е. что эпохѣ появленія первыхъ законовъ противъ отступниковъ фактически предшествовали многочисленныя отступничества. И дѣйствительно, случаи были не только многочисленны, но и соблазнительны по своему характеру: въ 379 году, напримѣръ, умеръ проконсулъ Азіи Фестъ, на службѣ считавшійся ревностнымъ христіаниномъ, а передъ смертью объявившій себя язычникомъ.—Гдѣ же причина такого печальнаго явленія? Готофредъ отвѣчаетъ на это такимъ образомъ: во время гоненій на православныхъ при Валентѣ язычники и іудеи, пользуясь полной свободой, принуждали многихъ изъ новообращенныхъ христіанъ къ отступничеству въ язычество и іудейство, въ примѣръ чего Готофредъ указываетъ на время аріанскаго епископа Лукія въ Александріи, когда по свидѣтельству церковныхъ историковъ, язычники принуждали христіанъ къ язычеству [2]). Но

---

[1]) См. указан. сочин. Geschichtliche Darstellung des Verhältn. zwischen Staat und Kirche, ss 677

[2]) Comment. in C. Theodos t VI. p. 225. ср. *Евагрій*—Истор. стр. 274—86.

противъ этого представляется прежде всего то соображеніе, что если это—отступники по принужденію, то при перемѣнѣ обстоятельствъ, когда при Ѳеодосіѣ ни аріане, ни язычники уже не имѣли силы, ни что не препятствовало имъ снова обратиться къ христіанству, не ожидая на себя наказаній Ѳеодосія. Церковь, какъ извѣстно, къ вынужденнымъ отступникамъ относилась весьма снисходительно, назвавъ таковыхъ отступниковъ *падшими* (lapsi). Если же и при перемѣнѣ обстоятельствъ таковые отступники не торопились воспользоваться снисходительностью церкви, то недобровольность ихъ отступничества становится очень сомнительной. Но что еще важнѣе въ смыслѣ факта, опровергающаго подобное предположеніе, это что законы противъ отступниковъ повторяются и тогда, когда уже ни аріане, ни язычники долгое время не имѣли никакой силы въ государствѣ—напримѣръ въ первой четверти V столѣтія, и законы эти характеризуютъ отступниковъ эпитетами „непостоянныхъ въ вѣрѣ“, „ослѣпленныхъ умомъ“, и т. п., что̀ вовсе не указываетъ на представленіе о какой нибудь невольности ихъ отступничества, какъ причину его, по крайней мѣрѣ, понималъ законъ. Стало быть вопроса о принужденіи, какъ причинѣ отступничества, не можетъ быть, если даже допустить существованіе въ мысляхъ Ѳеодосія такой несообразной идеи, что кто разъ противъ воли отступилъ отъ христіанства, то его наказаніями (за невольное дѣло!) нужно возвращать къ христіанству... Справедливѣе предположить другую причину, которая, если угодно, связана съ толерантностью къ язычеству первыхъ преемниковъ Юліана, Валента и Валентиніана, но эта толерантность имѣетъ другое отношеніе къ вопросу объ отступникахъ: это—нетвердыя обращенія съ одной стороны, и свободное оставленіе принятой религіи

съ другой. Нетвердыя обращенія были наслѣдіемъ предшествовавшаго времени, когда выгода и привилегіи привлекали язычниковъ. Но какъ скоро выгоды сократились, а свобода оставлять христіанство была полная, естественно многіе не удержали религію, бывшую прежде выгодной, а теперь переставшей быть таковою. Что такіе факты возможны были, на эту мысль наводятъ нѣкоторые законы Валентиніана I. Какъ мы уже знаемъ, еще Константинъ опредѣлилъ, что всякій членъ христіанскаго общества, поступившій въ клиръ, освобождался отъ всѣхъ государственныхъ повинностей. Валентиніанъ опредѣлилъ, чтобы лица, обязанныя куріальными повинностями, поступали въ клиръ не прежде, чѣмъ или не передали бы свое имущество (bona sua) близкимъ лицамъ, которыя и несли бы за нихъ эти повинности, или же совсѣмъ оставили бы свое имущество куріи [1]). Въ 371 году тотъ же Валентиніанъ объявилъ, правда, свободными отъ куріальной службы клириковъ (curiis habeantur immunes), но только тѣхъ, кои были въ клирѣ до времени вступленія его на престолъ (ante ortum imperii nostri), для прочихъ же отмѣнилъ иммунитетъ [2]) въ томъ смыслѣ, что должны быть наблюдаемы условія вступленія въ клиръ, изъсненныя въ предъидущемъ законѣ. Около того же времени онъ же издалъ законъ, могущій казаться въ высшей степени соблазнительнымъ для религіознаго чувства: законъ этотъ запрещалъ клирикамъ и монахамъ принимать имѣнія въ силу права даренія или по завѣщанію. Всякое завѣщаніе, противное этому закону, должно было считаться не дѣйствительнымъ, а завѣщанное конфисковалось въ казну. Соблазнительность этого

---

[1]) Cod. Theodos. Lib. XII tut. I. l. 59 (an. 364.).
[2]) ibd. XVI, II. 21.

закона должна была увеличиваться еще потому, что право принимать по завѣщаніямъ въ это время не было еще отнято даже и у языческихъ жрецовъ. Такъ какъ Валентиніанъ не былъ ни легкомысленнымъ порицателемъ христіанскаго клира, не руководился и тѣмъ, чѣмъ руководился Валентъ въ извѣстномъ намъ законѣ о монахахъ: то должно предположить какія нибудь серьезныя причины къ изданію такого закона, тѣмъ болѣе, что и современныя изданію закона лица христіанскаго клира не отрицаютъ нѣкоторой доли справедливости въ изданіи такого закона [3]). Этой же справеливой причиной только и могло быть одно: неумѣренное пользованіе привиллегированнымъ положеніемъ, при чемъ это положеніе могло создавать мнимыхъ аскетовъ, отъ чего одинъ только шагъ къ тому, чтобы находились подъ маскою мнимыхъ аскетовъ и мнимые христіане. Очень возможно, что всё тянувшееся болѣе за привиллегіей, чѣмъ за религіей отпрянуло назадъ при перспективѣ не пользоваться ничѣмъ при перемѣнѣ религіи [1]). Можетъ быть и

---

3) Іеронимъ писалъ по поводу этого закона: „я не жалуюсь на законъ, но скорблю о томъ, зачѣмъ мы заслужили такой законъ (nec de lege queror, sed doleo cur meruerimus hanc legem)“.

1) Конечно, не всякій принимавшій христіанство могъ расчитывать поступить въ клиръ, и это должно считать возраженіемъ противъ той мысли, что привиллегіи клира могли привлекать къ христіанству людей искавшихъ только одной привиллегіи,—какъ это возраженіе мы и имѣли случай высказать, говоря о времени Константина. Но — въ разсматриваемую эпоху невольно бьетъ въ глаза одинъ фактъ, правда, не непосредственно поддерживающій эту мысль, но выводъ изъ котораго можетъ сдѣлать ее не совсѣмъ неправдоподобной: это именно—одинъ язычникъ, когда его убѣждали принять христіанство, отвѣчалъ: „сдѣлайте меня римскимъ епископомъ, и я тотчасъ сдѣлаюсь христіаниномъ (facite me Romanae urbis episcepum et ero protinus christianus)“. Разсказъ объ этомъ—у Іеронима.—Это была, допустимъ, шутка скептическаго язычника, намекавшаго на роскошь римскаго епископа. Но кто поручится, что люди менѣе добросовѣстные въ это время и въ самомъ дѣлѣ не могли поступать руководясь подобными соображеніями?... Тѣмъ болѣе, что при Юстиніанѣ даже былъ случай, что клирикъ изобличенъ былъ въ идольскомъ жертвоприношеніи!...

то, что эпоха гоненій православныхъ при Валентѣ и вообще взаимныя преслѣдованія христіанъ дурно дѣйствовала на нетвердыхъ въ вѣрѣ: кому же была охота ожидать, чтобы за то или другое ученіе, въ которомъ обращенные язычники, вѣроятно, не всегда еще могли и разобраться, подвергнуться ссылкѣ или еще чему нибудь худшему? Не мудрено поэтому, что при Валентѣ въ самомъ дѣлѣ было много отступниковъ, но только не отъ насилія съ чьей нибудь стороны, а изъ желанія не быть причисленнымъ къ партіи гонимой и тѣмъ избѣжать многихъ непріятностей.

Отношенія Ѳеодосія съ другой нехристіанской религіи — іудейству замѣчательны тѣмъ, что это отношеніе подало поводъ къ столкновенію съ епископомъ весьма авторитетнымъ и пользовавшимся особенной благосклонностію Ѳеодосія— Св. Амвросіемъ медіоланскимъ. Изъ того, какъ теперь законы Ѳеодосія существуютъ, видно, что Ѳеодосій двумя формальными законами гарантировалъ полную свободу іудаизма. Законъ 392 года гарантировалъ свободу богослужебныхъ собраній іудеевъ и ихъ внутреннихъ религіозныхъ порядковъ. Въ слѣдующемъ году однакоже появился законъ повидимому излишній:—онъ читается такъ: „довольно извѣстно, что секта іудеевъ никакимъ закономъ не запрещена. Имѣя это въ виду, наказывай съ особенной строгостью тѣхъ малоумныхъ, кои подъ предлогомъ (sub nomine) христіанской религіи позволяютъ себѣ что-нибудь недозволенное и покушаются грабить и разрушать синагоги“ [1]). Поводомъ къ изданію послѣдняго закона былъ упомянутый выше случай: христіане города Каллиника, въ Месопотаміи, сожгли синагогу. Ѳеодосій велѣлъ

---

[1]) Cod. Theodos. XVI. VII, II, 8. 9.

найдти виновныхъ, и когда въ числѣ ихъ оказался мѣстный епископъ, онъ велѣлъ возобновить синагогу на его счетъ, выразивъ при этомъ такую мысль, что если кто-либо изъ принадлежащихъ къ синагогѣ и учинилъ преступленіе (вѣроятно на это указывали разрушители), то существуетъ судъ „для того, чтобы никто не смѣлъ учинять самъ расправу". За епископа и вступился Амвросій. Въ письмѣ къ императору Амвросій побуждаетъ его взять назадъ свое повелѣніе о возстановленіи синагоги на средства епископа, какъ виновника разрушенія. Повелѣніемъ этимъ, по мнѣнію Амвросія, епископъ вынуждается или содѣлать нечестивый поступокъ, или принять мученичество. Онъ, Амвросій, признаетъ, что епископы должны заботиться о мирѣ, очевидно, нарушенномъ этимъ событіемъ. Но если этотъ епископъ будетъ подвергаться наложенному на него взысканію, легко можетъ случиться, что онъ предпочтетъ мученическую смерть исполненію царскаго повелѣнія. Зачѣмъ же повергать его въ такое положеніе. „Если ты,—обращается Амвросій къ императору,—считаешь это за преступленіе, то ты можешь и меня въ этомъ обвинить. Я говорю во всеуслышаніе (proclamo): и я сжегъ бы синагогу, и я не позволилъ бы оставаться такому зданію, гдѣ Христосъ поруганъ! Но положимъ, что ты принудишь епископа возстановить синагогу. Какъ? Ужели богобоязненный христіанинъ, убоявшись смерти, долженъ будетъ возстановить синагогу на собственныя средства? Ужели твой чиновникъ будетъ принуждать къ возстановленію синагоги на деньги христіанина? Но тогда ты прикажи внести въ синагогу и воинское знамя (*labarum, на которомъ были христіанскія изображенія*): посмотримъ, воспротивится ли этому синагога! Тогда іудеи должны написать на своей синагогѣ: храмъ нечестія

(impietatis), построенный на деньги христіанъ". Амвросій конечно зналъ истинную причину такого поведенія императора: не приверженность къ іудаизму, а простое требованіе справедливости вынуждало Θеодосія на такое рѣшеніе. Амвросій по этому идетъ далѣе, пытаясь отвергнуть право іудеевъ, въ этомъ случаѣ, съ точки зрѣнія государственной. Онъ говоритъ: „можетъ быть тебя побуждаетъ къ этому необходимость порядка (disciplinae ratio)? Но что имѣетъ болѣе значенія: порядокъ или дѣло религіи (disciplinae species, an causa religionis)?.. Если бы я захотѣлъ судиться по общему праву (si jure gentium agerem), то я указалъ бы на христіанскія церкви, безнаказанно раззоренныя іудеями при Юліанѣ, изъ коихъ одна едва возстановлена, но — на средства церкви, а не синагоги. И если церкви не нашли мстителя, ужели синагоги должны найти его"? При этомъ Амвросій указываетъ на то, въ какомъ затрудненіи окажутся исполнители повелѣнія—христіанскіе воины, которые пожалуй скажутъ: какъ намъ будетъ помогать Христосъ, когда мы беремъ оружіе за іудеевъ—враговъ Христа? „Ужели же ты хочешь, въ заключеніе говоритъ Амвросій, доставить іудеямъ этотъ тріумфъ надъ церковію Божіей, — невѣрнымъ доставить такую радость, а церкви огорченіе? Если Юліанъ не отомстилъ за разрушенныя церкви, потому что онъ былъ несправедливый государь: ужели ты захочешь отомстить за синагоги, потому что ты христіанинъ? и что послѣ того скажетъ тебѣ Христосъ? (Не скажетъ ли): я далъ тебѣ побѣду о врагѣ твоемъ, ты же даешь побѣду врагамъ моимъ о народѣ моемъ (подражаніе II Цар. 7. 8 и далѣе)". Въ заключеніе Амвросій ссылается и на мнѣнія другихъ епископовъ, согласныя съ его собственнымъ,

изложеннымъ здѣсь мнѣніемъ [1]). Основную мысль этого письма Амвросій поддерживалъ въ одной изъ своихъ проповѣдей, ближайшихъ по времени произнесенія къ случаю въ Каллиникѣ, и вообще такъ долго настаивалъ на томъ, что высказалъ въ письмѣ, пока императоръ не обѣщалъ оставить въ покоѣ епископа этого города. Уступивъ однако же въ частномъ случаѣ, Ѳеодосій тѣмъ не менѣе, какъ видно изъ приведенныхъ законовъ, не согласился разрушеніе іудейскихъ синагогъ признать законнымъ съ общеправовой точки зрѣнія [2]).

Издавая свои законы противъ язычниковъ, самъ Ѳеодосій ни единымъ словомъ не высказался въ нихъ *о цѣли* своихъ законовъ: имѣли ли эти законы цѣлію *склонить* язычниковъ къ христіанству, какъ это Ѳеодосій ясно выразилъ въ своихъ дѣйствіяхъ по отношенію къ еретикамъ, или же законы преслѣдовали только политическую цѣль—борьбу съ противогосударственнымъ элементомъ, какой христіанскими государями справедливо могъ усматриваться въ языческомъ населеніи—объ этомъ отъ самого Ѳеодосія мы ничего не знаемъ. Только историки говорятъ намъ, что конечною цѣлію этихъ законовъ было распространеніе христіанства. Правы ли, однако, были историки, разсматривая законы Ѳеодосія и нѣкоторые отдѣльные его акты какъ средство пріумноженія церкви, пріученія къ христіанству (Созоменъ) и т. п?

---

[1]) Письмо 40 e. Patrol. cursus compl. lat. XVI. pp. 1101 и далѣе.

[2]) Въ виду того, что законъ, гарантирующій религіозную свободу іудейства въ Кодексѣ Ѳеодосія датируется 392—3 гг., случай въ Каллиникѣ, вслѣдъ за Баронiемъ обыкновенно относимый къ 388 году, должно отнести ко времени нѣсколько позднѣйшему, естественнѣе всего года на два спустя, т. е. къ 390—1.

Но если, какъ мы видѣли, относительно конечныхъ цѣлей противуязыческой политики Констанція отчасти можно было усумниться въ томъ, что̀ именно она преслѣдовала, религіозныя или государственныя цѣли, то нельзя усумниться относительно политики Ѳеодосія: его противуязыческіе законы несомнѣнно имѣли цѣлію пріумноженіе церкви. Если законы не говорятъ объ этомъ прямо, то говорятъ косвенно: преслѣдованіе такихъ невинныхъ въ политическомъ отношеніи актовъ языческаго культа, какъ приношеніе цвѣтовъ, куренія, и притомъ даже безъ малѣйшаго оказательства, преслѣдованіе совершенно домашнихъ, скрытыхъ отъ чужаго взора, формъ культа, не можетъ имѣть иной цѣли, какъ желаніе заставить отстать (какъ выражается Златоустъ) отъ ложнаго культа и подготовить почву для христіанства, поселить привычку, если не къ самому христіанству (ибо надежда поселить привычку къ христіанству въ язычникѣ, какъ это думалъ о дѣйствіяхъ Ѳеодосія, Созоменъ, когда язычникъ по своей религіи еще остается въ полной мѣрѣ язычникомъ — просто нелѣпость), то къ мысли, что настоящій культъ есть нѣчто временное и едва едва терпимое, съ которымъ рано или поздно придется разстаться. На положительное же предложеніе Ѳеодосія римскому сенату принять христіанство должно смотрѣть какъ на болѣе рѣшительный шагъ въ томъ же направленіи, въ какомъ шли законы. И такъ какъ этотъ шагъ, хотя оставшійся безъ большихъ послѣдствій для язычниковъ, сдѣланъ былъ въ предпослѣдній годъ жизни, то — кто знаетъ, что̀ было бы далѣе и что было бы предложено язычникамъ послѣ того, какъ мысль о временной терпимости язычества сочтена была достаточно и укрѣпившейся, и подготовившей

почву для дальнѣйшихъ мѣропріятій на пользу христіанства?..

Итакъ — Θеодосій дѣйствительно старался пріумножить церковь. Остается вопросъ: дѣйствительно ли пріумножилъ, и сохраняли ли язычники при этомъ процессѣ пріумноженія свою свободу, какъ это утверждаютъ древніе церковные историки?

Опредѣлить количественно степень пріумноженія церкви въ эпоху Θеодосія и доказать зависимость пріумноженія отъ мѣръ Θеодосія, конечно, довольно трудно. Судя потому, что почти тотчасъ послѣ смерти Θеодосія является цѣлая, извѣстная уже намъ, теорія оглашенія ищущихъ крещенія — блаж. Августина, должно признать несомнѣннымъ, что вообще говоря распространеніе христіанства продолжалось, и церковь съ своей стороны практиковала тотъ же процессъ принятія прозелитовъ, который мы видѣли. Но тоже сочиненіе Августина (подобно тому какъ катехизическія оглашенія Кирилла іерусалимскаго для эпохи Константія) даетъ намъ свѣдѣніе о томъ, какими людьми иногда, противъ воли самой церкви, пріумножалась церковь со стороны качества этихъ людей. Мы уже видѣли, что Августинъ рекомендуетъ внушать прозелитамъ, что „вѣра не есть предметъ *для спасенія тѣла*“, но есть дѣло сердца: не обращались ли многіе именно для этого, то есть, для спасенія тѣла, живота своего? Отвѣтъ на этотъ вопросъ, если не въ буквальномъ его значеніи, то въ переносномъ, Августинъ даетъ утвердительный: „есть такіе (sunt qui), говоритъ Августинъ, кои обращаются изъ за выгоды или изъ за страха“ [1]). О количествѣ таковыхъ Августинъ въ

---

[1]) *Gieseler*, l. cit s. 32. not. 3.

другомъ случаѣ выражается такъ: „какъ много нынѣ такихъ, которые ищутъ Іисуса для того только, чтобы онъ даровалъ имъ блага вѣка сего! Одинъ имѣетъ тяжбу и ищетъ ходатайства клирика; другаго притѣсняетъ сильный, и онъ прибѣгаетъ къ церкви; третій желаетъ получить доступъ къ тому, у котораго теперь мало значитъ. Одинъ – такъ, другой— иначе, но такими-то людьми теперь наполняется церковь [1])“! Прозелиты времени Ѳеодосія, въ виду этого, едва ли могутъ быть названы во всемъ своемъ количествѣ такъ сказать доброкачественными прозелитами. И это не было виной церкви. Что же касается до той мысли историковъ, что пріумноженіе совершалось безъ всякаго ущерба свободѣ язычниковъ, то есть, безъ всякаго вида гоненія, то примемъ за признакъ гоненія то, что̀ принимаетъ за таковой одинъ изъ историковъ же: „гоненіемъ, говоритъ Сократъ, я называю то. когда какимъ либо образомъ возмущаютъ спокойствіе мирныхъ жителей“. Но никто, принявъ во вниманіе изложенные выше факты, не можетъ отрицать, чтобы спокойствіе мирныхъ жителей при Ѳеодосіѣ не было многократно нарушаемо по причинамъ религіознымъ. Лучше же всего и помимо всякихъ посредствующихъ выводовъ мѣру свободы язычниковъ при пріумноженіи церкви Ѳеодосіемъ характеризуетъ слѣдующее мѣсто изъ того же Августина: „кто изъ язычниковъ, будучи пойманъ за жертвоприношеніемъ, когда оно запрещено было законами, не старался отрицать (факта)? Кто изъ нихъ, будучи пойманъ въ томъ, что почиталъ идоловъ, не кричалъ: *нѣтъ, я этого не дѣлалъ*, и

---

[1]) Дословный текстъ этого мѣста изъ Августина приведенъ былъ въ глав. II настоящаго отдѣла.

не трепеталъ за то, чтобы его не уличили? Таковыхъ-то служителей имѣетъ у себя діаволъ“ [1])! Августинъ говоритъ это въ обличеніе малодушія язычниковъ. Но нельзя отрицать и того, что это же обличеніе показываетъ, что—трепетать были же достаточныя основанія, а гдѣ трепетъ, тамъ едва ли уже можетъ идти рѣчь о свободѣ.

Какъ относилась къ такой политикѣ церковь въ ея цѣлостности, мы будемъ еще имѣть случай говорить подробно. Теперь же только отмѣтимъ слѣдующія мысли Златоуста и Августина, если не прямо, то косвенно выражащія взглядъ на пріумноженіе церкви способами Ѳеодосія. Златоустъ говоритъ: „если бы мы были христіане какъ слѣдуетъ быть, теперь уже ни одного эллина не было бы. Научаемые взираютъ вѣдь на добродѣтели учащихъ, когда же видятъ, что у насъ — тѣ же самыя пожеланія власти, чести, что и у нихъ: какъ они могутъ дивиться христіанству“? то есть, смотрѣть на него, какъ на силу Божію. Августинъ же представляетъ язычника, котораго убѣждаютъ обратиться къ христіанству, отвѣчающимъ такимъ образомъ: „чѣмъ ты меня убѣдишь, чтобы я сдѣлался христіаниномъ? Я былъ обманутъ христіаниномъ, а самъ никогда не обманывалъ; христіанинъ мнѣ поклялся ложно, а я никогда не дѣлалъ этого“! [2]). Это показываетъ, что по взгляду этихъ авторитетовъ древней церкви для обращенія язычниковъ въ христіанство потребно было нѣчто иное, чѣмъ запретительные законы Ѳеодосія.

---

[1]) *Gieseler*, ibd.
[2]) ibd

VII.

Преемникъ Θеодосія по управленію восточною частью имперіи, импер. Аркадій въ самый годъ смерти Θеодосія объявилъ всѣ до сихъ поръ изданные законы относительно внѣшнихъ и внутреннихъ враговъ церкви (quae olim constituta sunt de haereticis vel de paganis) не только продолжающими дѣйствовать, но выразилъ желаніе, что теперь (nunc) эти законы должны быть еще строже исполняемы (acrius exequendum). Куда было идти далѣе въ строгости самаго содержанія законовъ, или, такъ сказать, въ строгости теоретической, когда даже домашній культъ Θеодосіемъ былъ уже запрещенъ, а выполненіе публичной стороны культа приравнено къ преступленію оскорбленія Величества,—найти, казалось бы, довольно трудно: достаточно было бы только настаивать на точномъ исполненіи уже изданныхъ законовъ. Импер. Аркадій дѣйствительно прежде всего и усилилъ строгость въ исполненіи уже изданныхъ законовъ, назначивъ смертную казнь тѣмъ, по чьей небрежности слабо соблюдались бы законы, т. е. чиновникамъ. [1]) Но и кажущаяся невозможность идти далѣе въ самомъ содержаніи законовъ оказалась далеко не безусловной: до времени изданія Θеодосіемъ Младшимъ кодекса его имени (438 годъ) запрещеніе язычества сдѣлало большіе шаги, причемъ простое нарушеніе равноправности религіознаго положенія язычниковъ, сто лѣтъ тому назадъ гарантированной имъ миланскимъ эдиктомъ, является вещью очень ничтожной въ сравненіи съ тѣмъ, на что теперь об-

---

[1]) Cod. Theodos. XVI, 10. n. 13. Capitali supplicio judicamus officia coercenda, quae statuta neglexerint.

речена была религіозная свобода язычниковъ, и многое изъ того, что̀ при Θеодосіѣ I совершалось tacito consensu, теперь получаетъ формальное подтвержденіе. Но что особенно важно для нашей цѣли, это— что законы преемниковъ Θеодосія I освобождаютъ изслѣдователя отъ необходимости допытываться до конечной цѣли ихъ; цѣлью этой открыто высказывается обращеніе язычниковъ къ христіанству, слѣдоват. государство формально принимаетъ на себя миссію церкви.

Оставивъ хронологическій порядокъ законовъ, потому что теперь, повидимому, законы противъ нехристіанъ не вызываются какими либо особыми фактами, кромѣ окончательно сложившейся идеи, что христіанское государство въ своихъ предѣлахъ не должно терпѣть культа всѣхъ тѣхъ, кои стремятся уклониться отъ истинной религіи (universi, qui a Catholicae religionis dogmate deviare contendunt), мы изложимъ главнѣйшіе факты религіознаго законодательства до 438 года, т. е. до изданія кодекса Θеодосія.

а) Что религіозное равноправіе язычниковъ не поддерживается даже и въ теоріи, это доказываютъ слѣдующіе законы: законъ 396 года лишаетъ служителей языческаго культа тѣхъ привиллегій, которыя до сихъ поръ, благодаря колебанію законодательства, оставались за ними.—Случайные владѣтели языческихъ храмовъ, сдѣлавшіеся таковыми вслѣдствіе захвата въ предшествовавшее время, формально объявлены законными владѣтелями ихъ. [1]) Входъ въ храмы само собой разумѣется продолжалъ считаться запрещеннымъ; но теперь *сдѣланъ былъ первый шагъ къ разрушенію храмовъ*: въ 399 году импер. Аркадій ве-

[1]) Cod. Theodos. ibd. n. 14. Justinian. tit XI, 69, 3. 4.

лѣлъ разрушить тѣ храмы, которые находятся внѣ городовъ (in agris), но разрушеніе должно совершиться безъ всякаго смятенія и шума (sine turba et tumultu). [1]) Смыслъ послѣдней прибавки вѣроятно тотъ, что было нежелательно повтореніе сценъ, сопровождавшихъ разрушеніе храмовъ въ предшествовавшее время, когда они разрушались главнымъ образомъ по частной иниціативѣ. Желаніе избѣжать того же, вѣроятно, мотивировало и свойство первой законодательной попытки—именно ограниченіе разрушенія покуда сферой внѣ-городскихъ храмовъ. [2]) Такъ поступалъ Аркадій. Но законы Гонорія (395—423) относительно того же предмета показываютъ, что или а) Гонорій не былъ согласенъ съ Аркадіемъ, или б) исполнители закона о разрушеніи пошли далѣе намѣренія самого законодателя: въ томъ же самомъ году Гонорій очень настойчиво проводитъ слѣдущія мѣры: не взирая на запрещеніе жертвоприношеній, Гонорій повелѣлъ оставлять непрекосновенными языческія украшенія общественныхъ зданій (напримѣръ статуи на площадяхъ, въ баняхъ и т. п.) [3]), съ предупрежденіемъ не довѣрять даже и тому, кто предъявилъ бы письменное повелѣніе о разрушеніи этихъ предметовъ. Такія повелѣнія заранѣе объявляются подложными. Другой законъ повелѣваетъ не препятствовать общественнымъ празднествамъ язычниковъ, если они безъ всякаго жертвоприношенія и „безъ всякаго преступнаго суевѣрія“: „мы не хотимъ, говоритъ законодатель, лишить народъ его удовольствій и общихъ радостей“. [4]) И наконецъ третій законъ положительно запрещаетъ разрушать храмы „лишенные запрещенныхъ вещей“: „они должны оставаться неприкосно-

[1]) Ibd. n. 16.
[2]) Такъ предполагаетъ и Готофредъ, p. 320.
[3]) Cod Theodos ibd. n. 18. ср. комент. Готфреда, p. 311.
[4]) idd. n. 17.

венными; а если кто взятъ будетъ за жертвоприношеніемъ, тотъ будетъ преслѣдуемъ по законамъ", прежде изданнымъ [1]): то есть послѣдній законъ явно старается предупредить умозаключеніе, на основаніи коего запрещеніе жертвоприношеній считалось бы достаточнымъ основаніемъ для того, чтобы разрушать и самые храмы. Всѣ эти законы Гонорія изданы въ одинъ годъ, и послѣдніе два спеціально для Африки. Язычество со стороны Гонорія встрѣтило, такимъ образомъ, какъ будто бы охранителя. Нѣкоторые комментаторы при томъ обращаютъ вниманіе на любопытный фактъ: именно эти три закона Гонорія были по своему содержанію какъ разъ противоположны тѣмъ желаніямъ, которыя выразилъ бывшій предъ этимъ въ Африкѣ такъ назыв. пятый карѳагенскій соборъ. [2]) Такое отношеніе къ одному и тому же предмету двухъ сыновей Ѳеодосія, долженствующихъ повидимому быть согласными, одни объясняютъ просто непостоянствомъ законодательства этого времени, которое сегодня грозитъ, а

---

[1]) ibd. n. 18.

[2]) Этотъ соборъ, какъ извѣстно, послалъ просить: 1) Ut *reliquias idolorum* per omnem Africam jubeant penitus amputari, et *templa* eorum, quae *in agris omnimodo destrui*. 2.) „О томъ, чтобы, если кто пожелаетъ предоставить какое-либо дѣло на судъ церкви, въ силу принадлежащаго церквамъ апостольскаго права, и одна сторона будетъ недовольна рѣшеніемъ клириковъ, то да не будетъ дано разрѣшенія призывать въ гражданскій судъ того клирика, который прежде разсматривалъ дѣло," и т. д. 3.) Чтобы государи въ городахъ и селеніяхъ воспретили языческія пиршества (convivia). 4.) Чтобы никакія зрѣлища и ни подъ какимъ видомъ не совершались въ дни воскресные (См. Прав. Соб. Карѳ. по книгѣ Правилъ 68—71, по казанск. издан. стр. 152—154). Изъ приведенныхъ законовъ Гонорія явствуетъ, что просьба африканскаго собора о храмахъ, не получила удовлетворенія со стороны Гонорія: на языческія народныя празднества Гонорій посмотрѣлъ какъ на народныя удовольствія, освященныя обычаемъ; храмы также не велѣно истреб-

завтра поощряетъ за одно и тоже дѣло [1]); другіе—излишнимъ усердіемъ исполнителей закона Аркадія о закрытіи храмовъ внѣ городовъ, вслѣдствіе котораго (усердія) разрушались храмы даже и не внѣ-городскіе [2]), что̀ вовсе будто бы не входило въ планы ни Аркадія, ни Гонорія. И кажется нельзя отрицать и послѣдняго объясненія, ибо спустя почти двадцать лѣтъ, когда язычество все болѣе и болѣе теряло въ своемъ положеніи предъ государствомъ, Ѳеодосій Младшій долженъ былъ издать законъ, охраняющій язычниковъ отъ излишняго усердія, или правильнѣе, отъ злоупотребленія усердіемъ ревнителей-христіанъ. Тѣмъ вѣроятнѣе, что ранѣе эта ревность проявлялась въ еще болѣе рѣзкихъ фактахъ. Но и Гонорій недолго оставался заступникомъ языческаго культа и пошелъ даже далѣе самого Аркадія, издавшаго первый законъ о разрушеніи храмовъ. Законъ Гонорія 408 года повелѣваетъ: а) собственность храмовъ обратить на военныя надобности; в) снять съ своихъ мѣстъ всѣ языческія изваянія (simulacra); с) самыя зданія храмовъ *въ городахъ или внѣ городовъ* обратить на общественныя надобности, а отдѣльные жертвенники разрушить; зданія храмовъ, составлявшія частную собственность, *заставить разрушить* самихъ владѣтелей (domini destruere cogantur). Но что составля-

---

лять и никоимъ образомъ—не разрушать. Относительно же церковнаго суда Гонорій постановилъ: quoties de religione agitur, episcopos convenit judicare: coeteras vero causas, quae ad ordinarios cognitores vel ad usum publici juris pertinent, legibus (а не канонами) oportet audiri. *Cp. Gieseler*, B. I. 1. s. 35. — Но законъ Аркадія о разрушеніи храмовъ выражается почти тѣми же словами, что и правила пятаго карѳагенскаго собора, и поэтому законъ Аркадія считается изданнымъ въ удовлетвореніе просьбы карѳагенскаго собора, чего не сдѣлалъ Гонорій.

[1]) Begnot, 11, 19; Chastel p. 223—4.

[2]) *Loning*, указ. сочин. I. 54—5, указанные законы Гонорія считаетъ прямо такими, которые имѣютъ цѣлію оградить язычниковъ отъ насилій христіанъ.

етъ еще болѣе новый шагъ, это—что наблюденіе за выполненіемъ этого закона поручается такъ сказать одной изъ заинтересованныхъ сторонъ — епископамъ церкви съ дозволеніемъ пользоваться внѣшней силой государства [1]). Этимъ очевидно узаконялось то, что прежде практиковалось безъ прямаго указанія закона, по собственной иниціативѣ христіанъ ревнителей въ уничтоженіи язычества. [2]) Еще новый законъ изданный спустя нѣсколько лѣтъ и варьирующій тоже самое содержаніе, можно отмѣтить только потому, что Гонорій теперь высказываетъ мысли совершенно обратныя высказаннымъ въ одномъ изъ законовъ вышеприведенныхъ (именно n. 15): какъ прежде языческія скульптурныя изображенія признаны были безразличными для религіи украшеніями публичныхъ мѣстъ и зданій: такъ, теперь велѣно уничтожить ихъ, „чтобы они не служили приманкой для заблуждающихся (ne illecebram errantibus praestent)". Это—

---

[1]) Episcopis locorum haec ipsa prohibendi *ecclesiasticae manus* tribuimus facultatem. Cod. Theodos, ibd n. 19. Что должно разумѣть подъ ecclesiastica manus? Готофредъ колеблется между слѣдующими предположеніями: или—это военная помощь, которую должны были чиновники давать епископамъ, или—это обозначало толпу клириковъ, долженствующую помогать епископу въ исполненіе закона (drungus ecclesiasticorum). Comment. p, 323.

[2]) Августинъ слѣдующимъ образомъ описываетъ тотъ пріемъ, который язычники сдѣлали новому закону: „довѣрялись прежнимъ законамъ, язычники предъ самыми дверями церкви шумно справляли свой праздникъ. Когда клирики пытались запретить имъ это, они съ камнями напали на церковь. Спустя восемь дней, когда епископъ хотѣлъ обнародовать новый законъ, язычники опять сдѣлали нападеніе на церковь и одного изъ рабовъ Божіихъ убили; епископъ спрятался, слыша голоса собиравшихся и его убить." Opp. t. II. Ed. Venet. p. 297—8. Такіе безпорядки Августинъ объясняетъ тѣмъ, что епископу не подана была свѣтская помощь.—Въ одномъ мѣстѣ (Coloniae Suffectanae) за разрушеніе статуи Геркулеса язычники убили до 60 человѣкъ христіанъ. Августинъ въ письмѣ къ старѣйшинамъ города писалъ: „Геркулеса вашего мы вамъ отдадимъ: есть и металлы, и камни, есть и краски. Отдайте вы намъ тѣ жизни, которыя вы погубили!"—Ibd. p. 154.

законъ 415 года [1]). Однако при всей строгости закона 408 года далеко не всѣ храмы уничтожены были скоро: въ 423 году Ѳеодосій младшій опять повелѣваетъ разрушить всѣ храмы и святилища „если какіе теперь еще остаются цѣлыми, (si qua etiam nunc restant integra)“. Но, конечно, если бы и въ самомъ дѣлѣ не было извѣстно существованіе цѣлыхъ храмовъ, не нужно было бы издавать и самый законъ, при томъ еще съ угрозою смертной казни [2]). Этотъ послѣдній законъ важенъ въ томъ отношеніи, что онъ наконецъ рѣшилъ всѣ недоумѣнія о томъ, какіе и при какихъ условіяхъ разрушать храмы, въ томъ смыслѣ, что явилось формальное право разрушать *всѣ* храмы—до основанія, „чтобы потомки, какъ выражается Ѳеодоритъ, не видѣли и слѣдовъ прежняго заблужденія.“ [3]) Дѣло разрушенія теперь сдѣлалось безусловно законнымъ, и нѣкоторые ревнители взяли на себя подвигъ проходить по всей имперіи, разрушая язычество при помощи и пособіи властей. Таковы напр. были братья Іулій пресвитеръ и Іуліанъ діаконъ [4]). Принциніально, такимъ образомъ, съ этимъ вопросомъ покончено въ первой четверти V столѣтія. Иное дѣло, конечно, практическое выполненіе подобныхъ законовъ: повторялось старое явленіе различія между закономъ и дѣйствительностію. Дѣйствительность эту можно усматривать изъ слѣдующаго закона, который вынужденъ былъ издать Ѳеодосій Младшій около 423 года. Язычники, говоритъ этотъ императоръ, „презирая законы его предшественниковъ и пренебрегая наказаніями положен-

---

1) Cod. Theodos. ibd. n. 20.
2) Ibd. n. 25.
3) Истор. 370.
4) Объ ихъ дѣятельности см. Воскресное чтеніе ч. XXIV, стр. 452 и далѣе.

ными противъ нихъ, не заботятся даже и скрываться въ отношеніи своихъ святотатственныхъ обрядовъ, но предаются имъ публично, — какъ будто бы для того, чтобы поругаться надъ величіемъ всевышняго Бога; и потому, несмотря на милость, съ которою мы были расположены относиться къ нимъ, они вынуждаютъ насъ напомнить имъ объ ихъ преступленіяхъ. Итакъ, всякій, кто будетъ въ какомъ бы то ни было мѣстѣ взятъ за совершеніемъ жертвоприношеній, увидитъ конфискацію своего имущества, а самъ будетъ подлежать уголовному суду. Нужно же въ самомъ дѣлѣ, чтобы нечестивые были наказаны и христіанство сохранялось!“ Эта трудная уничтожаемость приверженцевъ языческой религіи однѣми внѣшними мѣрами въ свою очередь, вѣроятно, и вынудила ту уступку,—съ точки зрѣнія византійскихъ принциповъ, — которую сдѣлалъ для язычества тотъ же Ѳеодосій Младшій, именно—онъ замѣнилъ смертную казнь, „которой достойны“ продолжавшіе приносить жертвы, простой ссылкой и лишеніемъ таковыхъ имущества.

b) Цѣли преслѣдованія языческаго культа, какъ замѣчено было, теперь уже не маскируются. Законъ Аркадія (n. 15) мотивъ разрушенія храмовъ высказываетъ такъ: „дабы, когда храмовъ не будетъ (his dejectis et sublatis), уничтожился и матеріалъ суевѣрія (superstitionis materia, consumetur).“ Какимъ образомъ, по мысли законодателя, уничтожится суевѣріе, когда храмовъ больше не будетъ,—предполагается ли обращеніе язычниковъ къ христіанству, или и безъ этого какъ нибудь суевѣріе уничтожится,—этого, правда, законъ не объясняетъ; но во всякомъ случаѣ законъ Аркадія показываетъ съ несомнѣнностью одно: что мотивы разрушенія храмовъ—теперь чисто религіозные, а не тѣ государственные или средніе

между тѣми и другими, которые не рѣдко выступали въ подобныхъ же предпріятіяхъ правителей IV вѣка. Съ особенной ясностію это высказывается въ слѣдующемъ отвѣтѣ данномъ въ 401 году импер. Аркадіемъ одному епископу, просившему формальнаго позволенія разрушить одинъ языческій храмъ,—отвѣтѣ характерномъ, впрочемъ, и въ другихъ отношеніяхъ: „я знаю, говорилъ импер. Аркадій,—что городъ этотъ (*храмъ котораго епископу желательно было разрушить*) преданъ идолослуженію; но онъ—исправно уплачиваетъ подати, и тѣмъ доставляетъ казнѣ доходъ. Если же мы взволнуемъ городъ, то жители изъ страха (*что ихъ наконецъ силой будутъ принуждать къ христіанству*) разбѣгутся, и мы не мало потеряемъ въ доходахъ казны! Но мы болѣе желаемъ постепенно стѣснить чтителей идоловъ, лишая ихъ правъ и положенія въ отношеніи къ государственной службѣ, повелѣвая запирать ихъ храмы, уничтожая ихъ оракуловъ. Когда они будутъ стѣснены со всѣхъ сторонъ, тогда они познаютъ истину. Всѣ же внезапныя, слишкомъ стѣснительныя мѣры несносны для подданныхъ.“ [1]) Слѣдовательно, императоромъ Аркадіемъ предложеніе епископа разрушить храмъ отвергнуто не по принципу безполезности такого акта для познанія истины, а только по его опасности для государственныхъ доходовъ.—Ожиданіе, что уничтоженіе предметовъ культа поведетъ къ сокращенію числа язычниковъ особенно выразилось въ двухъ законахъ Ѳеодосія Младшаго: подтверждая законы своихъ предковъ, Ѳеодосій говоритъ о язычникахъ, „которые еще существуютъ, *хотя мы думали, что ихъ*

---

[1]) *Neander* Allgem. Geschichte, 1856, I. 2 s. 453. Неандеръ фактъ этотъ заимствовалъ изъ рукописнаго житія этого епископа, и вполнѣ довѣряетъ подлинности сказанія. ibd. not. 7.

уже нѣтъ (quam jam nullos esse credamus) [1]). Почему Ѳеодосій предположилъ, что язычниковъ уже нѣтъ? Такъ какъ до сего времени еще не было издано ни одного закона положительно принуждавшаго язычниковъ принимать христіанство, то очевидно основаніемъ для мысли о несуществованіи язычниковъ было убѣжденіе, что язычники, видя законы издаваемые противъ ихъ культа и противъ ихъ самихъ, поймутъ, что желательно не уничтоженіе одного только культа, а уничтоженіе язычества какъ акта внутренняго, и конечно не съ помощью перехода въ іудейство или манихейство. Но совершенно открыто это же самое объявилъ тотъ же Ѳеодосій Младшій въ одномъ законѣ, который отнесенъ къ категоріи противуеретическихъ, но который упоминаетъ о „всѣхъ врагахъ каѳолическаго закона“, а также и „о суевѣріяхъ язычниковъ“: законъ положительно выражаетъ желаніе *по крайней мѣрѣ страхомъ отвратить отъ заблужденія, если нельзя сдѣлать это убѣжденіемъ* (ut ab errore saltim terrore revocentur, si ratione retrahi nequeunt). [2])

с.) Привиллегіи, въ ихъ положительной и отрицательной сторонѣ, начинаютъ теперь практиковаться совершенно открыто и опять съ яснымъ указаніемъ конечной ихъ цѣли. Замѣчательно, что предварительно принципъ этотъ былъ какъ бы испробованъ внутри самой церкви: въ 405 году Гонорій узаконилъ— лишать имущества всякаго, „кто будетъ перекрещивать“, т. е. обратится къ расколу донатистовъ. Но это имущество должно возвращаться дѣтямъ лишенныхъ его отцовъ, *если они* (дѣти) *обращаются къ православной вѣрѣ*. Хотя полная возможность зло-

---

[1]) Ibid. n. 22. ср. n. 23.
[2]) Cod. Theod. XVI, V, n. 63, an. 425.

употребленія такимъ закономъ слишкомъ очевидна [1]), но проба, вѣроятно, по сознанію правительства оказалась по своимъ результатамъ удовлетворительной, и идея стала развиваться: опредѣлено было, что если рабъ доносилъ на своего владѣтеля, что послѣдній принадлежалъ къ манихейству, а себя при этомъ объявлялъ православнымъ; то рабъ не только не подлежалъ обычному наказанію, положенному для рабовъ доносчиковъ, покушавшихся на доносъ на своихъ владѣтелей, но въ награду за это получалъ совершенную свободу [2]). Очевидно, рабу, желавшему себѣ свободы, стоило только объявить себя христіаниномъ и обвинить своего владѣльца въ принадлежности къ манихейству и—онъ получалъ свободу. [3]) Былъ одинъ моментъ, когда правительство какъ будто бы признало весь вредъ привиллегій и наградъ за благочестіе: въ 416 году появляется законъ разсуждающій объ іудеяхъ такимъ образомъ: „и древними, и новыми законами постановлено: когда усматривается, что іудеи желаютъ присоединиться къ общенію церкви или ради избѣжанія наказаній за преступленія, или по другимъ стѣснительнымъ обстоятельствамъ,—кратко, не изъ уваженія къ вѣрѣ, а изъ притворства, то до сего они не допускаются. Такъ и теперь—пусть знаютъ, что тѣ, кои представятся не проникнувшимися вѣрою во спасительное крещеніе, будутъ отос-

---

[1]) Поэтому карѳагенскіе епископы на соборѣ 404 года, приявъ въ принципѣ такой законъ, постановили, чтобы законъ о возвращеніи имущества обратившимся имѣлъ исключеніе не примѣняться къ тѣмъ, кои замѣшаны уже въ спорѣ объ имуществахъ, такъ какъ, справедливо заключили епископы, изъ этого можно заключить о своекорыстныхъ намѣреніяхъ обращающихся.

[2]) Въ предшествующее время законодательство неблагосклонно смотрѣло вообще на доносы рабовъ на своихъ владѣтелей, хотя бы эти доносы касались и религіи. Примѣръ такого неодобрительнаго отношенія разсказываетъ *Евсевій* V, 21.

[3]) ibd. V. n. 40.

ланы къ ихъ собственному закону (религіи),—поелику,—прибавляетъ законъ,—это будетъ выгоднѣе и для христіанства (quia magis christianitati consulitur). [1]) Другой законъ опредѣлялъ, что „если іудей, чтобы избѣжать или наказанія за преступленіе, или уплаты своего долга пожелаетъ сдѣлаться христіаниномъ: таковаго не принимать до тѣхъ поръ, пока онъ или не докажетъ свою невинность, или не уплатитъ долга". [2]) Прекрасные принципы отношеній государства къ прозелитизму между іудеями! Но чрезъ десять лѣтъ Валентиніанъ III разсудилъ уже такимъ образомъ: „если дѣти іудея обращаются къ христіанству, то ихъ родителямъ или опекунамъ не дозволяется лишать обратившихся, за ихъ обращеніе, наслѣдства какъ совершеннымъ исключеніемъ ихъ изъ завѣщанія, такъ равно и оставленіемъ имъ доли меньшей, нежели какую они получили бы, если бы родители умерли безъ завѣщанія." За этимъ, опять безусловно справедливымъ въ интересахъ свободы совѣсти положеніемъ, слѣдуетъ совершенно несправедливое прибавленіе и наивный мотивъ этого прибавленія, хотя все это дѣлается въ цѣляхъ способствованія переходу въ христіанство: прибавленіе это состоитъ въ томъ, что если дѣти іудея обратившіеся къ христіанству учинили какое либо преступленіе противъ родителей, чѣмъ они и заслужили лишеніе наслѣдства, то пусть таковыя дѣти будутъ наказаны по закону, однако же должную по закону часть наслѣдства они получаютъ,—„чтобы покрайней мѣрѣ въ этомъ они находили вознагражденіе за избранную религію!" [3]) Слѣдовательно, люди нарушавшіе священ-

---

[1]) ibd. VIII, n. 23.
[2]) *Photii*, Nomocanon, edit. Iustelli, p. 74.
[3]) ibd. n. 28.

ныя обязанности противъ родителей принимались подъ покровительство закона въ обмѣнъ за принятіе ими христіанства. Законъ упускаетъ изъ виду, что такіе прозелиты, по выраженію Шрекка, своимъ обращеніемъ явно выражали, что христіанство для нихъ одно только имя. [1]) Но самой важной привиллегіей за принятіе христіанства была возможность государственной службы—и обратно—лишеніе этой возможности не-христіанъ, язычниковъ и іудеевъ. Гонорій пытался сдѣлать это закономъ еще въ 408 году; но этому воспротивился начальникъ войска Генеридъ, отъ котораго не мало зависѣлъ самъ Гонорій. Зосима разсказываетъ объ этомъ такъ: „этотъ Генеридъ былъ хотя варваръ, но прекрасно одаренный отъ природы способностью ко всякой добродѣтели и чуждый жадности. Между тѣмъ какъ онъ не хотѣлъ оставить отеческіе обычаи и не дозволялъ отвлекать себя отъ своего культа, вышелъ законъ, которымъ запрещалось быть при дворѣ тѣмъ, кто не обратился бы къ христіанству. Генеридъ сложилъ свой (воинскій) поясъ“ и пересталъ являться на службу. „Когда же царь потребовалъ, чтобы онъ, какъ состоящій въ числѣ начальства, по обычаю являлся во дворецъ, онъ отвѣчалъ, что есть законъ, которымъ запрещает-

---

1) Kirchengesch. Th. VII, s. 381. Въ то время какъ византійская государственная власть не пренебрегала прозелитами непочитающими родителей и требовала еще для нихъ утѣшенія въ наслѣдствѣ, въ церкви уже существовало такое правило: „если дѣти подъ предлогомъ благочестія покинутъ родителей, въ особенности вѣрующихъ (μάλιστα πιστῶν) и не станутъ оказывать имъ должнаго почтенія, да будутъ анаѳема“. (Собор. Гангрскаго, пр. 16). За неисполненіе обязанностей по отношенію къ родителямъ, хотя бы даже и „подъ предлогомъ благочестія“, церковь, такимъ образомъ, извергала изъ своего лона даже собственныхъ своихъ членовъ. Тѣмъ менѣе, конечно, можно ожидать, что бы она желала пріобрѣтать прозелитовъ непочтительныхъ къ родителямъ, хотя бы родители были и иной вѣры.

ся находиться въ числѣ начальствующихъ людямъ непочитающимъ христіанства. Тогда царь сказалъ, что законъ этотъ поскольку касается другихъ—долженъ быть наблюдаемъ, но что до него, столь много сдѣлавшаго для государства, то онъ (царь) не держится въ отношеніи къ нему этого закона. Тогда Генеридъ отвѣчалъ, что онъ не принимаетъ такой чести, которая составляетъ несправедливость для всѣхъ другихъ; и не правилъ должность свою до тѣхъ поръ, пока царь, побуждаемый столько же и стыдомъ, сколько необходимостью, не уничтожилъ этого закона, позволивъ каждому служить слѣдуя своему мнѣнію“ о религіи [1]). Гонорій, такимъ образомъ, поступился своимъ религіознымъ ригоризмомъ ради нужнаго человѣка.—Но Валентиніанъ III уже устоялъ противъ всякихъ соображеній невыгоды такого закона и запретилъ какъ язычникамъ, такъ и іудеямъ государственную службу, сдѣлавъ при этомъ впрочемъ намекъ, что обращеніе даруетъ имъ и возвращеніе почетнаго права службы. [2])

d.) Изъ нѣкоторыхъ фактовъ первой половины V столѣтія видно, что въ это время уже практиковалось и положительное принужденіе язычниковъ къ христіанству, а также несомнѣнное злоупотребленіе со стороны христіанъ различными запретительными законами противъ язычества. Послѣднее, т. е. злоупотребленіе законами, теперь подтверждается самимъ правительствомъ, тогда какъ въ IV столѣтіи можно было слышать это только отъ потерпѣвшей, и потому менѣе заслуживающей довѣрія, стороны.— Факты положительнаго принужденія язычниковъ къ

---

[1]) Zosimus, edit. Bonnae, p. 312.

[2]) Omnes personas erroris jubemus excludi, *nisi his emendatio matura subveniret.* (Loning, s. 57).

христіанству свидѣтельствуются обратнымъ закономъ, изданнымъ Гоноріемъ въ 408 году, т. е. закономъ *запрещающимъ принуждать* къ христіанству. Неандеръ думаетъ, что такъ какъ до сихъ поръ прямаго закона принуждающаго язычниковъ принимать христіанство не было; то этотъ законъ должно понимать въ томъ смыслѣ, что имъ отмѣнялись и всѣ только косвенно карающіе законы, изданные противъ неисповѣдующихъ христіанства [1]). Но къ этому очевидно должно прибавить и то, что правительство изданіемъ послѣдняго закона признало и эти непрямые законы дѣйствовавшими достаточно принудительно на выборъ религіи по отношенію къ нехристіанамъ. Законъ этотъ въ подлинномъ видѣ не дошелъ до настоящаго времени, и о немъ извѣстно только по упоминанію одного изъ карѳагенскихъ соборовъ, или правильнѣе, по обозначенію времени, когда былъ соборъ, именно тѣмъ, что „въ это время изданъ законъ, чтобы по свободной волѣ каждый принималъ христіанство“. Ближайшимъ поводомъ изданія такого закона было вторженіе варваровъ, вслѣдствіе чего правительство, зная о насильственныхъ обращеніяхъ многихъ язычниковъ и справедливо опасаясь, что мнимообращенные примутъ сторону варваровъ—объявило свободу совѣсти! [2]) Но законъ этотъ держался

---

[1]) *Neander*, Allgem. Geschicht. s. 451, not. 4.

[2]) Въ нашей Книгѣ Правилъ приведенное выраженіе, обозначающее собственно дату собора, дѣянія котораго не сохранились до насъ, редактировано какъ *правило церковное*, хотя самый грамматическій смыслъ указываетъ, что это не соборный тезисъ, каковымъ должно быть всякое правило какъ церковный законъ, а какой-то отрывокъ изъ текста, не расчитаннаго на законодательную формулу, какъ это и явствуетъ изъ Казанскаго изданія Дѣяній Помѣстн. Собор. стр. 193. Византійскіе кононисты Зонара, Аристинъ и Вальсамонъ также комментируютъ этотъ отрывокъ какъ *правило* (канонъ), законодательный тезисъ собора, снося его съ дѣйствительными правилами, аналогичными по своему содержанію, то-есть, съ правилами

не долго: какъ скоро миновала опасность отъ обижаемыхъ принужденіемъ, стали издаваться иные законы. О злоупотребленіи покровительствомъ христіанству свидѣтельствуетъ также и слѣдующій характерный законъ Ѳеодосія Младшаго: опредѣливъ наказаніе манихеямъ, законъ прибавляетъ: „а христіанамъ, какъ тѣмъ, кои дѣйствительно таковы, такъ и тѣмъ, кои только называются таковыми, особенно повелѣваемъ, что бы они не смѣли, злоупотребляя авторитетомъ религіи (religionis auctoritate abusi), налагать руку на іудеевъ и язычниковъ мирно живущихъ, не покушающихся ни на какое смятеніе и ни на что противное законамъ; если же кто разграбитъ ихъ имущество, не только вознаградитъ убытки, но и за-

---

по вопросу о свободѣ религіи (см. русс. перев. стр. 1591—2).— Преосв. Іоаннъ (Опытъ курса законовѣд. т. II. 227—8) законъ свѣтской власти о непринужденіи въ вѣрѣ относитъ собственно къ донатистамъ, т. е. чтобы донатисты не были принуждаемы къ православію, но признаетъ, что этотъ законъ „потомъ обращенъ въ церковное правило",—въ томъ смыслѣ, что „присоединеніе иновѣрцевъ должно быть дѣломъ не принужденія, а свободнаго расположенія", и проч. Но во 1-хъ, въ памятникахъ нѣтъ ни малѣйшаго намека на то, чтобы этотъ законъ относился къ донатистамъ. Напротивъ, на этомъ соборѣ, который самъ себя датируетъ временемъ изданія разсматриваемаго закона, снаряжено „посольство *противъ* донатистовъ". См. Казан. издан. ibd. А если такъ, то какой же смыслъ имѣетъ изданіе закона очевидно клонившагося къ *пользѣ* донатистовъ? Слѣдоват. какая либо общность между дѣйствіями именно этого собора и закономъ является очень сомнительной. Во 2-хъ ничуть не видно *когда* и *какъ* тотъ гражданскій законъ „обращенъ въ церковное правило". Что обращенъ этимъ соборомъ, этого не видно по контексту той рѣчи, часть которой составляетъ фраза о свободномъ принятіи христіанства; впослѣдствіи—тоже подобный законъ въ правилахъ не упоминается. Правила о свободѣ были высказываемы прежде, но не видно, чтобы соборъ поставлялъ ихъ въ какую либо связь съ свѣтскимъ закономъ о свободѣ. — Въ виду всего этого законъ долженъ быть комментированъ не съ этой стороны, т. е. должно признать, что между дѣйствіями собора и этимъ закономъ не видится связи, и введеніе въ каноны (по Кн. Прав. пр. 122) отрывка просто только упоминающаго объ извѣстномъ гражданскомъ законѣ есть слѣдствіе несовершенства редакціи церковныхъ правилъ.

платитъ втрое или четверо [1]).“ Относительно іудеевъ должно сказать, что насколько христіане стремились притѣснять ихъ, настолько же и правительство послѣ Ѳеодосія I, вплоть до Юстиніана, старалось защищать ихъ. Это показываетъ цѣлый рядъ законовъ, равнымъ образомъ впрочемъ показывающихъ и то, на что̀ иногда христіанское населеніе покушалось въ отношеніи къ іудеямъ. Такъ законы Аркадія и Гонорія запрещаютъ произвольно установлять цѣны на предметы продаваемые іудеями, ибо, говоритъ законъ, justum est sua cuique committere; запрещаетъ оскорблять публично такъ назыв. у іудеевъ патріарховъ, безпокоить ихъ синагогическія собранія (два закона), причемъ опять высказываются принципы: nemo sibi vindex, omnis quieto jure sua debeant retinere и т. п. хотя принципы эти прилагались далеко не ко всѣмъ подданнымъ государства [2]). Въ первой четверти V столѣтія усиленно повторяются запрещенія сжигать синагоги іудейскія [3]), что̀ показываетъ, что сожженіе синагоги въ городѣ Каллиникѣ въ концѣ предшествовавшаго столѣтія, не осталось безъ подражателей. Ѳеодосій Младшій впрочемъ пытался было существованіе синагогъ подчинить тому же закону, какой издалъ Аркадій относительно языческихъ храмовъ: „синагоги расположенныя въ уединенныхъ мѣстахъ — разрушить, если можно это сдѣлать безъ всякаго смятенія“, а новыхъ совсѣмъ не строить [4]). Но законъ этотъ не получилъ практическаго примѣненія. — Какъ велика была нужда въ охранительномъ законѣ для язычниковъ видно изъ од-

---

[1]) Cod. Theodos. ibd. n. 24.
[2]) Ibd. De Iudeis, n. n. 10. 11. 12. 20.
[3]) Ibd. n. n. 21. 24.
[4]) Ibd. n. 22.

ного весьма краснорѣчиваго мѣста одной изъ проповѣдей Августина: „когда ты, христіанинъ, грабишь (spolias) язычника, ты самъ препятствуешь ему сдѣлаться христіаниномъ! Ты можетъ быть вздумаешь возражать на это: я вѣдь, скажешь, налагаю на него взысканіе не по ненависти къ нему, а больше для пользы благочестія; я отнимаю у язычника для того, чтобы этой спасительной строгостью сдѣлать его христіаниномъ. Послушалъ бы я и повѣрилъ бы этому, если бы ты отдалъ христіанину то, что отнялъ у язычника!“ Но послѣдняго вѣроятно не случалось. Въ одномъ изъ своихъ писемъ, разрѣшая одному мнительному человѣку разные вопросы, въ родѣ того, что христіанину можно пользоваться водой изъ того же источника, откуда взята была вода для языческихъ жертвъ и т. п., что вообще можно пользоваться многимъ соприкасающимся съ язычествомъ, съ однимъ только условіемъ, чтобы не казалось, что мы питаемъ уваженіе къ предметамъ ихъ религіи, Августинъ говоритъ: „когда въ силу данной власти (data potestate) низвергаются храмы, идолы и тому подобное, то хоть и извѣстно, что это дѣлается для посрамленія (язычества), *однако мы ничего не должны брать отсюда для своей пользы и нужды*, дабы не показалось, что мы дѣлаемъ это не изъ благочестія, а изъ жадности“, и Августинъ указываетъ на исторію разрушенія Іерихона, какъ долженствующую вразумить христіанина относительно вопроса, куда дѣвать золото, серебро и мѣдь отъ нечестиваго культа [1]). Нѣкоторые въ оправданіе своихъ насилій ссылались на то, что существованіе язычества навлекаетъ на землѣ бѣдствія, а истребленіе язычества видимо приноситъ благополучіе въ земныхъ дѣлахъ.—Случаи злоупотребленій те-

[1]) Opp. t. II. p. 147 Ср. 47.

перь, впрочемъ, были такъ очевидны, что язычники говорили, что христіане только и дѣлаютъ, что *вездѣ* ищутъ идоловъ [1]), хотя изъ христіанъ люди болѣе строгіе считали и такую ревность не достаточной по сравненію съ ревностью самого правительства, такъ что усматривали нѣкоторый разладъ между намѣреніями правительства и исполненіемъ этихъ намѣреній [2]). Къ прискорбію должно сознаться, что одинъ фактъ указываетъ на существованіе злоупотребленій обратнаго свойства—именно злоупотребленій терпимостью къ язычникамъ. На IV Вселенскомъ соборѣ одинъ епископъ по имени Даніилъ, обвинявшійся въ различныхъ неблаговидныхъ поступкахъ, между прочимъ обвинялся и въ томъ, что „принимая подарки отъ эллиновъ попадающихся въ грѣхѣ жертвоприношенія, освобождаетъ (ихъ) отъ обвиненія, извлекая даже и отсюда выгоду себѣ". Но конечно лица, подобныя этому Даніилу, должны быть представляемы какъ исключеніе, хотя и показывающее, какъ неудобно было привлекать клиръ къ преслѣдованію обнаруженій язычества [3]).

---

[1]) Августинъ (opp. t. VI, p. 85): putant nos ubicumque quaerere idola, quae cum invenire mus, in omnibus locis frangere.

[2]) Principes quidem tam boni christiani leges pro religione promulgant, sed eas executores non exerunt competenter.

[3]) Дѣян. Вселен. Собор. IV, стр. 212. Мы исправляемъ нѣсколько текстъ русскаго перевода, который въ указанномъ мѣстѣ читается такъ: „...принимая подарки отъ эллиновъ, *впадшихъ въ грѣхъ жертвоприношенія, отпускаетъ имъ прегрѣшеніе*. Греческій текстъ: παρὰ τῶν ἐμπιπτόντων Ἑλλήνων ἁμαρτήμασι θυσίας λαμβάνων σπόρτουλα, ἀφίησι τοῦ ἐγκλήματος, и проч. Но мы не можемъ согласиться съ поправкой русскаго перевода казанскаго изданія Дѣян. Всел. Собор., предлагаемой пр. Кургановымъ, въ его *Отношен. мвжду церковн. и гражд. властью въ визант. имперр.*, стр. 601, примѣч. Проф. Кургановъ русскій переводъ этого мѣста называетъ сумбуромъ и съ своей стороны даетъ такой переводъ: „Даніилъ, принимая подарки отъ впавшихъ въ грѣхъ *языческаго* (*елинскаго*) *жертвоприношенія, отпускаетъ имъ прегрѣшенія*" и проч.

е) Существуетъ намекъ, хотя и весьма слабый, на то, что государство первой половины V столѣтія пыталось возложить пропаганду истинной вѣры на владѣльцевъ въ отношеніи къ ихъ крѣпостнымъ Одинъ изъ законовъ противъ еретиковъ прямо поручаетъ увѣщаніе рабовъ владѣльцамъ и налагаетъ штрафъ на владѣльцевъ, „если они не отвлекаютъ рабовъ отъ заблужденія“ [1]). Нѣтъ точныхъ данныхъ, былъ ли этотъ принципъ путемъ закона распространенъ и на язычъ-

---

„Ошибка (перевода), очевидно, произошла—говоритъ г. Кургановъ—отъ незнанія терминологіи Латинскій переводъ (Дѣяній Соборныхъ) правильно замѣняетъ слово ἑλλήνων словомъ paganis, но онъ представляетъ неправильное сочетаніе словъ: et quia a paganis incidentibus in peccatum sacrificiorum accipiens Daniel, и проч., такъ что выходило, что *епископъ* Даніилъ принималъ подарки отъ язычниковъ, впадшихъ въ грѣхъ жертвоприношенія, какъ будто бы жертвоприношеніе само въ себѣ есть грѣхъ (?!), и за это отпускалъ имъ, т. е. язычникамъ-то, грѣхи“: такъ разсуждаетъ г. Кургановъ. Что текстъ свидѣтельствуетъ о принятіи подарковъ именно отъ язычниковъ и именно епископомъ, объ этомъ не можетъ быть никакого сомнѣнія. Но и сумбуръ выходитъ не отъ этого, а отъ того, что и переводъ г. Курганова, и исправляемый имъ переводъ не точно передаютъ выраженіе: ἀφίησι τοῦ ἐγκλήματος. Ужели ἔγκλημα значитъ *грѣхъ*, то есть, тоже самое, что и ἁμάρτημα, употребленное въ этомъ же предложеніи, когда ἐγκαλέω прямо значитъ: *зову кого въ судъ?* Тоже самое и относительно перевода выраженія: τῶν ἐμπιπτόντων ἑλλήνων ἁμαρτήμασι θυσίας. Г. Курганову кажется невѣроятнымъ, что *жертвоприношеніе еллиновъ* называется грѣхомъ, и потому онъ переиначиваетъ „жертвоприношеніе еллиновъ“ въ „еллинское, языческое жертвоприношеніе“, относя, очевидно, вслѣдствіе этого случаи, коими пользовался епископъ Даніилъ, къ случаямъ имѣвшимъ мѣсто *между христіанами*, а не язычниками. Но выраженіе: *грѣхъ жертвоприношенія* въ это время было уже обычнымъ выраженіемъ, когда дѣло шло о жертвоприношеніи, совершаемомъ язычниками,— не говоря уже о грамматической конструкціи фразы, очевидно насилуемой подразумѣваніемъ при ἐμπιπτόντων существительнаго χριστιανῶν, когда таковое есть тутъ же рядомъ. Если же, независимо отъ такихъ соображеній и вопреки грамматическому смыслу, кому нибудь покажется невѣроятнымъ самый фактъ принятія подарковъ *епископомъ отъ язычниковъ*, то нужно имѣть въ виду, что въ числѣ другихъ обвиненій противъ этого епископа это обвиненіе едва ли не легчайшее, въ чемъ можно убѣдиться изъ актовъ Собора Въ виду этого нельзя не думать, что прежній переводъ разсматриваемаго мѣста, съ которымъ мы позволяемъ себѣ не согласиться, все таки лучше того, какой предлагаетъ авторъ указанной книги.

[1]) De Haereticis, n 52.

никовъ, но онъ очень скоро привился въ мысли нѣкоторыхъ западныхъ епископовъ — въ томъ смыслѣ, что заблужденія язычниковъ стали возлагаться какъ бы на отвѣтственность владѣльцевъ. Второй арелатскій соборъ дѣлаетъ такое опредѣленіе: „если въ территоріи какого либо епископа невѣрные почитаютъ деревья, источники или камни, и епископъ нерадитъ объ истребленіи этого, пусть онъ считаетъ себя виновнымъ въ святотатствѣ. *Владѣлецъ* же или *управитель имѣнія*, если послѣ увѣщанія не пожелаетъ исправить (такое упущеніе) лишается общенія". [1]) Этимъ опредѣленіемъ, очевидно, владѣлецъ поставленъ въ отношеніи къ искорененію язычества въ одинаковую отвѣтственность съ епископомъ. Епископъ Туринскій Максимъ (около 440 г.), поддерживая такую идею, уже развилъ цѣлую теорію, по которой владѣльцы являются виновными въ язычествѣ своихъ крестьянъ. „Умоляю васъ, братья, уничтожайте въ вашихъ владѣніяхъ всякое идольское осквернѣніе. Непозволительно вамъ, которые носите въ сердцахъ вашихъ Христа, терпѣть въ вашихъ владѣніяхъ антихриста. И пусть никто не говоритъ въ свое оправданіе: я не побуждаю ихъ къ этому (т. е. къ язычествованію). Нѣтъ: ты побуждаешь, но только молчаніемъ, непрепятствованіемъ осквернѣнію. И ты грѣшишь, если видишь крестьянина совершающимъ жертвоприношніе, и не препятствуешь ему осквернятся. Дѣло Божіе есть дѣло всѣхъ, и если грѣшитъ одинъ, но взыскивается на многихъ.—Самъ Богъ заповѣдалъ разрушеніе идоловъ." По мнѣнію этого епископа, законы свѣтской власти противъ язычества сами по себѣ уже составляютъ позоръ для христіанъ, потому что христіане своимъ бездѣйствіемъ вынудили вмѣ-

---

[1]) Hefele, t. I. s. 301. (ann. 423).

шательство человѣческой власти въ дѣло Божіе [1]). Епископъ этотъ считаетъ мучениками тѣхъ, кои пострадали „противодѣйствуя нечестію во время мира и поборая суевѣріе нечестивыхъ,“ т. е. пострадали при разрушеніи нечестія. [2])—Нужно замѣтить, впрочемъ, что идея почти юридической отвѣтственности владѣльца за ложную религію его крестьянъ въ строгой формѣ арелатскаго собора раздѣлялась далеко не всѣми тѣми лицами, мнѣнія которыхъ считаются авторитетными. Такъ весьма не задолго предъ временемъ Максима Туринскаго этого же вопроса касался Златоустъ: и по мнѣнію Златоуста тоже „имѣющіе села и деревни должны заботиться прежде всего о томъ, *чтобы всѣ были христіанами*“. „Какимъ образомъ—говоритъ Златоустъ,—скажи мнѣ, земледѣлецъ будетъ христіаниномъ, когда онъ видитъ, что ты нерадишь о его спасеніи?“ Но эта забота, это радѣніе возлагаемыя на владѣльца села о томъ, чтобы всѣ были христіанами, въ представленіи Златоуста сводится къ чисто нравственной обязанности и притомъ выполняемой средствами опять весьма далекими отъ средствъ принудительныхъ: говоря о благовѣстіи христіанства апостолами, сопровождаемомъ чудесами, Златоустъ обращается къ владѣльцамъ селъ: „но ты не можешь творить знаменій и учить (какъ апостолы)? Такъ учи ихъ тѣмъ, чѣмъ можешь: человѣколюбіемъ, предстательствомъ, кротостію, ласками и всѣмъ другимъ“, разумѣется подобнымъ. Главное же средство „воздѣлыванія душъ“ людей воздѣлывающихъ землю, по Златоусту, есть стараніе объ устроеніи храмовъ

---

[1]) De idolis aufferendis. *Migne*, t. 57. p. 733—4.

[2]) Ibd. 697—8.—Въ концѣ VI и началѣ VII столѣтія мысль о томъ, что „вина подчиненныхъ отягощаетъ владѣющихъ“, и т. п. раздѣляется и папой Григоріемъ Двоесловомъ. Мѣста сюда относящ. см. выше, гл. III.

христіанскихъ: устроивъ храмъ, „ты будешь виновникомъ спасенія *оглашаемыхъ*“, т. е. разсчетъ въ распространеніи христіанства основывался всетаки не на зависимости низшаго класса отъ людей класса господствующаго, а на возможности послѣднихъ распространять христіанскія учрежденія, дѣйствующія какъ средство прозелитизма. [1]) Въ Августинѣ же идея отвѣтственности владѣтелей за подчиненныхъ встрѣтила положительное противодѣйствіе, какъ и вообще вся политика разрушенія предметовъ чужаго культа. [2]) — Но попытка, хотя и не привившаяся, про-

---

[1]) Бесѣд. на Дѣян. русс. перев. I. стр. 332—4.

[2]) Мы уже указывали, что Августинъ неблагосклонно относился къ устанавливающейся политикѣ въ отношеніи къ язычеству, поскольку эта политика отражалась въ поведеніи частныхъ лицъ христіанскаго общества. Чтобы не возвращаться еще разъ къ мнѣніямъ этого учителя церкви, мы приведемъ мѣсто изъ одной его проповѣди, гдѣ выразился его взглядъ на отношенія христіанъ къ языческому культу, каковы эти отношенія должны бы быть.

„Язычники считаютъ насъ врагами своихъ идоловъ. Обращаюсь къ вашей любви—не дѣлайте того, что дѣлать не имѣете власти. Свирѣпствовать тамъ, гдѣ не дано власти, это свойство людей ограниченныхъ, дикихъ циркумцелліоновъ (*одной изъ фракцій донатистовъ*), которые стремятся умереть безъ смысла (*т. е. быть убитыми отъ язычниковъ за разрушеніе предметовъ культа*). Вы слышали, что мы вамъ читали: *егда... предастъ ихъ* (языковъ) *Господь Богъ твой въ руцѣ твои* (Второзак. VII, 1. 2. 5);—обрати же вниманіе, что сначала говоритъ: *предастъ въ руцѣ*, а потомъ уже говоритъ, что должно дѣлать тогда—*требища ихъ разсыплете, и столпы ихъ да сокрушите, и дубравы ихъ да посѣчете и ваянія боговъ ихъ да сожжете огнемъ*. И вы — когда будете имѣть такую власть, тогда и поступайте такъ. Итакъ, гдѣ намъ власть не дана, не будемъ дѣлать этого, а гдѣ будетъ дана, не примемъ сдѣлать. Много язычниковъ эту нечистоту имѣютъ въ помѣстьяхъ своихъ, ужели же придемъ къ нимъ и станемъ разрушать? (Нѣтъ): прежде всего сдѣлаемъ то, чтобы разрушить идоловъ въ сердцахъ ихъ. Когда они сдѣлаются христіанами, тогда они—или сами помогутъ намъ въ столь добромъ дѣлѣ, или даже предупредятъ насъ. Намъ же должно молиться о нихъ, а не гнѣваться на нихъ. Если о чемъ обуяетъ насъ скорбь великая, то—скорбь о братіяхъ нашихъ христіанахъ, которые такъ хотятъ войти въ церковь, чтобы тѣло было здѣсь, а сердце тамъ (*внѣ церкви*). Нѣтъ; все должно быть внутри (церкви). Если внутри то, что видитъ человѣкъ; то зачѣмъ *внѣ* то, что видитъ Богъ?...“ (Opp. t. II. p. 364).—Говоря о насильственномъ, безъ обращенія язычни-

пагандировать государственную религію такими путями—все таки остается характерной чертой религіозной политики этого вѣка.

Какъ впервые практикуемый пріемъ пропаганды христіанства должно отмѣтить—f) *требованіе срочнаго обращенія*. Такое требованіе въ 409 году Гоноріемъ предложено было-такъ называемымъ *целиколамъ* (caelicoli). Это была какая-то секта близкая къ іудейству, какъ совершавшая обрѣзаніе, но іудеями целиколы не признавались за іудеевъ. [1]) Во всякомъ случаѣ это была новая секта (законъ говоритъ: inavditum quodammodo novum crimen supestitionis). Этимъ сектаторамъ Гонорій предложилъ: „если въ продолженіи одного года не обратятся къ почитанію Бога и къ религіи христіанской—пусть знаютъ, что

ковъ, разрушеніи языческаго культа, Августинъ о себѣ самомъ выражается. „мы проповѣдуемъ противъ идоловъ, но разрушаемъ ихъ—въ сердцахъ, и здѣсь, признаемся, мы гонители идоловъ.“ Цит. у *Delort'a*, jnstitutiones disciplin. ecclesiast. I. 229.—Все это, конечно, Августинъ относитъ къ вопросу о нападеніяхъ на языческій культъ частныхъ лицъ. Но какъ думалъ этотъ выдающійся церковный дѣятель о нападеніяхъ по закону, т. е. о всей системѣ разрушеній культа, представляемой тогдашнимъ законодательствомъ? Съ одной стороны выше приведенное мѣсто изъ Второзаконія какъ будто бы показываетъ, что Августинъ считалъ ненормальнымъ собственно тотъ порядокъ вещей, что—разрушенія совершаются тогда, „когда не дано власти“, и стало быть—только нужно ждать когда власть дана будетъ, и тогда не должно упускать случая разрушать предметы ложнаго культа Но съ другой—Августинъ глубокомысленно замѣчаетъ о преждевременности разрушенія идоловъ вещественныхъ, когда не уничтожены идолы невещественные—вѣрованія людей: язычники сами помогутъ разрушить идоловъ. когда разрушится ихъ вѣра въ идоловъ. Между тѣмъ законы противъ язычества и язычниковъ въ существѣ дѣла и стремились къ тому, чтобы уничтожить идоловъ вещественныхъ прежде чѣмъ будутъ уничтожено вѣрованіе,—съ тѣмъ добавленіемъ, что послѣднее по самому существу дѣла даже и недоступно силѣ правительственной. И стало быть—осужденіе Августина на неразумныхъ ревнителей разрушенія равномѣрно должно относиться и къ правительственнымъ мѣропріятіямъ относительно язычества.

[1]) Названіе свое, какъ полагаютъ, целиколы получили отъ культа *caelestis deae*.

они будутъ наказаны" по законамъ изданнымъ относительно еретиковъ. [1]) Неизвѣстно, какое дѣйствіе произвелъ законъ по истеченіи означеннаго термина для обращенія целиколовъ, хотя знать это было бы въ высшей степени любопытно. Спустя столѣтіе, какъ увидимъ, это изобрѣтеніе, т. е. предложеніе срочнаго обращенія, примѣнено было и къ настоящимъ язычникамъ. g) Обращеніе въ обязанность каждаго доносить о тѣхъ, кто по тому или другому религіозному закону является нарушителемъ закона. Одинъ изъ законовъ мотивъ этого выражаетъ такъ: „весьма прилично, чтобы всѣ безъ различія положенія и состоянія были стражами святости". [2]) Законъ этотъ имѣлъ сначала приложеніе только въ отношеніи къ донатистамъ, потомъ ко всѣмъ вообще еретикамъ, а на конецъ и къ отступникамъ. [3]) Сокрытіе виновныхъ двухъ первыхъ категорій наказывалось конфискаціей имущества. h)Преслѣдованіе языческой литературы. Сюда относится эдиктъ Ѳеодосія II 449 года, въ которомъ къ запрещенію книгъ еретическихъ, сдѣланному тотчасъ послѣ эфесскаго собора, присоединены и книги языческія. [4]) Теперь уже, очевидно, не мог-

---

[1]) Cod. Thedos. de judeis, n. 19.

[2]) Ibd. tit. VI. n. 4. Maxime convenit omnes homines sine ullo discrimine conditionis aut status sanctitatis esse custodes.

[3]) Ibd. de Haeretic n. 52. 54.

[4]) Съ начала V вѣка нельзя не замѣтить, что политика византійскаго правительства въ отношеніи къ язычникамъ является какъ бы копіей политики въ отношеніи къ внутреннимъ врагамъ церкви. Такъ это мы теперь видимъ въ отношеніи къ литературѣ: уже въ 431 году, прежде указаннаго закона на языческую литературу, состоялся законъ о неимѣніи у себя книгъ послѣдователей Несторія подъ страхомъ смертной казни. (Дѣян. Всел. Соб. III. стр. 493). Другіе факты, доказывающіе эту мысль—ниже. Какъ увидимъ, столѣтіе спустя копированіе обращается въ отождествленіе; различіе между заблуждающимися, но все-таки христіанами, и нехристіанами уничтожается въ одномъ общемъ понятіи: *врагов христіанства.*

ло быть языческихъ апологій за свободу религіи, какъ это мы видѣли въ концѣ IV вѣка. Наконецъ і) принципъ сохраненія церкви государственными средствами во всю первую половину V столѣтія поддерживался въ смыслѣ законовъ Ѳеодосія I, но только съ большей строгостью. Нѣкогда существовавшее различіе въ отношеніи къ отступникамъ изъ вѣрныхъ и оглашенныхъ, въ V вѣкѣ совершенно изгладилось. Валентиніанъ III, который, какъ мы видѣли, привлекалъ прозелитовъ изъ іудеевъ охраненіемъ ихъ наслѣдства, увеличилъ старыя мѣры противъ уходящихъ изъ церкви: кромѣ права завѣщанія, отступники лишены были и права дарить что либо при своей жизни и даже права продавать свою собственность. Какъ видно, эта послѣдняя строгость введена была потому, что отступники, въ виду лишенія ихъ права завѣщанія по прежнимъ законамъ, обходили законы тѣмъ, что совершали или мнимую продажу, или мнимое дареніе (venditionis specie facere legi fraudem sinantur). Прежде былъ назначенъ, какъ мы знаемъ, пятилѣтній терминъ для возбужденія спора о незаконности завѣщанія по причинѣ факта отступничества завѣщателя; теперь такой терминъ уничтоженъ, а допущено такъ назыв. accusatio continua, т. е. неограниченный никакимъ терминомъ срокъ возбужденія вопроса объ отступничествѣ. Прежде изъ права оспариванія завѣщанія отступниковъ исключены были тѣ, которые знали при жизни отступника о его преступленіи и не доносили объ этомъ: теперь могли обвинять и знавшіе о преступленіи, но молчавшіе о немъ при жизни отступника. Какую деморализацію долженъ былъ повести за собой этотъ законъ, понять не трудно, въ виду того, что охотниковъ до чужаго имѣнія всегда находилось довольно [1]).

[1]) ibd. de apostatis, n. 8, (an. 426).

Какова же была мѣра религіозной свободы язычниковъ въ это время въ виду перечисленныхъ фактовъ законодательства, когда при томъ еще существовали и извѣстные намъ законы Ѳеодосія противъ язычниковъ,—а законы эти, какъ мы видѣли, проникали даже до преслѣдованія домашняго культа? Въ отвѣтъ на это можно сказать, что съ половины V столѣтія *язычникъ безъ язычествованія*, т. е. если онъ не совершалъ своихъ религіозныхъ обрядовъ, закономъ еще не преслѣдовался положительно: ему представлялись только невыгоды быть язычникомъ и такъ сказать его нравственному чувству предоставлено было рѣшить, что лучше—быть ли въ почетной военной службѣ, но не считаться язычникомъ, сохранить имѣніе, или лишиться его, заявивъ открыто о своемъ отступничествѣ и т. п. Слабость человѣческая обыкновенно старалась избрать средній путь: не лишиться и того и другаго, т. е. и быть язычникомъ, и сохранять свои права. Но трудно было, разумѣется, и тѣмъ язычникамъ, кои не имѣли къ чему стремиться въ области почета, не были заинтересованы и въ вопросѣ объ имуществахъ, если они желали конечно не именемъ язычества только пользоваться, но и язычествовать. И вотъ слѣдуютъ обычныя явленія: въ Аѳинахъ язычники тайно язычествуютъ. Между тѣмъ и это тайное язычествованіе въ Аѳинахъ получаетъ такую репутацію, что съ культомъ язычества соединяются въ представленіи народа цѣлыя чудеса, въ чемъ разубѣдить народъ разумѣется было трудно [1]). Языческая литература также не исчезаетъ, и съ ней долго еще приходится считаться самой церкви [2]).—Какъ иногда обна-

---

[1]) Таковъ напримѣръ разсказъ объ исцѣленіи, будто бы, неоплатоникомъ Прокломъ больнаго—по молитвѣ предъ статуей и въ храмѣ Эскулапа. Разсказъ относится къ 412 году. Chastel, p. 253.

[2]) ibd. 263

руживалось желаніе оставаться язычникомъ и въ то же время не потерять, что имѣлось, показываетъ слѣдующій случай: префектъ преторіи нѣкто Киръ пользовался большимъ уваженіемъ населенія Константинополя за свою заботливость о городѣ, и однажды почтенъ былъ, въ циркѣ, возгласомъ толпы: „Константинъ создалъ, Киръ — возобновилъ“ (Κωνσταντῖνος ἔκτισε, Κῦρος ἀνενέωσε). Недовольный такой манифестаціей Θеодосій II этого Кира „какъ эллина“ (ὡς Ἕλλην) предалъ суду, которымъ онъ былъ лишенъ имѣнія и чести. Но Киръ обратился къ христіанству и тѣмъ спасъ себя. Θеодосій сдѣлалъ его сначала простомъ клирикомъ, потомъ епископомъ, въ каковой должности и послалъ въ Фригію [1]). Разсказъ этотъ конечно слишкомъ характеренъ для того, чтобы видѣть, какой свободой пользовались язычники. [2])

---

1) *Іоаннъ Малала* — Chronograph. edit. Bonnae, p. 361 — 2. Хронографъ этотъ разсказываетъ далѣе: на мѣсто своего служенія Киръ прибылъ въ праздникъ Рождества. „Жители и клиръ города, зная, что *царь послалъ его какъ эллина*, чтобы онъ тамъ умеръ (ἵνα ἀποθάνῃ), въ самый день Рождества, собравшись въ храмъ, кричали чтобы онъ сказалъ имъ проповѣдь. Вынужденный этимъ крикомъ, Киръ, сказавъ миръ народу, произнесъ такую проповѣдь: „братіе мои! Рождество Господа и Спасителя нашего почтимъ молчаніемъ, потому что Слово чрезъ одно слышаніе зачалось въ чревѣ святой Дѣвы,—ему слава во вѣки—аминь“. И сошелъ съ каѳедры, одобряемый народомъ. И пребывалъ здѣсь даже до самой смерти“. ibd.

2) Разсказъ, правда, не совсѣмъ ясенъ со стороны того, какъ именно поставлено было обвиненіе Кира: а) въ обнаруженіи ли язычества запрещеннымъ образомъ—совершеніемъ запрещенныхъ дѣйствій языческаго культа, или же b) *только* въ томъ, что онъ язычникъ, безъ внѣшняго сказательства своего язычества, другими словами, обвиненіе во внутренней, душевной только принадлежности къ язычеству. Если первое, то является страннымъ почему обнаруженіе за нимъ преступныхъ дѣйствій совпало съ случаемъ, ничего общаго съ религіей неимѣющимъ; если же второе, то стало быть противу-языческая политика въ это время была уже не на той ступени, на которой мы ее представляемъ, т. е. язычество стало преслѣдоваться уже какъ религія, что, по нашему мнѣнію, стало практиковаться гораздо позднѣе.—Кажется вѣроятнѣе всего,

Такъ же характерны нѣкоторые разсказы историка Сократа: въ первой четверти пятаго столѣтія въ Александріи, вслѣдствіе гоненій, іудеи, жившіе тамъ со времени Александра Македонскаго, бросивъ все въ городѣ". разсѣялись по разнымъ странамъ. „Но учитель врачебныхъ наукъ—Адамантій отправившись въ Константинополь, прибѣгъ къ епископу Аттику, и *принявъ христіанство*, спокойно возвратился въ городъ. [1]) Отчего Адамантій не обращался до погрома іудеевъ? Не былъ ли онъ одинъ изъ тѣхъ, кои по выраженію блаж. Августина, искали вѣрою спасти тѣло, а не душу? По поводу преслѣдованія тѣхъ же іудеевъ въ той же Александріи историкомъ записанъ слѣдующій фактъ: нитрійскіе монахи въ числѣ пятисотъ человѣкъ, гнѣваясь на префекта Ореста по дѣлу объ іудеяхъ, пришли въ городъ и встрѣтивъ его, остановили и стали называть *жертвоприносителемъ, язычникомъ и другими позорными именами*. „Префектъ закричалъ, что *онъ христіанинъ* и крещенъ епископомъ Аттикомъ" [2]) Это заявленіе однако ему не помогло; и онъ былъ окровавленъ за свое пристрастіе къ іудеямъ. Итакъ, префектъ защищается именемъ христіанина. Былъ ли онъ христіанинъ въ дѣйствительности, этого мы не знаемъ. Но, вѣроятно, и въ самомъ дѣлѣ, по крайней мѣрѣ, былъ крещенъ. Не прибѣгали ли и другіе къ крещенію, какъ защитѣ отъ непріятностей?— вотъ подозрѣніе, которое раждается при извѣстіяхъ

что, по поводу непріятной исторіи, за Киромъ подъискали были факти запрещеннаго язычествованія, и самъ по себѣ онъ не считался и у правительства въ числѣ христіанъ: ибо тогда ему не нужно было бы и крещеніе, которое, какъ видно изъ словъ хрониста, онъ принялъ въ виду непріятной исторіи.

1) *Сократъ*, Истор. 523.

2) ibid. 524.

о подобныхъ фактахъ. — Какъ легко и независимо отъ всякихъ внутреннихъ мотивовъ совершалось въ эту эпоху крещеніе людей, это показываетъ случай въ личной жизни самого Θеодосія II. Ему понравилась дочь одного языческаго философа — Аѳинаида, которой отецъ оставилъ только сто монетъ, написавъ въ завѣщаніи, что ей „достаточно и ея судьбы, которая превзойдетъ въ благополучіи всякую женскую судьбу", и Θеодосій взялъ ее въ жену „*сдѣлавъ ее христіанкой*, ибо она была язычница, и назвалъ ее Евдокіей". [1])

Заключительнымъ актомъ правительственной политики по религіозному вопросу въ первой половинѣ V столѣтія должно признать публикацію кодекса Θеодосія (438 годъ). Смыслъ этого факта тотъ, что религіозные законы имперіи теперь сдѣлались всеобще и безусловно обязательными для всего римскаго государства, и теперь не могло быть такого разногласія въ религіозной политикѣ востока и запада, какое мы могли замѣтить до сихъ поръ. Во второй половинѣ того же столѣтія законовъ, которые вносили бы какія либо особенно новыя идеи или показывали новое направленіе правительственной политики, не видится. Причиной тому, кажется, было отвлеченіе вниманія правительства отъ внѣшнихъ вопросовъ церкви къ внутреннимъ: христологическіе споры и отсюда—появленіе достаточнаго числа внутреннихъ враговъ церкви занимали слишкомъ много вниманія, чтобы можно было удѣлять особенно много времени врагамъ внѣшнимъ, которые притомъ же на столько были ограничены, что должны были или себя прятать или по крайней мѣрѣ свои вѣрованія,—между

---

[1]), Іоаннъ Малала, ibd. p. 355. Καί κρατήσασ αυτήν καὶ χριστιανήν ποιήσας, ἣν γαρ Ἕλλην, και μετονομάσας αὐτήν Εὐσοκίαν.

тѣмъ какъ внутренніе враги не только не прятались, но со всей энергіей сами отстаивали себя, пытаясь поставить свои мнѣнія на степень общецерковнаго вѣрованія. Импер. *Маркіанъ*, напримѣръ, въ своемъ эдиктѣ въ сущности повторяетъ Ѳеодосія I: тоже запрещеніе возліяній, жертвоприношеній и входа въ храмы — подъ страхомъ смертной казни [1]). *Левъ I* также повторяетъ Ѳеодосія положеніемъ, что *sacrificium* есть *publicum crimen*. Онъ повторяетъ также исключеніе изъ права государственной службы, покрайней мѣрѣ въ законѣ, всѣхъ, „кто не получилъ крещенія въ церкви каѳолической“ [2]); тоже самое *Анастасій* и *Юстинъ I*, съ прибавленіемъ мотива узаконенія: — „чтобы (язычники и іудеи) не имѣли средствъ отягощать или судить несправедливо христіанъ и даже епископовъ“. Царствовавшій между Львомъ и Анастасіемъ *Зенонъ* преслѣдуетъ язычниковъ, но болѣе изъ опасенія заговоровъ — мотивъ опять уже извѣстный въ исторіи религіознаго вопроса. Поэтому при Зенонѣ пострадали преимущественно образованные язычники, со стороны которыхъ ожидалось болѣе опасности въ политическомъ отношеніи [3]). — Что новаго встрѣчается во второй половинѣ V столѣтія, это развѣ законы, въ которыхъ къ одинаковой категоріи причисляются „*еретики, язычники*, іудеи и самаритане“ —приговариваются къ одинаковымъ ограниченіямъ, наказаніямъ и т. п.: между тѣмъ какъ до сихъ поръ мы видѣли, что законодательныя мѣропріятія дѣлали обыкновенно большое различіе, напримѣръ, между іудеями и язычниками, каковое различіе, конечно справедливо, подска-

---

[1]) Cod. justin. l. 11. n. 7.
[2]) Ibd. tt. IV, n. 19.
[3]) Chastel, p. 272.

зывалось нравственнымъ чувствомъ у предшествовавшихъ законодателей. Обобщеніе между еретиками и язычниками сказалось въ томъ, что̀ теперь язычникамъ, за совершеніе жертвоприношеній, присуждалось иногда тѣлесное наказаніе, что по отношенію къ еретикамъ практиковалось уже съ самаго начала V столѣтія. — Не новы разумѣется были и послѣдствія такого положенія дѣлъ, а равно — не новы и отдѣльные эпизоды. Прежде всего — тѣ же сомнительныя обращенія и по тѣмъ же сомнительнымъ мотивамъ. Въ этомъ отношеніи ярко выдается разсказъ Іоанна Малалы слѣдующаго содержанія: въ 467 году квесторъ Исокай, человѣкъ, по словамъ этого хронографа, большихъ нравственныхъ достоинствъ, „обвиненъ былъ (подобно извѣстному намъ Киру) *какъ Эллинъ*“ (κατερρήθη ὡσ Ἕλλην). Авторъ *Пасхальной хроники* прибавляетъ къ вопросу о причинахъ обвиненія, что „обвиненный какъ Эллинъ“ обвиненъ былъ „*по причинѣ безпорядковъ въ Константинополѣ* (διὰ τὴν τότε γενομένην ἀταξίαν)“. Взятый по повелѣнію императора онъ отосланъ былъ въ Халкидонъ къ префекту Виѳиніи, который снялъ съ него допросъ (ὅστις καὶ τὰς φωνὰς αὐτοῦ ἔλαβε). Но по ходатайству придворнаго врача дѣло его, отъ префекта провинціи, перенесено было къ префекту преторіи. Хронографы сохранили только разговоръ, который имѣлъ Исокай съ префектомъ преторіи [1]), но не объяснили, почему собственно дѣло Исокая приняло слѣдующій оборотъ: „и отпустивъ его (т. е. окончивъ дѣло), по-

---

[1]) Исокая привели со связанными руками и обнаженнаго. Префектъ преторіи сказалъ: „видишь ли, Исокай, въ какомъ положеніи находишься?“ Исокай: „вижу, и не удивляюсь, ибо я человѣкъ и зналъ въ человѣческія бѣдствія, а ты теперь суди меня такъ, какъ я съ тобой судилъ другихъ!“ Iohann. Malala, p. 370—1, Chronicon Paschale, edit. Bonnae, p. 595.

вели его въ великую церковь. и давъ имя ему, огласили его и просвѣтили крещеніемъ, и отосланъ былъ въ страну свою (онъ былъ изъ Киликіи)". — Дѣло Исокая справедливо возбуждаетъ массу недоумѣній. Въ чемъ онъ былъ обвиняемъ? Какъ виновникъ безпорядковъ, если принять во вниманіе добавленіе *Пасхальной хроники*? Но тогда странно—къ чему прибавленіе: „обвиненъ какъ Еллинъ". Не видно также, чтобы онъ приносилъ жертвы или совершалъ что-либо подобное, уже запрещенное. Не видно и того, самъ ли онъ заявилъ свое желаніе крещенія, или его въ буквальномъ смыслѣ слова „повели (ἀνήγαγον)" къ крещенію. Несомнѣнно только одно: что „повели" крестить. — Въ царствованіе Зенона, когда пострадало много образованныхъ язычниковъ частію за дѣйствительныя вины (тайное сопротивленіе правительству), частію за одни гадательныя жертвоприношенія, язычникамъ можно было избавиться отъ политическихъ преслѣдованій посредствомъ крещенія. Самъ императоръ Зенонъ, по крайней мѣрѣ по позднѣйшимъ извѣстіямъ, убѣждалъ многихъ риторовъ и философовъ принять крещеніе. Имена нѣкоторыхъ не принявшихъ крещеніе сдѣлались извѣстны въ числѣ именъ погибшихъ если не за отказъ, то быть можетъ по другимъ причинамъ [1]). Но находились и обращавшіеся, какъ напримѣръ риторъ Прокопій изъ Газы, который прежде сказалъ панегирикъ императору Анастасію, въ коемъ родъ его производилъ отъ Юпитера, а потомъ, обратившись къ христіанству, писалъ комментаріи на Ветхій Завѣтъ.—Въ какой степени становятся сомнительны люди этого времени, это видно изъ того, что до сихъ поръ напримѣръ ученые не могутъ рѣшить, кто былъ главный помощ-

[1]) Lassaulx, s. 140.

никъ Маркіана Анѳимій—язычникъ или христіанинъ, между тѣмъ также извѣстно, что Анѳимій строилъ церкви.

Въ такихъ обстоятельствахъ однако же несомнѣннымъ остается одно: гоненіе на не-христіанъ произвело еще большую деморализацію между слабыми нравственно язычниками. Но и христіане не всегда оказывались то что называется на высотѣ своего призванія, и даже по мнѣнію нѣкоторыхъ, чѣмъ хуже становилось христіанское государство, тѣмъ строже дѣлались законы противъ не-христіанъ [1]). При наступленіи какого-либо общественнаго бѣдствія язычники, обыкновенно, сваливали вину на христіанъ, какъ заслужившихъ это бѣдствіе, а христіане — на язычниковъ [2]). Сюда присоединилось еще сильное гоненіе на еретиковъ, сдѣлавшееся во второй половинѣ V столѣтія столь обычнымъ, что хронисты обыкновенно, наравнѣ съ отмѣтой астрономическихъ явленій, замѣчаютъ: „въ сей годъ императоръ такой-то гналъ аріанъ-еретиковъ,ославъ всюду эдикты“ [3]),— такъ что какіе нибудь некультурные готы *хвалятся* своей религіозной терпимостью предъ культурными римлянами, т. е. собственно византійцами. До какой степени неудовлетворительное нравственное состояніе христіанскаго общества V вѣка бросалось въ глаза безпристрастному наблюдателю, это видно изъ извѣстнаго сочиненія Сальвіана марсельскаго (ум. около 457). Quid est aliud *poene omnis* caetus christianorum, quam *sentina vitiorum?* Кто, какъ не тѣ, которые называются *христіанами,*—говоритъ Сальвіанъ,—послѣ Христа, или, что еще хуже, прежде Хри-

---

[1]) Loning, s. 54.
[2]) Gieseler, B. I. 1. s. 36.
[3]) Chron. Paschal, p. 597.

ста покланяются Целестѣ?—Если когда случится въ одинъ и тотъ же день и праздникъ церковный, и общественныя игры, вопрошаю совѣсть каждаго: гдѣ болѣе христіанскихъ мужей—на играхъ, или въ храмѣ Божіемъ? Не только не ходятъ въ церковь тѣ которые говорятъ: *мы христіане*; но и оставляютъ церковь, если невзначай попадутъ какъ нибудь въ церковь и здѣсь услышатъ, что идутъ игрища. Скажешь: не всѣ таковы, не всегда это бываетъ. Но это—извѣстное и самое лучшее извиненіе для заблужденія, что—не всегда такъ бываетъ. Успокоимся на томъ, что это такъ!“ [1]) Скорбный пресвитеръ обращаетъ свои симпатіи къ варварамъ, гдѣ, по крайней мѣрѣ относительно, болѣе чисты нравы; а что нѣкоторые изъ нихъ заблуждаются, т. е. аріане (на что, вѣроятно, указывали правовѣрные римляне считавшіе себя за свое правовѣріе несомнѣнными наслѣдниками царствія Божія), то Сальвіанъ повторяетъ извѣстную мысль древнѣйшихъ христіанскихъ богослововъ: „насколько строго они за свое заблужденіе будутъ наказаны, этого никто не можетъ знать, кромѣ Самого Судіи“.—Можно ли однако же факты описываемые Сальвіаномъ, или неудовлетворительное состояніе христіанскаго общества, въ какомъ либо отношеніи связывать съ вопросомъ о распространеніи христіанства, — объ этомъ мы приводили уже нѣсколько словъ изъ мнѣнія Августина и Златоуста. Мнѣніе это очевидно клонится къ тому, что все неблаговидное въ самомъ христіанскомъ обществѣ служило положительнымъ препятствіемъ къ распространенію самаго христіанства. Эту же мысль Августинъ поддерживалъ и въ другихъ случаяхъ. Онъ говорилъ напримѣръ: „много можно найти язычниковъ, которые потому не хотятъ сдѣлаться

[1]) Gieseler, ibid. s. 40.

христіанами, что считаютъ достаточной собственную добрую жизнь". Язычникъ, по Августину, говоритъ: „вести добрую жизнь—необходимо. Что же большее (*кромѣ заповѣди о доброй жизни*) можетъ предписать мнѣ и Христосъ? Если же я веду добрую жизнь, для чего же необходимъ мнѣ Христосъ? Я не считаю за собой убійства, ни грабежа, ни воровства, ни прелюбодѣянія, не желаю чужаго добра. Пусть найдено будетъ въ моей жизни что нибудь достойное порицанія, и тотъ кто можетъ указать мнѣ что нибудь подобное, тотъ пусть и обратитъ меня къ христіанству" [1]). Вотъ съ какими возраженіями приходилось встрѣчаться распространителямъ христіанства въ V вѣкѣ. А если такъ, то не трудно представить себѣ возможную степень успѣшности пропаганды между такими прозелитами, когда христіанское общество само не всегда могло отвѣтить, что все это—добродѣтели отрицательныя, а не тѣ положительныя, которыя составляютъ высочайшій идеалъ христіанства, идеалъ безконечно преимуществующій предъ языческой нравственностью: — не всегда могло отвѣтить потому, что въ самомъ христіанскомъ обществѣ не всегда обрѣтались и эти отрицательныя добродѣтели, на что, кажется, деликатно и намеками языческіе добродѣтельные люди. Но этого было еще мало: прежде на идеальное нравственное состояніе христіанскаго общества язычникамъ было указываемо какъ доказательство божественности христіанской вѣры; теперь сами язычники воспользовались этимъ пріемомъ въ томъ смыслѣ, что на то дурное, что встрѣчалось въ христіанахъ по имени, указывали какъ на доказательство *противъ* христіанства, т. е. противъ его

---

[1]) Neander, s. 458.

божественной силы [1]). И Августинъ долженъ былъ отвѣчать, что язычники замѣчаютъ только плавающій на поверхности соръ, но не хотятъ видѣть скрытаго добраго елея, движущагося тайными путями, т. е. невидимыхъ добродѣтелей христіанскаго общества, составляющихъ божественную сторону христіанства [2]). И поэтому если уже византійское правительство взяло на себя миссію церкви—насаждать истинную вѣру и своими мѣрами устранять всевозможныя препятствія къ распространенію христіанства, то должно признать, что оно не устранило все таки одно, быть можетъ, изъ существенныхъ препятствій и при томъ для лучшей части язычниковъ,—препятствіе, давшее возможность этимъ язычникамъ создать такъ сказать теорію ненужности христіанства или недостаточности его для душъ болѣе возвышенныхъ.

Въ заключеніе характеристики эпохи V вѣка должно отмѣтить, что язычники не оставили и того факта, что правительство усиленно старалось о распространеніи христіанства безъ того, чтобы не воспользоваться имъ противъ христіанства же: говорили, что христіанство возросло не божественною силою, но благоволеніемъ царей земныхъ, и выводили изъ этого тоже самое, на что было указано выше:—что христіанство не есть божествеиная сила. И блаженный Θеодоритъ Кирскій долженъ былъ опровергать это мнѣніе, указывая на предъидущую исторію христіанства, гдѣ видно, что прежде чѣмъ цари начали поддерживать христіанство, оно единственно собственной силой должно было побѣдить еще этихъ царей, „и потому—говоритъ этотъ учитель церкви—подлинно не разуменъ тотъ человѣкъ, который ду-

---

[1]) Ibd. s. 456, not. 5
[2]) Ibd.

маетъ, будто не божественная сила рыбарей, но могущество императоровъ возрастило вѣру христіанскую“ [1]).

VIII.

Несмотря на все стараніе византійскаго правительства пріумножить церковь, до сихъ поръ однако мы еще не видѣли *прямаго* повелѣнія креститься; теперь увидимъ и это и притомъ съ ясными намеками на ту, по выраженію извѣстнаго католическаго писателя Монталамбера, ненавистную альтернативу, которая выражается словами: истина или смерть. Основателемъ политики въ этомъ послѣднемъ смыслѣ долженъ быть признанъ импер. *Юстиніанъ*, еще до своего формальнаго вступленія на престолъ (527 г.) управлявшій дѣлами государства за дядю своего Юстина I.

Во внутренней сторонѣ жизни византійскаго государства къ VI вѣку произошло много перемѣнъ и окончательно сложилось много воззрѣній, которыя византійское государство сохранило вплоть до конца своей исторіи. Воззрѣнія эти, разумѣется сопровождаемыя соотвѣтственной практикой, можно характеризовать — съ одной стороны постояннымъ заявленіемъ о близости интересовъ христіанства государственному правительству, а съ другой—такой же легкостью пожертвованія объявленными интересами христіанства внезапно народившимся соображеніямъ совершенно другаго рода, причемъ само собою подразумѣвается распространеніе обширнаго произвола, при которомъ только и возможно такое положеніе

---

1) См. Graecar. affection. curatio, у Миня, t. 83, p. 1043. Ср. Neander, s. 456. Вѣроятно это же самое мнѣніе язычниковъ имѣлъ въ виду одинъ епископъ на III Вселенскомъ Соборѣ, когда высказывалъ мысли, приведенныя нами выше въ III гл.

дѣлъ.—Прежде всего совершенно ясно образовалась и принята была съ обѣихъ сторонъ (и представителей церкви, и представителей государственной власти) теорія обязательности государства пропагандировать и поддерживать истинную религію, всячески искореняя ложную. Зачатки этой теоріи высказывались уже въ V столѣтіи [1]). Уже въ это время клиръ иногда приглашалъ государственную власть „раздѣлять, славу апостоловъ и пророковъ", посвящать свою власть не только управленію міромъ, но и покровительству церкви", „презрѣть и отринуть тѣхъ, кои отринули имя христіанъ". Обѣщаніе о несокрушимости церкви вратами адовыми иногда усматривалось исполнившимся во вступленіи на престолъ того или другаго государя [2]), и т. п. Это конечно еще не было той вполнѣ развитой теоріей, которая въ византійской имперіи предлагалась послѣ X столѣтія и которая отъ папства различалась тѣмъ, что въ папствѣ глава церкви мыслилъ какъ свой необходимый аттрибутъ главенство въ государствѣ, а въ Византіи главенство въ государствѣ мыслилось какъ соединенное съ главенствомъ въ церкви [3]). Теперь притязаніе на гла-

---

1) Выборъ.такихъ мѣстъ, относящихся собственно къ V вѣку см. у *Gasquet*, De l'autorité imperiale en matiere religiense á Bysance, Paris. 1879, p. 50 и друг.

2) Дѣян. Всел. Собор. т. III.

3) Дмитрій Хоматинъ, архіеп. Болгарскій, говоритъ, что „государь есть верховный распорядитель вѣры (καινὸς τῶν ἐκκλησιῶν ἐπιστημωνάρχης). Вальсамонъ въ одномъ обрядѣ усматриваетъ символъ заботы императора *о душѣ и тѣлѣ* своихъ подданныхъ, а патріарха *только объ одной душѣ*.—Императоръ Константинъ Порфирородный въ предисловіи къ своимъ законамъ выражаетъ такую мысль, что Богъ „вѣрилъ намъ какъ Петру, первому изъ апостоловъ, соблюденіе своего вѣрнаго стада", доказавъ тѣмъ Свою благость и милосердіе. По мнѣнію Вальсамона же императорской власти принадлежитъ церковное учительство, запрещенное мірянамъ. Tam ad amplitudinem imperatoriam dum patriarchalem officium *docendi pertinere* propter unctionis sacrae vim et potestatem. Hinc usu venit, ut fideles principes cathechico more cum populo christiano collo-

венство не всегда еще поддерживалось, но за то оставалась очень устойчивой мысль объ обязанности государя спасать души своихъ подданныхъ [1]). Во времена Юстиніана прямой обязанностью государственной власти христіанскій клиръ считалъ „наставленіе въ добродѣтели, просвѣщеніе людей, наученіе хранить правду, обузданіе произносящихъ хулы на Бога," разумѣя послѣднее выраженіе въ смыслѣ обязанностей обузданія иномыслящихъ въ дѣлѣ религіи. [2]). Но эта обязанность обѣими сторонами, т. е. клиромъ и государственной властью большею частію связывалась съ утилитарными представленіями о значеніи религіи въ жизни государства. Начало такихъ представленій опять мы видѣли еще ранѣе въ IV вѣкѣ [3]). Теперь этотъ взглядъ является не только, такъ сказать, однимъ благочестивымъ размышленіемъ, но положительнымъ принципомъ политики. Юстиніанъ, напримѣръ, побѣдитъ ли кого, или только еще желаетъ побѣдить, всегда разсматриваетъ настоящую или будущую побѣду какъ награду за благодѣянія, которыя онъ дѣлаетъ для церкви или за охрану вѣры [4]), а въ одной изъ своихъ новеллъ онъ

---

quantur, aut suffitum faciant more sacerdotum, et cum cera duplici obsignent. См. *Gasquet* ibd. 49—57.

[1]) Любопытны факты въ Дѣяніяхъ VII Вселенск. Собора: изъ письма папы Григорія II къ императору Льву Исаврянину видно, что послѣдній прямо уже говорилъ: „я императоръ и священникъ" (Дѣян. Всел. Собор. т. VII, стр. 40). Папа отвѣчалъ „да, императоры, бывшіе прежде тебя, доказали это и словомъ, и дѣломъ: они созидали церкви и заботились о тѣхъ; ревнуя о православной вѣрѣ, они вмѣстѣ съ архіереями изслѣдовали и отстаивали истину".

[2]) См. Gasquet p. 89.

[3]) Можно впрочемъ замѣтить, что такой утилитарный взглядъ существовалъ еще въ греко римскомъ языческомъ государствѣ: извѣстно, что гоненія на христіанъ нерѣдко воздвигались изъ опасенія того, что разгнѣванныя нечестіемъ христіанъ божества пошлютъ всяческія несчастія на государство.

[4]) *Куракова*, стр. 509—476.

категорически выражаетъ общую мысль, что озабочиваясь охраненіемъ православной вѣры, онъ надѣется получить великія блага отъ Бога, какъ награду за эту заботу [1]). Правда, указываютъ на фактъ, изъ котораго можетъ возникнуть подозрѣніе, что Юстиніанъ не всегда совѣстно поддерживалъ то, что считалъ за божественную истину, а иногда и прямо поддерживалъ то, что̀ за таковую вовсе не считалъ: таково предположеніе историка Евагрія о томъ, что Юстиніанъ и Ѳеодора какъ бы подѣлили между собою совѣсть своихъ подданныхъ, поддерживая Юстиніанъ православныхъ, а Ѳеодора — монофизитовъ [2]). Если это въ полной мѣрѣ справедливо, то Юстиніанъ долженъ быть признанъ въ исторіи не заурядным политикомъ индифферентистомъ, притомъ еще лицемѣрничающимъ въ публичныхъ своихъ актахъ. Но, кажется, нужно отвергнуть предположеніе Евагрія въ такомъ условленномъ согласіи: вѣроятно, это была простая непослѣдовательность, обычная этому времени, каковая заставляла Юстиніана поступаться очень строгими понятіями о своихъ охранительныхъ обязанностяхъ по отношенію къ религіи, — хотя бы въ мысляхъ Юстиніана и продолжало существовать сознаніе обязанности карать въ виду опасности небесной кары за послабленіе. И это случалось не по

---

[1]) Inde adeo maximam habemus sollicitudinem circa vera Dei gogmata, et circa sacerdotum honestatem, quam illis obtinentibus *credimus*, *quia per eam maxima nobis dona dabuntur a Deo*, et ea quae sunt, firma habebimus, et quae nondum hactenus venerunt, aequiremus, и проч.

[2]) Евагрій, Истор. р. п. стр. 201. Г. Курановъ говоритъ: „весьма вѣроятно, что покровительствуя монофизитамъ изъ видовъ политики и *съ согласія Юстиніана*, Ѳеодора... продолжала держаться этой политики *только потому, что оба они*, и Юстиніанъ и Ѳеодора, *думали лучше этимъ путемъ достигнуть* высшей цѣли—объединенія партій и *сохраненія за собою верховной власти*“ (ibd. 543, примѣч.).

отношенію къ однимъ монофизитамъ: такъ послѣ V Вселенскаго Собора Юстиніанъ немедленно сослалъ папу Вигилія вмѣстѣ со всѣми его клириками за несогласіе съ опредѣленіями Собора; но тотчасъ возвратилъ его, забывъ повидимому опасность небеснаго мщенія за потворство противникамъ правой вѣры, какъ скоро за сосланныхъ попросилъ Юстиніана его знаменитый полководецъ, много услужившій Юстиніану. Этотъ государственный взглядъ на религію въ эпоху Юстиніана во многихъ случаяхъ, должно признать, явственно поддерживался и лицами христіанскаго клира—внушеніемъ той мысли, что „единство религіи“ даруетъ виновнику единства тишину и спокойствіе, „покоряетъ къ подножію ногъ всѣхъ враговъ“, — тогда какъ въ противномъ случаѣ могутъ послѣдовать тѣ же несчастія, которыя постигли народъ израильскій, „который поелику имѣлъ въ своей средѣ Ахара (I. Нав. VII гл.) и Іонаѳана (Цар. XIV гл.) находился въ опасности совершеннаго погубленія, хотя и не зналъ, что въ средѣ его есть анаѳема“ [1]). — Къ этой непослѣдовательности, къ этому стремленію утилизировать всякую, такъ сказать, услугу дѣлу вѣры прибавимъ начинавшую входить въ обычай жестокость юридическихъ пріемовъ. Ранѣе, напримѣръ, не встрѣчается повелѣній о наказаніяхъ еретиковъ такъ называемыми членовредительными наказаніями. Но уже Юстинъ I, по разсказу Евагрія, одному епископу приказалъ отрѣзать языкъ за порицаніе халкидонскаго собора, „и за то, говоритъ Евагрій, что отсюда происходили въ церкви распри и православный народъ дѣлился на партіи“ [2]). Юстиніанъ же по отношенію къ религіозно-разномысля-

---

[1]) Кургановъ, стр. 567 и др. ср. 492—522.
[2]) Евагрій, Истор. русск. пер. 193.

щимъ, которые объявлены нетерпимыми, послѣ различныхъ строгихъ узаконеній, выражался такъ, что „съ нихъ достаточно и того, что они живутъ“. Членовредительныя наказанія практикуются и при Юстиніанѣ—если не по дѣламъ собственно религіознымъ, то по дѣламъ смѣшаннымъ [1]). Наконецъ нельзя не отмѣтить и того, что Юстиніанъ по чисто свѣтскимъ дѣламъ изобрѣлъ наказаніе духовное: провинившагося человѣка онъ иногда въ наказаніе производилъ въ священный санъ и отправлялъ въ отдаленныя страны. Такъ напримѣръ онъ поступилъ съ бывшимъ нотаріемъ Прискомъ: конфисковавъ его имущество, сдѣлалъ его діакономъ и въ качествѣ діакона отправилъ въ Кизикъ [2]).

---

[1]) Напримѣръ: предпріятіе искорененія монофизитской ереси въ Александріи оканчивается казнью, сажаніемъ на колъ, ссылкой и т. п.; столкновеніе между такъ назыв семеріанами и православными (въ Антіохіи) изъ за того, что каждая сторона обвиняла другую въ навлеченіи кары божественнаго гнѣва (моръ, землетрясенія), разрѣшается въ отрубленіи членовъ (Курганов 593—5, 708—9 и др.); уличеніе въ языческомъ жертвоприношеніи сопровождается распятіемъ на крестѣ (Евагрій, p. п. 271—2).—Въ русской литературѣ апологію эпохи Юстина—Юстиніана принялъ на себя проф. Курановъ, посвятивъ описанію этой эпохи почти двѣ трети не разъ цитованной нами книги—съ не очень прикрытой тенденціей не отмѣтить только эту эпоху какъ историческій фактъ, но и возвести ее въ идеалъ отношеній государства къ религіи (наприм. стр. 482). Но не лучше ли было бы эти страницы исторіи, по выраженію извѣстнаго Викентія Лиринскаго, „погребсти молчаніемъ“ въ отношеніи, по крайней мѣрѣ, значимости этихъ страницъ, какъ страницъ идеальныхъ?

[2]) Ioh. Malalas, edit. Bonnae, p. 449. Eodem tempore Priscus quidam... qui in iram imperatoris inciderat, bonis publicatis, diaconus factus est, Cyzicumque relegatus.—Нѣчто подобное Прокопій разсказываетъ объ одномъ царедворцѣ, по имени Іоаннѣ, любимцѣ Юстиніана, искавшемъ однако же его престола, но изобличенномъ въ этомъ и отправленномъ также въ ссылку. По сказанію Прокопія, и въ мірскомъ званіи этотъ царедворецъ „вовсе не помышлялъ о Богѣ, а когда шелъ въ храмъ молиться, то и тутъ поступалъ не такъ, какъ другіе христіане. Онъ надѣвалъ плащъ болѣе приличный жрецу прежней вѣры, которую теперь называютъ еллинскою“ и проч. Въ ссылкѣ же „вступивъ въ священство *недобровольно*, не хотѣлъ и священнодѣйствовать, чтобы это не помѣшало ему достигнуть опять

На такой почвѣ держалась религіозная политика начала VI столѣтія.

Хронисты такъ описываютъ одну эпоху царствованія Юстиніана: „въ это время люди греческой религіи подвергнуты были великому стѣсненію, и имѣніе у многихъ изъ нихъ было отнято. Поэтому великій страхъ объялъ всѣхъ. Еще эдиктомъ императорскимъ постановлено было, чтобы эллинствующіе не занимали никакой должности въ государствѣ. Всѣмъ же сектаторамъ иныхъ ересей императоръ приказалъ удалиться изъ предѣловъ имперіи, сдѣлавъ однако же исключеніе для тѣхъ, кои въ продолженіи трехъ мѣсяцевъ обратились бы къ вѣрѣ православной. Этотъ эдиктъ провозглашенъ былъ во всѣхъ провинціальныхъ городахъ“ [1]). Другой хронистъ пишетъ слѣдующее: „въ этомъ году (530 г.). когда возмутились самаритане и провозгласили себѣ своего цезаря, посланъ былъ Ириней (Magister militum), который многихъ изъ возмутившихся умертвилъ. Нѣкоторые же объятые страхомъ по необходимости прибѣгли къ вѣрѣ Христовой и принятые здѣсь были крещены. Но они и до сихъ поръ двоедушествуютъ: при строгихъ правителяхъ злокозненно притворяются, объявляя себя христіанами; при слабыхъ же и жадныхъ до денегъ правителяхъ такъ живутъ, какъ будто они—самаритане, христіанства не знаютъ или презираютъ его, съ помощью денегъ убѣждая даже самыхъ правителей жить по самаритански“ [2]). Вотъ чуждые искусства разсказы

властей“ и проч. *Прокопій*, Истор. войнъ съ Персами, русск. перев. 1876, стр. 335. 340—1, ср. комментарій *Дестуниса*, п. 13.

[1]) Joh. Malalas Ibd.

[2]) Chronicon paschale, edit. Bonnae, p. 619—20. *Θεοφανъ χρονογραφъ*: hoc anno adversus gentiles Iustinianus imperat. persequutionem movit, et eorum facultates aerario publico addixit... ab curialibus muneribus amoveri lege lata sanxit, iisdem vero *trimestre tempus* ineundae resipiscentiae terminum ultimum praescripsit, и т. п. edit. Venet. p. 122. Тоже у *Assemani*, Bibliothec. orienta-

хронистовъ объ отношеніяхъ Юстиніана къ нехристіанскимъ религіямъ. Посмотримъ какъ выражаетъ это отношеніе само юстиніановское законодательство.

До насъ дошелъ подлинный едиктъ Юстиніана, выражающій отношеніе его къ „людямъ греческой религіи“,—отношеніе, о которомъ говоритъ первый изъ приведенныхъ хронистовъ, и—эдиктъ касательно самаританъ если не въ буквальной подлинности, то въ подробной транскрипціи. Оба эдикта очень богаты содержаніемъ характеризующимъ эту эпоху въ отношеніи направленія религіозной политики. Вотъ главное содержаніе перваго эдикта: „поелику находятся такіе, кои будучи напитаны заблужденіемъ нечестивыхъ и преступныхъ язычниковъ, совершаютъ то, что навлекаетъ гнѣвъ Всеблагаго Бога, то мы опредѣляемъ: все благочестивое законодательство прежнихъ государей, всѣ наказанія, введенныя ими для сохраненія православной вѣры и противъ языческаго заблужденія да имѣютъ силу на будущее время. Посему да будетъ извѣстно: 1) тѣ, кои будучи омыты св. крещеніемъ, но оставляя почитаніе Единаго Истиннаго Бога, по безсмысленному заблужденію совершаютъ жертвоприношенія (sacrif. obtulisse) и отправляютъ празднества полныя всякаго нечестія, чѣмъ обнаруживаютъ себя пребывающими въ языческомъ заблужденіи, таковые будутъ подвергаемы смертной казни. 2) Тѣ же, кои св. крещеніемъ еще не просвѣщены, таковые пусть объявятся, будутъ ли они въ столицѣ или въ провинціяхъ, и вмѣстѣ съ женами, съ дѣтьми и со всей своей фамиліей, пусть идутъ къ святымъ

---

lis, Roma, t. II. p. 85. Обращаемъ вниманіе на то, что хронисты согласно говорятъ *о назначеніи срока* для обращенія язычниковъ и другихъ.

церквамъ и научаются тамъ истинной христіанской вѣрѣ; научившись же пусть примутъ св. крещеніе. Неисполнившіе и презрѣвшіе это пусть знаютъ, что въ имперіи нашей они ни въ чемъ не будутъ имѣть участія—не будутъ имѣть позволеніе владѣть ни движимостью, ни недвижимостью, и кромѣ того, имѣніе ихъ отобрано будетъ въ казну, а сами отправлены будутъ въ ссылку. 3) Еще то опредѣляемъ, чтобы дѣти малаго возраста безъ всякаго замедленія приняли св. крещеніе; тѣ же изъ дѣтей, которые достигли (надлежащаго) возраста, пусть какъ можно чаще присутствуютъ въ св. церквахъ, чтобы, какъ того каноны требуютъ, поучаясь божественному писанію, принявъ истинное покаяніе и оставивъ древнее заблужденіе, восприняли св. крещеніе. Ибо только такимъ образомъ они твердо воспримутъ истинную вѣру и не впадутъ въ прежнее заблужденіе. 4) Тѣ же, (изъ взрослыхъ) кои хотя сами или изъ-за военной службы, почестей или имѣній притворно обратились бы или намѣревались бы обратиться къ св. крещенію [1]), а женъ своихъ, дѣтей и остальныхъ домашнихъ оставляли бы въ еллинскомъ заблужденіи, таковыхъ повелѣваемъ, отобравъ ихъ имѣніе въ казну и совсѣмъ лишивъ ихъ права гражданства—подвергать ихъ соотвѣтствующимъ наказаніямъ, ибо изъ этого относительно ихъ становится яснымъ, что они получили св. крещеніе не отъ чистой вѣры“ [2]).

Эдиктъ о самаританахъ, какъ мы замѣтили, дошелъ до насъ только въ транскрипціи. О степени близости этой транскрипціи къ своему оригиналу можно су-

---

[1]) Тоже самое повторяется въ другомъ законѣ: si quis ad ea (т. е. службы, почестей и т. п.) obtinenda simulet se ortodoxum, ejicitur. Cod. Iustin. L. I. tit. V, n. 19.

[2]) Cod. Iustinian, de pagan l. n. 10 (Corpus juris civilis, t. II, edit. Beck, 1837, p. 51—52.

дить по слѣдующимъ обстоятельствамъ: преемникъ Юстиніана, Юстинъ II издаетъ законъ съ такимъ предисловіемъ: „блаженной памяти отецъ нашъ и мы сами много старались о томъ, чтобы уничтожить нечестивую ересь [1]) самаританъ и освободить души ихъ отъ той болѣзни, которой они одержимы. Но многаго, о чемъ и мы, и предки наши старались, мы совершить не могли. Ибо нѣкоторые изъ нихъ (самаританъ) дошли до такого безумія, что принявъ спасительное крещеніе снова обращались ко злу, отъ котораго только что избавились и уличаемы были въ почитаніи того же, что почитали прежде. По сему мы рѣшили—*возобновить прежній*, изданный нашимъ отцомъ, законъ противъ нихъ“ [2]). Итакъ, не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что приводимый нами далѣе законъ, формально объявленный отъ имени Юстина II, можетъ быть со стороны своей идеи и своего содержанія разсматриваемъ въ качествѣ закона Юстиніана. Содержаніе этого закона въ его общей части таково: самаритане лишаются права наслѣдованія какъ вслѣдствіе законно выраженной воли умершаго, такъ и послѣ умершихъ безъ завѣщанія. Равнымъ образомъ того же лишаются и всѣ прочіе еретики и тѣ, кои „показываютъ видъ, что они принимаютъ правую вѣру, а на самомъ дѣлѣ неправомысленны“; лишаются также и права совершать завѣщанія на имя себѣ подобныхъ и вообще на такихъ людей,

---

[1]) Самаритане конечно, не были еретиками по отношенію къ церкви христіанской. Византійское законодательство усвоило это названіе, вѣроятно, по примѣру Епифанія кипрскаго, который относитъ самаританъ къ „еретикамъ“, хотя по его классификаціи, это была „ересь іудейская“ (Творен. русск. перев. I стр. 17). *Гиббонъ* (II, 285) о тогдашнемъ положеніи самаританъ среди различныхъ религій говоритъ: „язычники смотрѣли на нихъ какъ на іудеевъ, іудеи—какъ на схизматиковъ, христіане—какъ на идолопоклонниковъ“.

[2]) Novell. 144, edit. Beck, p. 293.

„кои словомъ и дѣломъ не докажутъ, что они православны". Если же наслѣдниковъ православныхъ послѣ умершаго самаританина не будетъ, то таковое идетъ „въ священную сокровищницу". „Но исключаемъ изъ дѣйствія этого закона, говоритъ законодатель, крестьянъ (rusticos), слѣдующихъ самаританскимъ догматамъ—не ради ихъ самихъ, но ради земель ими обработываемыхъ и ради тѣхъ доходовъ и прибылей, которые происходятъ отъ земледѣлія". Таковымъ позволяется дѣлать завѣщаніе и даже на себѣ подобныхъ, т. е. самаританъ, но только на тѣхъ, кои обработываютъ землю,—„такъ какъ отсюда будутъ доходы и владѣльцамъ земель, а чрезъ нихъ и казнѣ государственной". Далѣе самаританамъ запрещается военное званіе, гражданская служба, адвокатура, учительство, и т. п. Въ заключеніе законъ говоритъ: „но если нѣкоторые изъ таковыхъ, принявъ спасительное крещеніе, будутъ возвращаться къ прежнему заблужденію, наблюдать субботу и вообще дѣлать то, что̀ будетъ доказывать, *что они св. крещеніе приняли притворно*—таковыхъ повелѣваемъ отправить въ вѣчную ссылку". „Намъ кажется, говоритъ законодатель, что лучше приходящихъ къ св. крещенію не принимать поспѣшно, но послѣ нѣкотораго изслѣдованія и въ продолженіи достаточнаго времени оглашенія, напримѣръ: тѣхъ, которые къ спасительному ученію представляются расположенными, оглашать въ продолженіи двухъ лѣтъ, научать по возможности священному писанію, и потомъ уже допускать къ спасительному крещенію. Тѣхъ же, кои по малому возрасту не могутъ разумѣть ученія, позволяемъ удостоивать крещенія и безъ такого пріуготовленія".— Въ заключеніе—старая попытка вліять на умноженіе прозелитовъ при посредствѣ соціальныхъ отношеній: „самаританинъ не можетъ имѣть раба хри-

стіанина; но если таковой рабъ былъ уже купленъ, онъ тотчасъ получаетъ соободу. Рабъ одинаковой секты съ нимъ (самаританиномъ-владѣльцемъ), если обратится къ христіанству, тотчасъ получаетъ свободу.“ — По отношенію къ собственно еврейскому вѣроисповѣданію замѣчателенъ также законъ Юстиніана, сущность котораго въ слѣдующемъ: „евреямъ, при чтеніи священныхъ книгъ, надлежитъ обращать вниманіе не на одну букву св. Писаній, но на пророчества содержащіяся въ нихъ, и возвѣщающія объ Іисусѣ Христѣ“, и законъ далѣе регулируетъ вопросъ о томъ, какъ должны быть читаемы книги въ іудейскихъ синагогахъ, на какомъ языкѣ, въ какомъ переводѣ (при чемъ воздается похвала переводу семидесяти, но допускается и переводъ Акиллы, „хотя между нимъ и LXX разногласіе не малое“, и т. п. Законъ этотъ данъ на имя префекта преторіи и ему вмѣнено въ обязанность наблюдать, „чтобы Евреи противно этому закону ни въ чемъ не поступали, а тѣхъ, которые воспротивятся этому — сначала подвергнувъ тѣлеснымъ наказаніямъ, отсылать въ ссылку, отнявъ у нихъ и имѣніе, чтобы они противъ Бога и государства не дерзали (ὡς μὴ θεοῦ τε καὶ βασιλείας καταφρονεῖσθαι)“ [1]). — Наконецъ въ дѣятельности Юстиніана встрѣчается такой фактъ: одному виновному въ покушеніи на дѣтоубійство іудею предложены были на выборъ смертная казнь или крещеніе. Іудей однако же не согласился „причислить себя къ христіанамъ и былъ распятъ на смоковницѣ“.[2])

Итакъ, несмотря на самую невообразимую путаницу идей, въ изложенныхъ двухъ законахъ ясно одно — язычники и самаритане должны креститься.

---

[1]) Novell. 144, ed. Веск, p. 295—6.
[2]) Евагрій, Истор. русск. пер. 236.

Путаница идей очевидна если принять во вниманіе, что законъ требуетъ несовмѣстимыхъ вещей: идти къ крещенію обязательно, и въ этомъ случаѣ законъ о крещеніи очевидно дѣйствуетъ по той-же тенденціи, какъ и всякій другой внѣшне государственный законъ, т. е. не требуя отъ его исполнителей внутренняго стремленія исполнять законъ и не справляясь съ ихъ мнѣніемъ о законѣ. Здѣсь же—законъ грозитъ и тѣмъ, которые исполняютъ его, но не окажутъ, что внутреннее стремленіе исполнить законъ у нихъ было, хотя обыкновенно всякій законодатель довольствуется исполненіемъ закона, не покушаясь заглядывать въ совѣсть исполнителей закона и не преслѣдуя еще благорасположеніе или неблагорасположеніе къ закону. Такое стремленіе закона преслѣдовать самый недостатокъ расположенія къ нему, хотя бы и при точномъ исполненіи его, очевидно изъ того, что эдикты о язычникахъ и самаританахъ опредѣляютъ наказанія тѣмъ исполнителямъ закона, у коихъ не оказалось внутренняго расположенія къ исполненію закона: эдиктъ о язычникахъ самымъ очевиднымъ образомъ пытается наказывать за недостатокъ расположенности къ исполненію закона, когда опредѣляетъ наказаніе „притворно обратившимся къ крещенію,“ „получившимъ крещеніе не отъ чистой вѣры“ и т. д. Признакомъ притворства поставляется фактъ весьма сомнительный для подобной цѣли—необращеніе семейства (§ 4), слѣдов. фактъ даже строго говоря зависимый отъ воли другаго. Эдиктъ о самаританахъ, правда, признакомъ такого, т. е. безъ внутренняго расположенія, исполненія закона признаетъ—возвращеніе къ прежнему заблужденію, и потому можно объяснить, что самаритане отправляются въ ссылку не за недостатокъ внутренняго расположенія, а за формальное нарушеніе закона, т. е. воз-

вращеніе къ самаританству. Слѣдовательно не оспоривая и факта притворства законодатель полагаетъ только, что крещеніе таковыхъ было чѣмъ то подобнымъ заключенію контракта съ правительствомъ, сохраненіе котораго обязательно, какъ скоро онъ представляетъ собой актъ законно составленный, при чемъ для каждой стороны безразлично, признавала ли этотъ актъ совѣсть заключившаго его согласнымъ съ ея достоинствомъ или нѣтъ. Но эдиктъ о язычникахъ представляетъ изумительное пренебреженіе къ человѣческой личности, ибо пытается наказать даже помыслъ при внѣшнезаконной правотѣ человѣка. При томъ, что законъ признакомъ преслѣдуемаго нерасположенія въ принятіи крещенія считаетъ одиночное, безъ семьи, обращеніе—это всетаки, говоря относительно, составитъ догадку, основанную на контекстѣ закона; въ буквальномъ же выраженіи закона объявляется преслѣдуемымъ вообще „ради почестей и имѣній притворное обращеніе“ и *даже только намѣреніе притворно* обратиться къ крещенію [1]) безъ совершенно точныхъ указаній на то, что законъ будетъ считать достаточнымъ признакомъ злаго умысла, т. е. намѣренія притворно обратиться: слѣдовательно, полный просторъ для усмотрѣнія признаковъ злаго умысла. Теперь любопытно было бы конечно рѣшить, какимъ образомъ можно было узнать не самое *притворство*, какъ все таки фактъ, во внѣ обнаруживавшійся, а *намѣреніе притворства*,—такъ какъ, представляется, выше силъ человѣческихъ знать намѣреніе *притвориться*. Къ сожалѣнію, исторія не оставила намъ фактовъ, свидѣтельствующихъ о томъ,

---

1) Ὅσοι δε ἀν προφάσει τοῦ στρατίαν ἢ ἀξίωμα ἢ οὐσίαν ἔχειν αὐτο μεν ἐσχηματισμ. ἑνως προσῆλθον ἢ προσήλθοιεν τῷ βαπτίσματι, лат. ipsi simulate accesserint vel *accessuri sint*, и пр.

какъ правительство Юстиніана предусматривало это намѣреніе притвориться, хотя обнаруженнаго притворства, т. е. факта, а не намѣренія при Юстиніанѣ было и много. — Такою же спутанностью понятій обладаетъ и эдиктъ о самаританахъ: законодателю *хорошей кажется* та мѣра противъ притворства [1]), которая давнымъ давно была уже опредѣлена закономъ церковнымъ, и слѣдовательно предположительное пониманіе (δοκεῖ) тутъ не можетъ имѣть мѣста. При этомъ гражданскій законъ опять старается наказать самыя расположенія человѣка, хотя эта странная тенденція въ этомъ эдиктѣ выступаетъ уже нѣсколько разумнѣе, чѣмъ въ предъидущемъ, потому что законъ опредѣляетъ всетаки болѣе явственные признаки, доказывающіе недостатокъ расположенія: разумѣемъ отступничество или несоотвѣтствующую жизнь послѣ крещенія, выказывающія, по крайней мѣрѣ въ большинствѣ случаевъ, неискреннее обращеніе. [2])

Наконецъ нельзя не обратить вниманія на крайнюю неустойчивость законодательныхъ принциповъ, выразившуюся въ одномъ изъ приведенныхъ законовъ, именно въ законѣ о самаританахъ. Разъ объявлено, что самаритане должны обратиться къ христіанству, объявлено въ силу тѣхъ возвышенныхъ мотивовъ, которые высказывались Юстиніаномъ (ср. выше), повидимому никакія матеріальныя соображенія не должны имѣть мѣсто въ примѣненіи закона. Между тѣмъ оказывается, что одни изъ самаританъ могли оставаться самаританами по той единственно причинѣ,

---

1) Καλῶς ἐχειν δοκεῖ, и проч.

2) Εἰ δε καὶ τινες ἐκ τούτων τυχόντες τοῦ βαπτίσματος ϑανεῖεν ἐπὶ τὴν προτέραν πλάνην ἐπανελϑόντες, τὰ σάββατα παραφυλαττόμενοι ἢ καὶ πράττοντες τα᾽ διελέγχοντα αὐτοὺς ὑποκρίσει τὸ ἅγιον παραλαβεῖν βάπτισμα, и проч.

что они были полезны для государственной казны; другимъ—слѣдовало обратиться къ христіанству, если они не желали терпѣть лишеній въ области права, потому что для казны они полезны не были. [1]) Что касается до интереса законодателя, то очевиднымъ становится, что интересъ пріобрѣтенія членовъ церкви для него не очень дорогъ, если соображенія фискальныя могутъ составлять основаніе для изъятія изъ общаго закона, имѣющаго конечною цѣлію привлеченіе къ христіанству. По вопросу относительно степени такъ сказать теоретической принудительности или повелительности, выражаемой этими двумя законами, то къ удивленію должно отмѣтить, что даже Бингамъ [2]) о законахъ этихъ думаетъ что они—„никого насильно не вынуждали принимать крещеніе, ибо позволяли оставаться въ разрядѣ оглашаемыхъ въ продолженіи двухъ лѣтъ, и тѣмъ самымъ не допускали до крещенія никого, кто не обнаруживалъ добровольнаго исповѣданія вѣры,—полагая наказаніе только тѣмъ, кто былъ бы уличенъ въ обманѣ, предусматриваемомъ въ законѣ“. Но—является страннымъ: какой же смыслъ имѣетъ законъ, когда, какъ гарантія ему, не подразумѣвается репрессія за неисполненіе его? Предположить же, что сила закона заключается только въ опредѣленіи условій вступленія въ церковь, а не въ приказаніи обращаться къ

---

[1]) *Прокопій*, edit. *Isambert*, cap. XI, 8, p. 136—138, разсказываетъ, что когда возмутились палестинскіе іудеи и были потомъ усмирены, при чемъ ихъ пострадало сто тысячъ, то страна приняла видъ пустыни. „Это причинило великое зло и христіанамъ владѣльцамъ земель: ибо они обязаны были каждый годъ доставлять установленный доходъ въ государственную казну, и имъ не давали никакого послабленія даже и въ виду ихъ собственныхъ потерь.“ Можетъ быть, потери эти наконецъ и приняты были во вниманіе, и дано послабленіе во взносѣ податей, а вмѣстѣ съ ними дано послабленіе и самаританамъ, выразившееся такъ оригинально въ законѣ о послабленіи ихъ въ обращеніи къ христіанству.

[2]) Origin. ecclesiast. vol. IV, p. 222.

церкви, невозможно; ибо требованіе обращенія къ церкви высказано совершенно повелительно, тогда какъ условія этого вступленія описываются какъ слѣдствіе прихода къ церкви, требуемаго закономъ [1]).

Итакъ, еллинствующіе и іудействующіе должны были обратиться, и притомъ, если принять добавочное извѣстіе хронистовъ, первые должны были обратиться въ опредѣленный срокъ—въ продолженіи трехъ мѣсяцевъ. Но обращались ли, многіе ли обращались и какъ обращались? Въ отвѣтъ на это мы должны обратиться къ одному источнику не всегда считающемуся надежнымъ, но въ этомъ случаѣ подтверждаемому другими источниками разумѣемъ Прокопія Кесарійскаго. Вотъ мѣста изъ Прокопія относящіяся къ описанію способа исполненія эдиктовъ и результатовъ достигнутыхъ этими эдиктами: „много чиновниковъ, говоритъ Прокопій, тотчасъ разсѣялось повсюду; попадавшихся имъ чиновники эти принуждали перемѣнить отеческую вѣру. Такъ какъ жителямъ селъ это принужденіе показалось дѣломъ несправедливымъ, то всѣ они стали противиться требовавшимъ обращенія. И изъ противившихся многіе погибли отъ этихъ возмутителей (т. е. требовавшихъ обращенія); многіе сами убили себя, думая по своей глупости, что они поступаютъ очень благочестиво; большая толпа, бросивъ отеческую землю, убѣжала. —Монтанисты, обитавшіе во Фригіи, заключившись въ свои храмы, зажгли храмы и погибли вмѣстѣ съ храмами. Вся область римская отъ этого наполнилась убійствомъ и бѣглецами“ [2]). „Когда тотчасъ послѣ этого

[1]) *Изамберъ* (not. 120, ad Procop. Histor. arcana) считаетъ, что творцами законовъ противъ язычниковъ были (извѣстный юристъ) Требоніанъ и квесторъ Іоаннъ Каппадокіецъ, сами во всякомъ случаѣ люди невѣрующіе, если не совсѣмъ безбожники“.

[2]) Hist. arcan. p. 138, ср. глав. XIII, 8, ed. *Isambert*, p 225 („гоненіе противъ самаританъ и другихъ еретиковъ наполнило убій-

изданъ былъ *такой же законъ* (νόμος τοιοῦτος) и относительно самаританъ, безпорядочное возмущеніе объяло Палестину“ [1]). — Соотечественники Прокопія кесарійскаго, кесарійцы, „считая дѣломъ плохимъ терпѣть какую либо непріятность изъ за этого неразумнаго закона, предоставляющаго имъ имя христіанъ,

---

ствами область римскую“. Но, говоритъ Прокопій, Юстиніану „не казалось убійствомъ людей, если терявшіе жизнь были не одного съ нимъ мнѣнія“, т. е. религіи. Тоже издан. p. 160).

[1]) У Прокопія, такимъ образомъ, возмущеніе самаританъ представляется прямымъ слѣдствіемъ императорскаго эдикта, а не обратно—эдиктъ вслѣдствіе возмущенія (Кургановъ, стр 489, ср. 494). Французскій издатель Прокопіевыхъ Агсапа *Изамберъ*, полагаетъ, что подлинный эдиктъ о которомъ Прокопій говоритъ какъ о причинившемъ возмущеніе, не дошелъ до насъ (см. not. 116, p 479). Авторъ *Пасхальной хроники* ничего не говоритъ объ эдиктѣ, съ повелѣніемъ самаританамъ креститься, какъ причинѣ возмущенія; но ничего не говоритъ и о томъ, чтобы такой эдиктъ изданъ былъ послѣ возмущенія, а причину обращенія многихъ іудеевъ послѣ возмущенія относитъ просто къ страху за возмущеніе, загладить вину котораго многіе и желали своимъ крещеніемъ (φοβηθέντες προσῆλθον ἐξ ἀνάγκης τῷ χριστιανισμῷ). Chronic. Paschal. p. 619. Іоаннъ *Малала*—также ничего не говоритъ о причинѣ возмущенія самаританъ (по свидѣтельству этого автора вмѣстѣ съ самаританами возмутились и іуден въ собственномъ смыслѣ), но связываетъ *по времени* это возмущеніе *съ гоненіемъ* на язычниковъ и даетъ указанную подробность относительно гоненія на язычниковъ, именно, что язычникамъ дана была возможность избавиться отъ непріятностей гоненія, обратившись въ продолженіи трехъ мѣсяцевъ. (Chronogr. 445—448). Такимъ образомъ у двухъ хронистовъ: а) умалчивается о причинѣ возмущенія самаританъ (или самаританъ вмѣстѣ съ іудеями); b) при этомъ указывается однако же, что многіе изъ таковыхъ *изъ страха, по необходимости* обращались къ христіанству, хотя с) не говорится, чтобы обращеніе требовалось отъ нихъ какимъ нибудь эдиктомъ. Во всякомъ же случаѣ d) констатируется гоненіе на язычниковъ *одновременное* съ гоненіемъ на самаританъ — гоненіе *выраженное въ эдиктѣ*. Если принять во вниманіе эти сказанія о кажущемся съ перваго взгляда безпричинномъ возмущеніи и потомъ обращеніи изъ страха самаританъ (и іудеевъ по свидѣтельству Малалы) одновременно (около 530 г.) съ гоненіемъ на язычниковъ; если, съ другой стороны, необходимо должно допустить, что эдиктъ объ іудеяхъ когда бы то ни было, но былъ: то должно будетъ признать, что связь событій представляемая Прокопіемъ есть наивѣроятнѣйшая, и ее, вѣроятно, не стали бы оспаривать, если бы свидѣтельство объ этомъ находилось у иного какого нибудь другаго писателя, менѣе такъ сказать скомпрометированнаго или по крайней мѣрѣ представляющагося таковымъ, въ глазахъ изслѣдователей.

перемѣнили свое имя (т. е. обратились къ христіанству) и съ помощью этой увертки избѣжали строгостей эдикта. Изъ таковыхъ (избѣжавшихъ строгостей эдикта), тѣ, кои были уступчивы и осторожны, считали, что они должны быть вѣрны исповѣданію новаго культа. Но очень многіе, негодуя на насиліе закона принудившаго ихъ оставить вѣру отеческую, очень скоро склонялись къ манихейству и къ такъ называемымъ многобожникамъ", т. е. обратившись къ христіанству снова измѣняли ему. И вообще о язычникахъ Прокопій свидѣтельствуетъ, что „тѣ, которые, выжидая (только) минованія наступившаго времени, на словахъ объявили себя христіанами, — эти скоро послѣ того *по большей части* (ἐκ τοῦ ἐπὶ πλεῖστον) были изобличаемы въ жертвахъ, въ возліяніяхъ или другихъ неподобныхъ дѣлахъ" [1]). Поэтому быть можетъ и вообще однимъ изъ такъ сказать любимыхъ обвиненій при Юстиніанѣ, когда хотѣлось кого либо, во что бы то ни стало, обвинить, было обвиненіе въ „многобожіи", наравнѣ съ обвиненіемъ въ ереси [2]). — Есть извѣстіе также, что въ Египтѣ полководецъ Нарзесъ, разрушая храмы по повелѣнію царя, жрецовъ сажалъ въ темницы, а идоловъ посылалъ въ Византію [3]).

Повидимому однако Юстиніанъ не очень довѣрялъ успѣшности законовъ объ обращеніи къ христіанству язычниковъ. Въ 546 году Юстиніанъ поручилъ нѣкоему Іоанну (какъ полагаютъ, монофизитскому епископу) изслѣдовать, нѣтъ ли еще въ столицѣ язычниковъ (commissum munus inquirendi in ethnicos, qui in regia urbe latitabant). Исполненіе этого порученія показало, что Юстиніанъ не напрасно

[1]) Histor. arcana, edit. *Isamber*, p. 137—8. 141. Въ числѣ попавшихся въ этихъ преступленіяхъ былъ нѣкто Северъ — человѣкъ близкій къ импер. Ѳеодорѣ. Chastel, p. 288.
[2]) Ibd. p. 230.
[3]) Персид. войны, пер. Дестуниса, стр. 269.

рѣшилъ справиться о томъ, въ самомъ ли дѣлѣ язычники не существуютъ, какъ это должно бы быть судя по закону. Вотъ относящееся къ этому дѣлу свидѣтельство [1]): „когда сдѣлано было тщательное изслѣдованіе, то много людей поймано было въ исполненіи этого суевѣрія, людей знаменитыхъ родомъ, дѣяніями и ученостію, какъ-то: патриціевъ, грамматиковъ, софистовъ, схоластиковъ и медиковъ. Изъ числа таковыхъ нѣкто Фока патрицій, когда увидѣлъ, что онъ Юстиніаномъ признанъ въ числѣ участниковъ этого преступленія, умертвилъ себя ядомъ, и трупъ его императоръ“ безъ всякихъ погребальныхъ обрядовъ, велѣлъ бросить въ ровъ, „остальнымъ же язычникамъ найденнымъ и уличеннымъ въ языческомъ суевѣріи приказалъ обратиться къ церкви, гдѣ имъ преподано было христіанское ученіе“, преподано тѣмъ же самымъ Іоанномъ, которому дано было порученіе учинить розъискъ. Самоубійство язычниковъ, о которомъ говорилъ Прокопій, такимъ образомъ подтверждается и христіанскими писателями. Замѣчательно, что одинъ изъ историковъ, именно Θеофанъ хронографъ, относитъ этотъ розъискъ къ третьему году царствованія Юстиніана, т. е. къ 530, слѣдовательно очень близкому къ времени изданія извѣстнаго намъ эдикта о язычникахъ.—Хотя розъискъ Іоанна въ столицѣ подѣйствовалъ такъ, что не много нашлось желающихъ подражать патрицію Фокѣ: большинство приняло крещеніе и старалось усиленной ревностью къ христіанству отвратить подозрѣніе въ язычествѣ [2]); но въ 561 году

---

[1]) Assemani.—loc. cit.

[2]) *Гиббонъ*, указанн. сочин. t. II, p 284. Въ числѣ уличенныхъ, по разсказу Іоанна, кромѣ Фоки, извѣстны: ex-референдарій Македоній, ex-префектъ Асклепіодотъ, Писагій съ дѣтьми, квесторъ Θома, и др. Lassaulx, s. 148.—Объ Асклепіодотѣ Θеофанъ хронографъ говоритъ, что онъ „объятый страхомъ увѣровалъ и умеръ (?!)“.

опять обнаружилось, что въ Константинополѣ существуютъ язычники. Ихъ книги, идолы и другія принадлежности культа были сожжены на площади, сами они наказаны и съ безчестіемъ водимы по площади города. [1]) Въ 556 году такой же розъискъ и тѣмъ же Іоанномъ по повелѣнію Юстиніана произведенъ былъ въ Малой Азіи. Самъ Іоаннъ разсказываетъ, что онъ отъ заблужденій язычества къ вѣрѣ Христовой привелъ семьдесятъ (!) тысячъ человѣкъ, которымъ самъ онъ преподавалъ крещеніе, а Юстиніанъ щедрою рукой снабдилъ церкви для нихъ сосудами, книгами и проч. Одну изъ церквей выстроили сами неофиты на свои средства, другія же — выстросны на счетъ государства. [2])

Трудно объяснимо съ точки зрѣнія своихъ мотивовъ уничтоженіе Юстиніаномъ философской школы въ Аѳинахъ и вообще гоненіе на языческую ученость: были ли эти мотивы чисто религіозные, или, какъ это думаетъ Гиббонъ, чисто практическіе — желаніе воспользоваться тѣми средствами, какими владѣла аѳинская школа какъ полноправное юридическое лицо, и которыя дѣйствительно были Юстиніаномъ конфискованы. [3]) Несомнѣнно, что школа эта имѣла прошлое не безслѣдное и для христіанскаго міра: здѣсь получили свое образованіе, какъ извѣстно, многіе великіе учители церкви IV вѣка и — не пренебрегали полученнымъ образованіемъ, очевидно, отличая гуманитарную сторону еллинской образованности отъ дѣла религіи. [4]) Въ настоящемъ представители аѳин-

---

Но и вообще, по выраженію того же хронографа, „былъ страхъ великій“, которому поддался не одинъ Асклепіодотъ. Chronograph. edit Venet. 1729. p. 122.

[1]) *Malalas*, Chronogr p 491, ed. Bengnot, t. II, 305

[2]) *Assemani* ibd

[3]) Гиббонъ, t II. p. 57 и далѣе; Lassaulx. s. 149.

[4]) Какъ извѣстно въ IV вѣкѣ Св. Григорій Богословъ однимъ изъ величайшихъ насилій Юліана по отношенію къ христіанамъ считалъ

ской учености, конечно, были въ тайной оппозиціи церковно-государственному правительству Византіи; вмѣстѣ съ несомнѣнной ученостью преданы были и языческому суевѣрію; изъ школы аѳинской выходили

запрещеніе христіанамъ заниматься, наравнѣ съ язычниками, словесными науками,—запрещеніе подъ тѣмъ предлогомъ, что эллинская образованность есть, по мысли Юліана, часть эллинскаго культа, съ которымъ христіане не желали имѣть ничего общаго Но Св Григорій Богословъ опровергалъ такое сочетаніе понятій. Считаемъ не лишнимъ привести здѣсь взглядъ великаго учителя церкви на раздѣльность эллинской образованности и дѣла религіи, или воззрѣнія его на общечеловѣческую сторону въ эллинской образованности, частнѣе—въ еллинскихъ словесныхъ наукахъ, созданныхъ языческой ученостью, такъ какъ, извѣстно, классическая образованность разработывала не столько экспериментальныя науки (медицина, астрономія) сколько науки словесныя. „Даръ слова, говоритъ Св. Григорій, есть общее достояніе всѣхъ словесныхъ тварей; но Юліанъ присвоялъ его себѣ, ненавидѣлъ въ христіанахъ, и о дарѣ слова судилъ крайне неразумно, — неразумно тѣмъ, что злокамѣренно толковалъ наименованіе, будто бы *еллинская словесность принадлежитъ язычеству, а не языку*. Но сіе значило тоже, какъ если бы не дозволять намъ и всѣхъ искусствъ, какія изобрѣтены у Грековъ, а присвоивъ ихъ себѣ по тому же сходству наименованія". Относительно попытки Юліана въ извѣстныхъ цѣляхъ привязать эллинскую образованность къ религіи—Григорій Богословъ разсуждаетъ: „Словесныя науки и греческая образованность, говоритъ онъ (Юліанъ), наши, такъ какъ намъ же принадлежитъ чествованіе (боговъ). Допустимъ. Какъ же ты докажешь, что словесныя науки тебѣ принадлежатъ? А если они и твои, то почему мы не можемъ въ нихъ участвовать? Ты можешь сказать, что греческая образованность относится: или къ языческому образованію, или къ языческому вѣрованію, или къ народу. Если это относится къ языческому вѣрованію; то укажи гдѣ и у какихъ жрецовъ предписана греческая образованность, подобно какъ предписано, что и какимъ демонамъ приносить въ жертву?" Но этого нѣтъ. „Кому же (слѣдовательно) изъ боговъ или демоновъ посвящена образованность греческая? Да если бы это было не такъ все же не изъ чего не видно, что она должна принадлежать только язычникамъ, или что общее достояніе есть исключительная собственность какого-нибудь изъ вашихъ боговъ или демоновъ, подобно какъ и многія другія вещи не перестаютъ быть общими отъ того (только), что у васъ установлено приносить ихъ въ жертву богамъ. Если же ты назовешь вашей собственностью греческій языкъ; то не вижу, какъ можешь ты связывать это съ почитаніемъ демоновъ. Ибо изъ того, что у однихъ и тѣхъ же людей и языкъ, и вѣрованіе греческіе, еще не слѣдуетъ, чтобы языкъ принадлежалъ къ вѣрованію." Вообще „наше разсужденіе—говоритъ—Григорій—таково: и языкъ, и всякое искуство, или полезное учрежденіе при-

полемическія сочиненія противъ христіанства. Но несомнѣнно, что и для государства, и для религіи христіанской ихъ ученость и ихъ личный составъ были абсолютно безвредны. Это были идеалисты и мечтатели объ общеніи съ богами и о платоновой респуб-

---

надлежатъ не однимъ изобрѣтателямъ, а всѣмъ, ими пользующимися". (Творен. русск. перев. ч. I. стр. 86—97, 156. 159. 161).—Св. Григорій, такимъ образомъ, раздѣляетъ языческія вѣрованія и языческую образованность, и послѣдняя, съ его точки зрѣнія, можетъ быть усволяема въ совершенной отдѣльности отъ первой. Это было въ IV вѣкѣ. Въ слѣдующемъ, пятомъ, воззрѣнія на отношеніе христіанъ къ эллинской образованности, повидимому, нѣсколько измѣнились или по крайней мѣрѣ встрѣчали возраженія. Это видно изъ разсужденій историка Сократа (Истор. русск. перев. стр. 289—92) по поводу того же Юліана. Сократъ представляетъ своего читателя возражающимъ въ томъ смыслѣ, что если, по смерти Юліана, „христіане стали опять учиться греческимъ наукамъ, то это отнюдь не приноситъ пользы христіанству, потому что—въ греческихъ наукахъ преподается многобожіе", т. е. подобно самому Юліану, нѣкоторые связывали образованность съ религіей, и для тѣхъ, кто отвергъ послѣднюю, считали запретной и первую. На это Сократъ съ своей стороны отвѣчаетъ: 1. „Ни Христосъ, ни ученики его не принимали греческихъ наукъ за богодухновенныя, но и не отвергали ихъ какъ вредныя. И это, думаю, дѣлалось не безъ намѣренія: многіе изъ греческихъ философовъ, при помощи научныхъ познаній мужественно возставали" противъ людей безнравственныхъ и т. п. 2. „Хотя Богодухновенныя писанія преподаютъ догматы: но они не научаютъ искусству краснорѣчія: а оно необходимо, чтобы можно было опровергать враговъ истины ихъ же оружіемъ. 3. „Апостолъ не только не запрещалъ учиться греческимъ наукамъ, но и самъ не пренебрегалъ ими сколько видно изъ того, что зналъ многія изреченія греческихъ писателей," въ доказательство чего Сократъ указываетъ на слѣдующ. мѣста: Тит. I. 12. Дѣян. XVII, 28 ид. 2 Коринѳ. 15. 32. Эти мѣста, по мнѣнію Сократа, доказываютъ, что апостолъ читалъ изреченія Эпименида, сочиненія астронома Арата и трагедіи Еврипида. Наконецъ, говоритъ Сократъ, „*учителя церкви издревле*, какъ бы по какому общепринятому обычаю, до глубокой старости *занимались греческими науками*, частію для изученія краснорѣчія, частію для опроверженія того, въ чемъ язычники заблуждались." (Къ послѣднему свидѣтельству можно прибавить, что лица древняго клира словесными науками, медициной, иногда занимались въ качествѣ средства къ жизни). Отсюда видно, что преслѣдованіе языческой учености въ силу видимой связи ея съ язычествомъ по сознанію лучшей части христіанскаго міра вовсе не имѣло ни разумныхъ, ни традиціонныхъ основаній, и слѣдовательно въ дѣйствительности вовсе не требовалось интересами христіанства.

ликѣ, которую они, по выраженію Гиббона, вообразили себѣ осуществленной даже въ царствѣ персидскаго царя Хозроя, куда они удалились отъ гоненія Юстиніана, хотя и въ весьма большой степени должны были разочароваться въ Хозроѣ. (Нѣкоторая часть ихъ надежды все таки сбылась: въ мирномъ трактатѣ съ Юстиніаномъ Хозрой выговорилъ, чтобы на нихъ не распространялись законы противъ язычества, изданные Юстиніаномъ). Въ нравственномъ отношеніи это вѣроятно были люди такъ называемой средней нравственности, а нѣкоторыя отдѣльныя лица—несомнѣнно даже и выше [1]). Насколько это справедливо, это показываетъ уже одно то, что изгнанные изъ Аѳинъ ученые, желая сохранить свою религіозную и научную свободу, не присоединились къ тѣмъ языческо-христіанскимъ ученымъ, которыхъ уже не мало было при Юстиніанѣ, чтобы жить въ благоденствіи, но предпочли оставить отечество и—возвратившись умерли въ неизвѣстности [1]). Какой государственной нуждой, такимъ

---

[1]) Одинъ изъ этихъ изгнанныхъ Юстиніаномъ—Симплицій написалъ комментарій на физику и метафизику Аристотеля и комментарій на такъ назыв. Энхиридіонъ—Эпиктета. Первое сочиненіе не дошло до насъ. Второе же сочиненіе—не представляетъ въ себѣ ничего такого, судя почему можно бы заключать о вредномъ, съ общечеловѣческой точки зрѣнія, направленіи аѳинской философіи: напротивъ, сочиненіе это заключаетъ много высоконравственныхъ мыслей. Хорошій отзывъ о Симплиціѣ и его сочиненіи даетъ *Неандеръ*, Allgem Kirchengeschicht. s. 453. ff, не говоря уже о *Гиббонѣ*, указ. сочин. II. 61.

[1]) Мы не можемъ согласиться по этому вопросу съ г. Кургановымъ, дѣлающимъ слѣдующій отзывъ объ аѳинскихъ ученыхъ: „*Какую мерзость* изображали (?) изъ себя философы, лучше всего можно видѣть изъ описанія у Агаѳія (Agathias—риторъ и адвокатъ +582) нѣкоего философа Уранія, человѣка самаго безпорядочнаго". „И вообще, говоритъ г. Кургановъ, о закрытой Юстиніаномъ философской школѣ въ Аѳинахъ нужно замѣтить, что она была въ сущности не философской школой, а питомникомъ языческаго суевѣрія и магіи" (ibd). На чемъ основано такое мнѣніе безусловно отрицающее философскій характеръ аѳинской школы, когда существуетъ сочиненіе чисто философскаго характера, авторъ коего былъ одинъ изъ изгнанныхъ философовъ, опредѣлить трудно. Но не со-

образомъ, вызывалось закрытіе аѳинской школы, рѣшить трудно, и остается считать, что предпріятіе это составляетъ часть мѣръ противъ язычества, тѣмъ болѣе что и по времени законъ относительно этого предмета совпадаетъ съ извѣстными намъ законами относительно обращенія язычниковъ и самаританъ [1]). Законъ касательно аѳинской школы не дошелъ до насъ въ подлинномъ видѣ: о немъ кратко только сообщаетъ Іоаннъ Малала въ такомъ видѣ: „въ консульство того же Деція эдиктомъ, посланнымъ въ Аѳины, царь опредѣлилъ, чтобы никто не училъ философіи, и не изъяснялъ законовъ.“ [2]) Послѣдствія такого категорическаго закона лично для аѳинскихъ ученыхъ намъ извѣстны. Полагаютъ, что указанный философъ Симплицій, комментируя Эпиктета, имѣлъ въ виду именно гоненіе язычниковъ Юстиніаномъ, когда говорилъ о „тиранической власти, которая хочетъ принудить людей къ нечестію“ (μεχρι καὶ τοῦ ἀσεβεῖν). [3]) Отсюда можно заключить, что сами потерпѣвшіе отъ Юстиніана языческіе ученые въ гоненіи постигшемъ аѳинскую школу усматривали только продолженіе тѣхъ же мѣръ привлеченія язычниковъ къ христіанству, какія представляли собой многіе другіе законодательные акты Юстиніана [4]).

мнѣнію, что столь строгое сужденіе о нравственномъ состояніи представителей аѳинской школы нельзя основывать на томъ, на чемъ это сужденіе основывается у г. Курганова, т. е. на фактахъ неблаговиднаго поведенія отдѣльныхъ личностей: ибо употребляя такой же пріемъ и основываясь, напримѣръ, на фактахъ излагаемыхъ самимъ авторомъ на стр. 481, примѣч., можно бы вывести подобное же заключеніе и о нравственности греческаго епископата,— что было бы однако же крайне несправедливо—въ смыслѣ того, что обобщеніе отъ нѣкоторыхъ фактовъ къ цѣлому институту было бы слишкомъ поспѣшно.

[1]) *Гизелеръ* (B. I, 2. s. 344) и *Изамберъ* (prolegom. ad Procop. Hist. arcan. p. 34) относятъ закрытіе аѳинской школы къ 529 году.

[2]) Ihon. Malalas, p. 451.

[3]) Neander, ibd. 455.

[4]) Въ царствованіе Юстиніана множество варварскихъ народовъ

Можно сказать, что въ религіозной политикѣ византійскихъ императоровъ въ эпоху отъ Юстиніана вплоть до раздѣленія церквей не было ничего такого, что не практиковалось бы при Юстиніанѣ, и въ частности—въ отношеніи къ пропагандѣ христіанства не было того, что не практиковалось бы прежде и притомъ съ одинаковыми результатами. Такъ мы знаемъ, что преемникъ Юстиніана, Юстинъ II относительно самаританъ только переписываетъ законъ своего предшественника. Нельзя думать, чтобы было иное отношеніе Юстина и къ язычникамъ. Теорети-

---

обратилось къ христіанству (см. Кургановъ, 484 и дал., а также prolegom. Изамбера къ Прокопіевой Histor. arcana. Обращенія совершались по какому нибудь столкновенію варваровъ съ правительствомъ Юстиніана: одни изъ нихъ являются съ предложеніемъ союза, принимаютъ крещеніе, а вмѣстѣ съ тѣмъ и подарки, и крещенные, съ подарками отправляются домой, считаясь военными и союзниками римлянъ; инымъ, при предложеніи ими союза, само правительство предлагаетъ вмѣстѣ и крещеніе; они крестятся, но возвратившись въ свое отечество эти новокрещенные часто измѣняютъ римлянамъ. Иные—послѣ неудачной войны съ римлянами принимаютъ христіанство. Г. Кургановъ объясняетъ, что активную роль въ этихъ фактахъ распространенія христіанства имѣлъ одинъ Юстиніанъ, такъ какъ все это *дѣлалось имъ* и въ цѣляхъ *его* политики: именно. „натравливаніемъ (!) однихъ варваровъ на другихъ“ и „обращеніемъ ихъ въ православной христіанской вѣрѣ“ Юстиніанъ старался держать ихъ въ союзѣ съ имперіей Если это такъ, то это будетъ новой чертой византійской политики, даже самое христіанство обращавшей въ орудіе международныхъ отношеній, наряду съ натравливаніемъ однихъ народовъ на другихъ. Но мы видѣли уже, что еще при Константинѣ хитрые варвары сами дѣлали попытки эксплуатировать расположеніе Великаго императора къ тѣмъ, кто принималъ христіанство, хотя Константинъ *съ своей стороны* едва ли (на это нѣтъ доказательствъ) пытался сдѣлать изъ религіи орудіе государственныхъ цѣлей. И теперь также вся видимость за то, что варвары принятіемъ христіанства или извлекали выгоду изъ византійскаго правительства, или избѣгали непріятностей въ качествѣ побѣжденныхъ. Ибо почему они не принимали вѣру безъ союза или безъ побѣды надъ ними? Если же такъ, то одинъ ли Юстиніанъ имѣлъ здѣсь активную роль, не обѣ ли стороны обманывали другъ друга,—Юстиніанъ тѣмъ, что, предлагая варварамъ христіанство, предлагалъ его какъ благодѣяніе для душъ, тогда какъ въ существѣ дѣла это было политическимъ средствомъ, а варвары—тѣмъ, что принимая христіанство за то, за что предлагали его имъ, въ сущности тоже наблюдали свои интересы?...

чески пропаганда христіанства оставалась за церковью, съ основнымъ условіемъ вступленія въ церковь—свободой намѣренія. Такъ изъ правилъ VI Вселенскаго собора, видно, что крещаемые все еще мыслились какъ *ищущіе* крещенія: 59-е правило этого собора разрѣшая вопросъ, гдѣ должно быть совершаемо крещеніе, говоритъ о „хотящихъ (οἱ μέλλοντες) *удостоиться* крещенія", которымъ и повелѣвается приходить къ каѳолическимъ церквамъ (προσερχέσθωσαν). Но государственная политика повидимому иногда даже и не подозрѣвала о необходимости „хотѣнія." Встрѣчается въ лѣтописяхъ, напримѣръ, такая фраза; „въ лѣто... императоръ (Фока) приказалъ іудеямъ креститься" (iudeos baptisari competit). [1]) Правда, теперь меньше встрѣчается указаній на факты обнаруживавшіе притворство прозелитовъ, каковыхъ фактовъ такъ много встрѣчалось въ предшествовавшее время, что изслѣдователь только намѣренно закрывъ глаза могъ бы не задаваться вопросомъ о причинахъ обнаруживавшагося лицемѣрія; вслѣдствіе этого теперь можно бы кажется заключить, что не было уже и притворныхъ обращеній, невольныхъ христіанъ и т. п. Но одинъ фактъ, разсказываемый историкомъ Евагріемъ и имѣвшій мѣсто при преемникѣ Юстина II импер. Тиверіѣ заставляетъ воздержаться отъ такого заключенія. Евагрій разсказываетъ слѣдующее: нѣкто Анатолій, одинъ изъ высшихъ чиновниковъ въ гор. Ѳеополисѣ, бывшій весьма близкимъ человѣкомъ къ мѣстному епископу Григорію, однако же былъ захваченъ при языческихъ жертвоприношеніяхъ, и призванный къ допросу, говоритъ историкъ, оказался злодѣемъ, волшебникомъ и т. п. Но благодаря подкупности слѣдова-

[1]) Assemani ibd. p. 102.

телей едва не былъ выпущенъ съ своими сообщниками (ибо, говоритъ Евагрій, имѣлъ *около себя и другихъ, которые были такого же нрава и вмѣстѣ съ нимъ попались.*“ Возмутившійся народъ однако не допустилъ до освобожденія Анатолія. Но при этомъ „вопіяли и противъ святителя, говоря, что и онъ участвовалъ въ намѣреніяхъ Анатолія: какой то демонъ, говоритъ историкъ, хотѣлъ увѣрить нѣкоторыхъ, будто епископъ вмѣстѣ съ Анатоліемъ даже присутствовалъ при жертвоприношеніяхъ.“ Подозрѣніе на епископа возрасло до такой степени, что царь захотѣлъ лично допросить Анатолія и его сообщниковъ. Но „подвергнутый (въ столицѣ) всѣмъ родамъ пытокъ, Анатолій вовсе ничего не могъ сказать противъ святителя“, и его исторія кончилась тѣмъ, что—сначала онъ отданъ былъ въ амфитеатрѣ звѣрямъ и израненный ими пригвожденъ ко кресту. [1]) Можно предполагать, что этотъ христіанинъ Анатолій смотрѣлъ на свое христіанство какъ на средство возвышенія въ общественномъ положеніи, ибо историкъ—современникъ описываемыхъ событій—опредѣленно говоритъ, что близости къ епископу этотъ человѣкъ искалъ для того, чтобы „чрезъ обращеніе съ епископомъ пріобрѣсти бо́льшую силу;“ мудренаго ничего не было бы, если въ подобныхъ же цѣляхъ этотъ двоевѣрный человѣкъ принялъ и самое христіанство. Можетъ быть практика и жизнь представляла греческому правительству и другіе факты подобные приведенному; но съ началомъ VII вѣка запрещенія противъ язычниковъ почти не повторяются. Этого однако же нельзя объяснить дѣйствительнымъ прекращеніемъ бытія язычества, другими словами фактическимъ обращеніемъ всѣхъ язычниковъ къ христіан-

---

1) Евагрій, русск. пер. стр. 271—3.

ству: это было просто слѣдствіемъ введенія Юстиніановскаго законодательства въ норму религіознаго законодательства государства, а здѣсь, какъ мы знаемъ, вопросъ о томъ, какова должна быть религія подданныхъ византійскаго государства, изчерпанъ съ достаточной полнотой, при чемъ главнымъ положеніемъ этого законодательства было, что подданные *должны быть* христіане. Язычество же и существованіе язычниковъ мыслилось и принималось во вниманіе постольку, поскольку государство мыслитъ о возможности всякаго рода преступленій, отъ которыхъ не можетъ освободиться никакое человѣческое общество. Что касается до іудеевъ, то хотя легальность существованія ихъ послѣ извѣстныхъ намъ законовъ становилась также сомнительной; но византійское правительство не было неумолимо послѣдовательно въ этомъ отношеніи—терпѣло іудаизмъ какъ фактъ, или по крайней мѣрѣ, іудействованіе не составляло преступленія. Быть можетъ вслѣдствіе того, что іудейство съ точки зрѣнія правительства представлялось всетаки существующимъ какъ фактъ, говоря относительно, нормальный или, по крайней мѣрѣ, постоянный, а не какъ язычество, мыслившееся несуществующимъ потому, что — оно не должно существовать, быть можетъ вслѣдствіе этого, начиная съ VII столѣтія и далѣе пропаганда христіанства обращается главнымъ образомъ на іудеевъ, удерживая извѣстные намъ пріемы обращенія, т. е. просто принужденіе, если только не прогрессируя въ этомъ отношеніи. Такъ мы знаемъ одно извѣстіе, что Ираклій чисто въ видахъ политическихъ объявилъ, что всѣ іудеи въ его государствѣ должны креститься. [1]) Если это извѣстіе сообщаемое писателемъ западнымъ

[1]) См. выше гл. III.

несправедливо, въ особенности въ такой всеобщности, то трудно не повѣрить фактамъ сообщаемымъ писателями восточными касательно прозелитической дѣятельности Ираклія по отношенію къ іудеямъ. Ѳеофанъ хронографъ разсказываетъ: отправляясь въ Іерусалимъ, въ Тиверіадѣ Ираклій получилъ жалобу христіанъ на одного іудея въ причиненіи имъ великаго вреда для христіанъ. („Этотъ еврей былъ необычайно богатъ"). Императоръ спросилъ іудея: по какой причинѣ онъ причиняетъ зло христіанамъ? Іудей отвѣчалъ: потому что они — враги моей вѣры. Тогда „императоръ—вразумивъ его и убѣдивъ (къ принятію христіанства) крестилъ его". Прибывъ же въ Іерусалимъ Ираклій изгналъ оттуда всѣхъ іудеевъ, запретивъ имъ даже приближаться къ городу на извѣстное разстояніе [1]). — Принуждали іудеевъ креститься и такіе люди, какъ Левъ Исавръ (741). Іудеи крестились; но послѣ крещенія снова омывали себя, какъ они думали, отъ полученнаго ими крещенія, а когда ихъ, какъ уже христіанъ, принуждали причащаться св. Таинъ, они старались являться къ таинству послѣ принятія пищи, желая, вѣроятно, этимъ обнаружить свое неуваженіе къ христіанскому таинству. Монтанисты же, которыхъ тоже, одновременно

---

[1]) Ibd. — У автора *Просвѣтителя*, препод. Іосифа Волоколамскаго, какъ мы знаемъ (см. введеніе), находится извѣстіе, что Ираклій іудеевъ, *нехотящихъ креститься, повелѣлъ убивать*. Откуда именно заимствовано это извѣстіе древнерусскимъ богословомъ, рѣшить довольно трудно. Но должно думать, это извѣстіе, несправедливо, хотя оно существовало довольно давно. Извѣстный изслѣдователь исторіи іудейства *Грецъ* (*Grätz*, Geschichte der Iuden, 1861, Bd. v. s. 39) объ этомъ говоритъ: „гоненіе этого императора на палестинскихъ іудеевъ подало поводъ къ сказанію", объ истребленіи іудеевъ не желающихъ креститься. „Но имя Ираклія должно освободить отъ этого сказанія о кровавой банѣ", которой будто бы были подвергнуты іудеи: „ибо по смерти его іудеи оказываются даже въ самой столицѣ государства", чего уже конечно никакъ не могло бы быть, если бы въ самомъ дѣлѣ было что либо близкое къ упомянутому сказанію.

съ іудеями, принуждали къ крещенію, сжигали себя въ своихъ домахъ [1]). Василій Македонянинъ (867—886) и Левъ Философъ (886—911) также продолжали обращать іудеевъ. Объ этомъ вотъ что свидѣтельствуетъ послѣдній изъ поименованныхъ государей прямымъ закономъ, сохранившимся до нашего времени. Законъ этотъ читается такъ: „по прежнимъ законамъ... іудеи могли не оставлять своихъ обычаевъ; дозволялось имъ и совершать обрѣзаніе надъ своими дѣтьми“, т. е. попросту, по религіи быть іудеями. „Но отецъ нашъ, говоритъ законодатель, болѣе всего прочаго имѣя заботу объ ихъ спасеніи и не довольствуясь тѣмъ, чтобы они оставались какъ прежде (*то есть существовали въ силу предшествовавшихъ законовъ*), то разъясненіемъ божественныхъ словесъ, то вразумленіемъ ихъ (*ср. мѣры Юстиніана*) преклонилъ ихъ къ спасительной христіанской религіи и довершилъ (преклоненіе ихъ) животворящей водой спасительнаго крещенія. Тѣмъ самымъ дѣломъ, то есть отвративъ іудеевъ отъ іудейскаго образа мышленія, онъ отнялъ уже силу у прежнихъ законовъ, которые терпѣли непристойность жить по іудейски. Въ виду этого мы, признавая благоразумнымъ довершить то, что отецъ нашъ началъ, опредѣляемъ: всѣ прежніе законы относительно іудеевъ— не имѣютъ силы, и они да не дерзаютъ жить иначе, какъ предписываетъ чистая и спасительная христіанская вѣра. Если же кто (изъ обращенныхъ) оставитъ христіанскія законоположенія, обратившись (снова) къ обычаямъ и догматамъ іудеевъ, то понесетъ на-

---

[1]) У Θеофана, ibd. p. 267: Hoc anno (по *Muralt*'у 722) imperator haebreos et montanistos ad baptismum jubendum coegit (греч. ἀναγκάζειν βαπτίζεσθαι). Et Iudaei quidem praeter libirtatem (ἀπροαιρέτως) baptisati, и проч.

казаніе сообразно съ законами объ отступникахъ“ [1]). Должно полагать, что предпріятіе умершаго Василія Македонянина, о которомъ говоритъ законъ Льва, есть то самое, которое обозначено у хронистовъ подъ 874 годомъ, въ который онъ „велѣлъ крестить всѣхъ евреевъ имперіи и предоставить имъ (за это?) почести и подарки“ [2]).—Но въ какой мѣрѣ должно принимать силу послѣдняго закона императора Льва относительно іудеевъ? Очевидно, самое естественное толкованіе таково, что теперь уже окончательно легальное существованіе іудейства въ византійской имперіи этимъ закономъ отмѣняется. Изъ двухъ возможныхъ способовъ приведенія въ исполненіе этого закона—*изгнанія іудеевъ* и *крещенія всѣхъ іудеевъ*—законъ не говоритъ о первомъ, слѣдовательно разумѣетъ второй, т. е. объявляетъ требованіе, что всѣ іудеи должны креститься. Различіе же между предпріятіемъ Василія Македонянина и Льва состоитъ, повидимому, въ томъ, что первый старался болѣе о фактѣ, чѣмъ о принципѣ, то есть старался болѣе о томъ, чтобы *заставить* іудеевъ *креститься*, чѣмъ о томъ, что *объявить объ обязанности креститься*; послѣдній же — озаботился и оформить обязанность іудеевъ креститься. Историки не оставили намъ свидѣтельствъ того, какъ приводимъ былъ въ исполненіе законъ императора Льва, или, быть можетъ, и въ самомъ дѣлѣ Льву оставалось только выразить въ законѣ то, что совершилось на фактѣ. Но по всѣмъ даннымъ ни Василій Македонянинъ не крестилъ всѣхъ іудеевъ, ни Левъ не довелъ византійскихъ іудеевъ до того, чтобы они не дерзали жить иначе, чѣмъ какъ предписываетъ христіанская вѣра: — все это только

---

[1]) У *Zachariae*—Ius graeco-romanum, edit. 1857, pars. III, novell. 55—ut Iudei secundum christianismi ritus vivant.

[2]) См. у *Muralt*'а, p. 455.

служитъ характеристикой того, до чего дошли понятія византійскаго правительства о распространеніи вѣры христіанской. Въ то же время факты эти указываютъ, что государственная пропаганда христіанства въ эпоху послѣ Юстиніана направлялась главнѣйшимъ образомъ противъ невѣрія іудейскаго.

IX.

Если теперь сравнить то отношеніе государства къ пропагандѣ христіанства, которое принято было миланскимъ эдиктомъ и его создателемъ Константиномъ, съ отношеніемъ усвоеннымъ правителями V—IX вѣковъ, то должно будетъ признать, что теперь дѣло приняло совсѣмъ иное направленіе. По приведенному выше мнѣнію Константина, записанному даже человѣкомъ едва ли въ этомъ случаѣ раздѣлявшимъ образъ мыслей Константина (Евсевіемъ), „люди здравомыслящіе *должны знать*, что будутъ жить свято и чисто только тѣ, кого самъ Богъ призоветъ къ истинной вѣрѣ“: теперь же очевидно, что многіе законодатели должны были бы отчислить себя отъ категоріи здравомыслящихъ послѣ того, какъ издавали извѣстные намъ законы. Нельзя сказать, чтобы параллельно съ измѣненіемъ государственнаго законодательства и нравы церковные нисколько не измѣнялись въ отношеніи къ религіозному вопросу: мы видѣли, напримѣръ, въ IV вѣкѣ фактъ отношенія Василія Великаго къ еврею-врачу, служащій высокимъ образцомъ уваженія къ человѣку независимо отъ его религіи [1]). Такіе же примѣры можно встрѣтить еще и въ V столѣтіи и притомъ отъ епископовъ восточ-

---

1) См. выше, гл. VI.

ныхъ и западныхъ [1]). Въ VII же столѣтіи на востокѣ и западѣ появились не только мнѣнія, но и каноны, въ силу которыхъ тотъ же Василій Великій долженъ бы быть отлученнымъ отъ церкви, если бы отлученіе могло совершиться за прошлое: 11-е правило Трулльскаго собора запрещаетъ больнымъ лечиться у евреевъ, ни даже мыться въ баняхъ вмѣстѣ съ евреями, а византійскіе комментаторы смыслъ правила распространяютъ до *запрещенія лечиться и «у другихъ еретиковъ»* [2]). Очевидно, что одно это правило, неправильно понятое, могло обострить вопросъ о терпимости; ибо если буквально понять это правило о запрещеніи лечиться у евреевъ, то и теперь ревнители каноновъ могли бы сочесть отлученнымъ какое количество людей!—не говоря уже о мытіи въ банѣ вмѣстѣ съ евреями [3]).

Для насъ однако въ настоящемъ случаѣ важнѣе всего вопросъ: простирались ли эти измѣненія настолько, чтобы все, что ни совершали византійскіе императоры въ цѣляхъ распространенія христіанства, чтобы все это принято было церковью, одобрено ею, получало содѣйствіе отъ нея, или, по меньшей мѣрѣ, не было отвергнуто ею; или же—въ церкви оправдалось обѣщаніе одного епископа IV вѣка (св. Иларій Пуатьерскій), что если бы случилось (что потомъ,

---

[1]) Факты эти см. *Iost*, Geschichte der Israeliten, Berlin, 1825, Bd. V, s. 45 и др.

[2]) Русск. перев. толков. вып. I, стр. 317. На западѣ это сепаративное отношеніе переходило въ такое отношеніе, по которому іудей являлся въ общественной жизни существомъ низшаго рода. Если, напримѣръ, іудей ударилъ христіанина, ему отрубали за это руку. Iost, ibd.

[3]) Позволяемъ себѣ однако высказать предположеніе, что запрещеніе Трулльскаго собора о леченіи у евреевъ касается вѣроятно не леченія, основаннаго на вѣдѣніи фактовъ природы, а того суевѣрнаго леченія *полуревнивнаго и полумистическаго характера*, которое обличалъ между христіанами еще Златоустъ и въ которомъ имѣла не послѣднюю роль іудейская синагога.

какъ мы знаемъ, многократно и случалось), что свѣтская власть стала бы принуждать къ религіи, то сами епископы попросили бы усердствующую власть не дѣлать этого: ибо, не говоря уже о прямомъ принужденіи, „какія власти міра помогали апостоламъ возвѣщать Христа“, и когда тѣмъ не менѣе они обратили почти всѣ народы ко Христу? [1]) Если не будетъ доказано, что церковь принимала услуги государства въ дѣлѣ распространенія вѣры Христовой, то не измѣнила ли она свои собственные способы распространенія христіанства, и наконецъ какое вліяніе государственная политика имѣла на церковные способы обращенія въ христіанство?

Мы знаемъ, что самый смѣлый мыслитель-богословъ призналъ только, что церковь *принимала* услуги государства по дѣлу распространенія христіанства, или еще точнѣе *не отвергала* этихъ услугъ, хотя бы даже до кровавой мѣры Ираклія, откуда выводится мысль, что все это не было противно ея принципамъ. Но мы рѣшаемся эту мысль оспаровать даже въ такой ея формѣ, т. е. что церковь *не отвергала* прямо или косвенно принудительныя мѣры къ привлеченію къ христіанству. Нужно однако при этомъ сознаться, что и такое предпріятіе чисто отрицательное, т. е. оспориваніе мысли, что церковь не отвергала услугъ государства въ дѣлѣ пропаганды вѣры Христовой, представляетъ значительную трудность въ томъ отношеніи, что является трудный вопросъ: что̀ принять за свидѣтельство мнѣнія церкви, принять ли за таковое (свидѣтельство) голосъ *лицъ*, извѣстныхъ своимъ авторитетомъ въ церкви, или что либо другое. Конечно, наилучшими представляется

---

[1]) Выдержки изъ сочиненія Иларія, см. Христ. чт. 1864, III, стр. 262.

здѣсь голосъ *соборовъ*. Но мы увидимъ одинъ фактъ, указывающій, что и соборы, всѣ вообще, могутъ быть не одного и того же мнѣнія: увидимъ разность въ рѣшеніи одного и того же вопроса восточнымъ соборомъ и соборомъ западнымъ. При томъ же соборы, какъ извѣстно, сравнительно мало и занимались вопросомъ о способѣ распространенія христіанства — по весьма понятной причинѣ: они занимались болѣе всего вопросами внутренней жизни церкви, такъ какъ и собирались главнымъ образомъ по мѣрѣ возникновенія этихъ вопросовъ. Тѣмъ не менѣе, если a) признать, что конститутивнымъ началомъ разъ навсегда въ церкви была принята *свобода вступленія* въ церковь; что, стало быть, b) нужно искать въ памятникахъ жизни церкви только того, какъ церковь примѣняла на практикѣ ею самой провозглашенную аксіому; если далѣе c) будетъ указано, что по собственной иниціативѣ церковь не требовала чего нибудь противнаго принципу свободы вступленія въ ея лоно; если, наконецъ, d) лица, мнѣніемъ которыхъ дорожило христіанское общество, продолжали признавать справедливымъ тотъ же принципъ, хотя бы въ отдѣльныхъ случаяхъ иногда можно было и оспоривать согласіе принципа свободы съ совершившимся фактомъ, (ибо какъ мнѣнія, такъ и дѣйствія *отдѣльныхъ лицъ* церкви не непогрѣшимы); то при этихъ условіяхъ можно будетъ признать, что и мнѣніе церкви найдено и сущность этого мнѣнія—не въ пользу той мысли, что церковь не отвергала извѣстной намъ политики государства. И это — при томъ даже условіи, если бы не было найдено протеста отдѣльныхъ лицъ, или цѣлой церкви противъ *каждой* мѣры правительства, клонившейся къ насильственному или *исскуственному* привлеченію въ церковь: найдти это для каждаго отдѣльнаго случая потому уже

трудно, что памятники дѣятельности церкви не сохранялись въ цѣляхъ изслѣдованія какого нибудь вопроса.—Итакъ, посмотримъ, въ чемъ можно видѣть основанія, въ силу которыхъ становится спорнымъ благопріятное отношеніе церкви какъ учрежденія къ прозелитическимъ мѣрамъ византійскаго государства.

Самый ранній способъ пріобрѣтенія прозелитовъ, допущенный государствомъ, какъ мы знаемъ, былъ такъ сказать способъ привиллегій. При Константинѣ эти привиллегіи начались, и хотя по мнѣнію нѣкоторыхъ привели „толпы“ язычниковъ къ христіанству, но это становится сомнительнымъ въ виду того, какъ мы замѣтили, что привиллегіи главнымъ образомъ относились къ клиру, а не всякій же могъ разсчитывать съ обращеніемъ въ христіанство сдѣлаться клирикомъ. [1]) При Констанціѣ привиллегіи усилились, и мы имѣемъ мнѣніе Св. Аѳанасія александрійскаго о значеніи этихъ пріумножившихся привиллегій для христіанской церкви: этотъ учитель церкви положительно увѣряетъ, что Констанцій „все наполнилъ лицемѣріемъ“. Главную вину бѣдствій церкви Св. Аѳанасій видитъ въ тѣхъ членахъ христіанскаго клира, которые изъ-за привиллегій дарованныхъ клиру обратились къ самому христіанству, при чемъ, благодаря тому положенію, которое заняло государство въ дѣлѣ пропаганды, такіе люди какъ будто бы насильно влѣзали въ церковь. Описывая, каковы были люди причинившіе безпорядки, Св. Аѳанасій говоритъ, что для такихъ людей не трудно было выполнять самыя противуцерковныя требованія Констанція, потому что „бо́льшая часть изъ нихъ, а лучше сказать—говоритъ Св. Аѳанасій—всѣ не знаютъ что̀ такое христіанство и какія писанія имѣемъ

[1]) См. выше, гл. IV

у себя мы—христіане. Одни изъ нихъ—прямо отъ идоловъ, другіе изъ сената и изъ первыхъ правительственныхъ мѣстъ *для этого жалкаго увольненія отъ службы, для людскаго покровительства вступали въ епископскій санъ* прежде нежели были оглашены: какъ дѣти, пріявъ имя (*а не вѣру*?), (таковые) нарекаемы были епископами. И посему-то, какъ незнающіе христіанства, охотно и скоро сдѣлались аріанами, а если и другое что повелитъ царь—готовы измѣниться и въ это... Для нихъ ничего не значитъ влаяться всякимъ вѣтромъ и волненіемъ *только бы не нести на себѣ гражданской службы* и имѣть покровительство отъ людей. *А можетъ быть они и не перемѣняются*, оставаясь такими же, какими были и прежде, когда находились въ язычествѣ, помышляя еще объ идолахъ. Это—люди, никогда не приступающіе къ слову искренно, подобно хамелеону, принимающіе на себя всякій видъ, сдѣлавшіеся наемниками имѣющихъ въ нихъ нужду.“ Въ противоположность таковымъ Св. Аѳанасій отмѣчаетъ „истинныхъ епископовъ—*искренно увѣровавшихъ*“, не предателей [1]). Вотъ до чего дошло дѣло, что пришлось отличать епископовъ истинно увѣровавшихъ отъ не искренно увѣровавшихъ!—Выше мы сказали также, что противуязыческая политика Констанція, не принуждая прямо къ христіанству, язычниками была понята однако же какъ косвенное принужденіе; видѣли также, какое всеобще деморализующее вліяніе политика принужденія къ аріанству и гоненіе православія, „неугоднаго“ нѣкоторымъ царямъ, какъ напримѣръ Констанцію и Валенту, оказывала на самыхъ язычниковъ: на все это опять есть указанія у того же Св. Аѳа-

---

[1]) Твор. Св. Аѳанасія. русск. перев. ч. II. стр. 128. 151 и далѣе.

насія. Онъ говоритъ, что обращались „молодые распутные язычники“, обвиняемые въ тяжкихъ преступленіяхъ, но занимавшіе высокое общественное положеніе [1]). Обращались они правда къ излюбленному Констанціемъ аріанству; но всетаки они носили имя христіанъ, продолжая совершать однако же „такія дѣла, которыя прежде осмѣивали въ своихъ идолахъ.“ Съ другой стороны при такой политикѣ, по свидѣтельству Св. Аѳанасія, язычники находили средство, какимъ можно было сохранить свою религію— разумѣется тѣ язычники, которые, не взирая на все, не склонялись обратиться къ христіанству. они присоединялись къ партіи христіанскихъ гонителей—аріанъ. Чиновники Констанція, напримѣръ, не усумнились пригрозить александрійскимъ язычникамъ, что если они, вмѣстѣ съ аріанами не будутъ агитировать противъ неугоднаго Констанцію епископа, „то прекратится выдача хлѣба, *ниспровергнуты будутъ идолы*“. Разумѣется язычники охотно соглашались на такое предложеніе, тѣмъ самымъ „какъ бы покупая неприкосновенность своихъ идоловъ.“ И язычники, по Аѳанасію, въ виду такого положенія дѣлъ просто „прославляли своихъ идоловъ и говорили: язычникомъ сталъ Констанцій, аріане признали нашу вѣру!“ „О, кто слыша сіе не прольетъ слезъ!“ говоритъ Св. Аѳанасій [2]). Эта отвратительная политика принужденія и въ тоже время торговля религіозными интересами такъ дурно дѣйствовала даже на порядочныхъ язычниковъ, что, по словамъ Св. Аѳанасія, „смотрѣвшіе со стороны“ на эту политику Констанція язычники „проклинали аріанъ какъ кровопійцъ, потому что родъ человѣческій нищелюбивъ и сострадателенъ, аріане

---

[1]) Ibd. 146.
[2]) Ibd. 128—30.

же утратили и смыслъ человѣческій.“ [1]) Что же сказалъ бы Св. Аѳанасій, если бы увидѣлъ насилія надъ язычниками и евреями VI—VIII вѣковъ? И не есть ли эти слова—безповоротное осужденіе всей политики принужденія, которую практиковали византійскіе императоры, когда родъ человѣческій повидимому утратилъ свое нищелюбіе и сострадательность?

Конечно, какъ мы знаемъ, иного мнѣнія былъ о политикѣ Константція другой учитель церкви—Св. Григорій Богословъ, называвшій его „славнымъ Константіемъ“ и, повидимому, не замѣтившій того, что̀ замѣтилъ Св. Аѳанасій. Но нужно признать, что политика Юліана, такъ неожиданно обрушившаяся на христіанъ, заслонила собою все прежнее и неудивительно, что Григорій Богословъ, не испытавшій при томъ на себѣ тяжести политики Константція, слишкомъ снисходительно отнесся къ одному правителю въ виду большаго зла, нанесеннаго другимъ.

Въ дальнейшей исторіи вопроса о всякаго рода привиллегіяхъ прозелитамъ христіанства, нужно сознаться, очень долго не видно прямо выраженнаго мнѣнія церковныхъ учителей о степени годности привиллегій. Но для эпохи конца IV и начала V вв. мы имѣемъ это мнѣніе выраженное косвенно:—въ тѣхъ усиленныхъ предосторожностяхъ противъ обращенія изъ-за выгоды, угодливости и т. п., вообще—въ стремленіи быть какъ можно разборчивѣе въ людяхъ, искавшихъ вступленія въ церковь, на что повторять указанія здѣсь нѣтъ нужды. Если эта строгость ослабѣвала, это вызывало протесты со стороны людей извѣстныхъ въ церкви. Въ этихъ протестахъ обнаруживается съ одной стороны стремленіе не удерживать какими нибудь дѣйствительно ненужными стро-

[1]) Ibd. 136.

гостями отъ вступленія въ церковь, но съ другой стороны и не тянуть къ церкви, такъ сказать, искусственныхъ прозелитовъ. Василій Великій, напримѣръ, совѣтуетъ „все содѣланное въ (прежней) жизни оглашенныхъ не подвергать истязанію“ [1]), и вообще этотъ знаменитый отецъ церкви выражаетъ опасеніе, „какъ бы намъ тогда, когда хочемъ удержать“ людей „отъ поспѣшнаго крещенія, не воспятить спасаемыхъ строгостію отлагательства“. Но когда, вѣроятно, практика показала, что, благодаря разнаго рода привиллегіямъ вредъ происходитъ не отъ строгости, а скорѣе отъ послабленія: то является голосъ прямо противъ послабленія. Вотъ что, говорилъ по этому поводу св. Златоустъ: „*не дадите святая псомъ*,—Христосъ далъ заповѣдь эту въ качествѣ даже повелѣнія; а мы по неразумію и глупой снисходительности нарушили и это повелѣніе, допуская къ общенію таинъ (т. е. *въ церковь*) просто и безъ разсмотрѣнія людей развратныхъ, невѣрующихъ и преданныхъ всякому пороку; прежде точнаго развѣданія объ ихъ расположеніи, открываемъ имъ всѣ догматы... Вотъ почему нѣкоторые изъ посвященныхъ такимъ образомъ скоро измѣнили своему долгу и надѣлали множество зла!“, говоритъ св. Златоустъ [2]). Если же мы здѣсь не видимъ прямаго сужденія именно о значеніи привиллегій, то вѣроятно потому, что еще прочно, не для формы только, существовавшій институтъ катехизаціи представлялъ возможность не подавать

---

[1]) Св. Василія В. прав. 20-е. Августинъ писалъ: quantum attinet ad doctrinam salubrem veritatis, iste curationis ordo est: ut baptisandi credant in Deum..., omnium se omnino praeteriturum remissionem in baptismo accepturos esse non dubitent; однако же: non ut peccare liceat, sed ut pecasse non noceat, ut sit facti remissio, non permissio faciendi. Op t. XI, p 551.

[2]) Слова, русск перев. т. III стр. 21—2. Сравн. *Neander*, ibd. 461.

святая псомъ. Притомъ хотя рѣдко, но случалось, что и само правительство сознавало, что политика привиллегій создаетъ неискреннихъ членовъ церкви: такъ напримѣръ это именно выразилось въ извѣстномъ намъ законѣ относительно прозелитовъ евреевъ, законѣ принуждавшемъ таковыхъ, если они подлежали наказанію за свои преступленія, сначала отбыть наказаніе, а потомъ искать вступленія въ церковь. Тамъ же гдѣ, по свойству самаго дѣла, для церкви не представлялось возможности приложенія катехизическаго испытанія, тамъ дѣйствительно возбуждаемъ былъ вопросъ о предотвращеніи вліянія привиллегій на обращеніе къ церкви. Такъ это было, напримѣръ, на одномъ изъ карѳагенскихъ соборовъ по отношенію къ обращенію донатистовъ: отцы собора рѣшили, что „если какіе донатисты уже были привлечены въ судъ изъ-за наслѣдства и если по лишеніи ихъ *какъ еретиковъ* наслѣдства они перейдутъ къ каѳолической церкви, таковымъ не должно вѣрить“ въ искренности ихъ обращенія и потому—„*пусть они не получатъ никакой выгоды отъ своего* обращенія!“ [1]) Если судить по такой степени предосторожности въ отношеніи къ раскольникамъ, то нельзя думать, чтобы церковная власть никогда не обращала вниманія на то, какое значеніе имѣютъ привиллегіи для обращающихся язычниковъ въ отношеніи къ степени искренности ихъ обращеній.—Но къ эпохѣ VII Вселенскаго собора разныя матеріальныя привиллегіи и поблажки обращающимся къ христіанству такъ давали себя чувствовать, и именно дурными послѣдствіями, что соборъ категорически высказался относительно этого вопроса. Такъ какъ мы видѣли, что главнымъ

---

[1]) *Вальсамонъ* въ толкован. 104 пр. Карѳ. Соб. русск. перев стр. 1559.

объектомъ правительственной пропаганды въ это время были уже евреи, и при томъ мы знаемъ, какими средствами часто были обращаемы евреи, то соборъ сдѣлалъ постановленіе о томъ, что „не слѣдуетъ принимать евреевъ, если обращеніе ихъ не будетъ отъ искренняго сердца“. Къ сожалѣнію въ самыхъ актахъ собора нѣтъ никакихъ указаній на то, вслѣдствіе какихъ частныхъ случаевъ возбужденъ былъ вопросъ объ обращеніи евревъ, хотя очевидно, что говоря вообще — вслѣдствіе случаевъ насильственнаго обращенія. Во всякомъ случаѣ 8-е правило этого собора разсуждаетъ и опредѣляетъ такимъ образомъ: „поелику нѣкоторые изъ еврейскаго вѣроисповѣданія блуждая (πλανώμενοι, переходя изъ одной вѣры въ другую по перев. Казанск. изд. Дѣян. Всел. Собор.) возмнили ругатися Христу Богу нашему, притворно дѣлаясь христіанами, втайнѣ же отвергаясь Его: то опредѣляемъ—сихъ ни во общеніе, ни къ молитвѣ, ни въ церковь ни пріимати, но явно быти имъ, по ихъ вѣроисповѣданію, евреями. Аще же кто изъ нихъ съ искреннею вѣрою обратится, сего принимати“. *Вальсамонъ* сноситъ это правило съ гражданскимъ закономъ запрещающимъ принимать еврея, изъявляющаго намѣреніе быть христіаниномъ чтобы избѣжать обвиненія противъ него или же взысканія съ него долга [1]). Историческая важность этого правила въ томъ, что этимъ правиломъ церковь *отвергла* всю политику обращенія евреевъ, начиная съ Юстиніана, политику привиллегій и принужденія, а также отвергла и то рѣшеніе относительно евреевъ оказавшихся притворно обратившимися, которое, какъ мы видѣли, было принято въ началѣ VII вѣка на западѣ соборомъ Толедскимъ: тогда какъ этотъ послѣд-

[1]) Русск. перев. толкован. стр. 658.

ній соборъ не нашелъ ничего лучшаго какъ *принуждать* содержать вѣру разъ, хотя и насильственно, слѣдовательно притворно, воспринятую, соборъ Вселенскій рѣшилъ, что изобличенные въ притворствѣ пусть *открыто* и остаются іудеями, если уже они въ дѣйствительности таковы (φανερῶς εἶναι κατὰ τὴν ἑαυτῶν θρησκείαν ἑβραίους).

Посмотримъ теперь на отношеніе церкви въ политикѣ разрушенія чужаго культа, въ основѣ которой лежала мысль, что разъ культъ уничтоженъ, уничтожаются и отвѣчающія ему вѣрованія, а такъ какъ безъ вѣры человѣкъ не можетъ быть, то онъ волей-неволей обращается къ пропагандируемой религіи. Исторія сохранила по этому вопросу болѣе фактовъ, указывающихъ на отношеніе церкви къ политикѣ разрушенія. Тамъ мы знаемъ прежде всего цѣлую теорію епископа Юлія Фирмика Матерна, предлагавшаго сыновьямъ Константина „разрушить идолослуженіе и обратить въ прахъ языческіе храмы“ и тѣмъ спасти души множества людей, нехотящихъ спасенія. Мы знаемъ также дѣйствія Марка аретузскаго, Маркелла апамейскаго, Θеофила александрійскаго. Сюда должно прибавить и нѣсколько другихъ епископскихъ именъ: Порфирія, епископа Газскаго, (разрушеніе храма въ 401 году); епископъ въ Персіи Абда разрушаетъ персидскій храмъ огня [1]); Симеонъ Столпникъ (+420) протестуетъ предъ Θеодосіемъ младшимъ противъ возвращенія антіохійскимъ іудеямъ ихъ синагогъ, почему-то *отнятыхъ* у нихъ христіанами [2]). Но что особенно должно обратить вниманіе, это то, что въ V столѣтіи появляется сказаніе, будто разрушеніе совершаемо было такимъ епископомъ, коего

[1]) Θеодоритъ, Истор. стр 373.
[2]) Евагрій, стр. 33.

мы до сихъ поръ видѣли исключительно какъ защитника свободы религіи: разумѣемъ Іоанна Златоуста. Ѳеодоритъ разсказываетъ вотъ что о Златоустѣ: „узнавъ, что въ Финикіи есть еще безумцы служащіе демонамъ, онъ собралъ пламенѣвшихъ ревностію подвижниковъ *и, уполномочивъ ихъ царскими указами,* послалъ для сокрушенія идольскихъ капищъ, и такимъ образомъ остававшіяся идольскія капища онъ разрушилъ до основанія“ [1]). Нѣкоторые думаютъ, что даже одинъ изъ законовъ императора Аркадія, повелѣвавшихъ разрушать языческіе храмы, изданъ по вліянію именно Златоуста, когда онъ сдѣлался архіепископомъ константинопольскимъ [2]). Какая же, разумѣется, послѣ того можетъ быть рѣчь о томъ, что Златоустъ не сочувствовалъ политикѣ разрушенія?—Но если такъ, то *не эти ли факты* выражали собой истинное отношеніе церкви къ политикѣ разрушенія?

Въ отвѣтъ на это можно указать: а) случаи фактическаго участія лицъ христіанскаго клира въ разрушеніи предметовъ чужаго культа слишкомъ не многочисленны, чтобы можно было лежавшую въ основѣ ихъ идею считать выраженіемъ мнѣнія всей церкви [3]). b) Спеціально въ отношеніи къ Златоусту дѣйствія, приписываемыя ему Ѳеодоритомъ, очень со-

---

[1]) Истор. стр. 360.

[2]) Это—законъ n. 16, Cod. Thedos. de pagan.

[3]) Извѣстный историкъ *Тильмонъ* однимъ изъ правилъ для опредѣленія подлинности или неподлинности такъ называемыхъ мученическихъ актовъ признаетъ: „многія ругательныя слова, жестокія выходки противъ императоровъ и правителей, какъ противорѣчащія духу Евангелія, дѣлаютъ подозрительными“ тѣ акты, въ которыхъ все это встрѣчается (у *ет. Сергія*, Полн. Мѣсяцесл. т. I, стр. 191). Описанія разрушенія идоловъ, храмовъ и т. п. заключающіяся въ житіяхъ святыхъ и главнымъ образомъ увеличивающія число подобныхъ случаевъ, разсказываемыхъ подлинными церковными историками, не должно ли отнести, по степени исторической достовѣрности этихъ случаевъ, на одинаковую ступень съ отмѣчаемыми Тильмономъ мученическими актами?

мнительны. c) Такіе случаи производили или сами по себѣ неблагопріятное впечатлѣніе въ христіанскомъ обществѣ, или же лица совершавшія подобныя дѣйствія вызывали неблагопріятное о себѣ сужденіе. d) Не находится фактовъ указывающихъ, чтобы церковная власть въ лицѣ соборовъ и въ ту эпоху, когда эта власть у правительства не могла получать отказа ни въ чемъ, а тѣмъ болѣе въ средствахъ уничтоженія язычества, дѣйствовала въ духѣ правительственныхъ эдиктовъ. Если же дѣйствовали въ духѣ эдиктовъ отдѣльные епископы, то значеніе ихъ дѣйствій, какъ замѣчено было, таково же какъ мнѣніе отдѣльнаго лица въ области богословской мысли. Таково же значеніе постановленій нѣкоторыхъ *исключительно западныхъ* соборовъ: вселенская церковь столь же мало причастна этимъ постановленіямъ, сколь и позднѣйшимъ уклоненіямъ папства. — Въ самомъ дѣлѣ: пусть Ю. Фирмикъ Матернъ не только раздѣлялъ идеи политики разрушенія, но и по собственной иниціативѣ старался внушить правительству эти идеи. Но кто же нашелся въ качествѣ послѣдователя его? Въ литературѣ существуетъ мнѣніе, что изъ западныхъ писателей Августинъ открыто проповѣдывалъ принужденіе въ области религіи. Должно согласиться, конечно, что у Августина теорія отношеній къ донатистамъ (которая будетъ изложена впослѣдствіи) напоминаетъ теорію Фирмика Матерна, — именно тѣмъ, что какъ у послѣдняго язычники представляются больными людьми, нежелающими себѣ исцѣленія потому, что умъ ихъ отуманенъ болѣзнью и т. п., но они будутъ благодарны, когда выздоровѣютъ: такъ точно у перваго таковыми же представляются донатисты. Нельзя конечно спорить, что проводимая послѣдовательно подобная теорія отношеній къ иновѣрующимъ повела бы очень далеко. Но замѣ-

чательно, что Августинъ совсѣмъ иначе мыслилъ, когда дѣло шло о язычникахъ, а не о христіанскихъ сектаторахъ. Мы уже знаемъ, какъ онъ мыслилъ о всей политикѣ разрушенія въ цѣляхъ приведенія къ христіанству: именно, мыслилъ совершенно наоборотъ, чѣмъ Фирмикъ Матернъ; и стало быть послѣдователемъ этого епископа Августинъ, въ своихъ воззрѣніяхъ на политику разрушенія, никоимъ образомъ названъ быть не можетъ. Изъ западныхъ епископовъ извѣстный намъ Максимъ Туринскій дѣйствительно былъ склоненъ осуществлять теорію разрушенія какъ средство обращенія язычниковъ. Но—и только; а если сравнить это количество западныхъ епископовъ съ наклонностью къ насилію надъ чужимъ культомъ, съ епископами имѣвшими возможность проповѣдывать и поступать точно такъ же, но не проповѣдывавшихъ, ни поступавшихъ такимъ образомъ, то должно придти къ заключенію, что количество это ничтожно.

Что касается свидѣтельства Θеодорита о Златоустѣ, то мы замѣтили, что свидѣтельство о такомъ фактѣ, т. е. о посыланіи монаховъ для сокрушенія идоловъ и т. п., очень сомнительно, хотя свидѣтельство это до самаго послѣдняго времени признается соотвѣтствующимъ факту [1]). Въ одномъ изъ примѣчаній [2]) мы разобрали собственное свидѣтельство Златоуста, заключенное въ его собственныхъ письмахъ, относительно того, какія средства онъ считалъ дозволительными для дѣйствовавшихъ въ Финикіи монаховъ, и оказывается, что у самаго Златоуста ни слова нѣтъ, которое побуждало бы монаховъ къ тому, для чего по Θеодориту Златоустъ прямо посылалъ ихъ.

---

[1]) *Маассенъ*—Девять главъ о свободѣ церкви и свободѣ совѣсти, перев. Суворова, Ярославль, стр. 86.

[2]) См. выше гл. 14.

Быть можетъ въ этомъ сказаніи, противномъ собственному свидѣтельству Златоуста, опять сказывается историографическій обычай, отмѣченный нами прежде— непремѣнно видѣть репрессію тамъ, гдѣ ея вовсе и не было. Еще менѣе основаній признавать, такъ сказать, выпрашиваніе Златоустомъ закона о разрушеніи предметовъ языческаго культа. Изъ древнѣйшихъ источниковъ основаніемъ для того, чтобы поставлять указанный законъ въ зависимость отъ вліянія Златоуста служитъ единственно упомянутое свидѣтельство Θеодорита объ уполномочиваніи указами монаховъ, отправленныхъ въ Финикію. Такъ какъ въ другихъ источникахъ нѣтъ ни малѣйшаго намека на что либо подобное, то даже Бароній отрицалъ всякую связь между упомянутымъ закономъ и иниціативой или вліяніемъ Златоуста и относилъ поводъ изданія закона къ совершенно иному событію [1]). Вопросомъ объ отношеніи личнаго вліянія Златоуста къ законодательной репрессіи язычества занимается и Неандеръ, и онъ приходитъ къ заключенію, что исключительно идеи свободы религіи, которыя Златоустъ высказывалъ во второмъ словѣ о мученикѣ Вавилѣ [2]), служатъ выраженіемъ такъ сказать нормальнаго взгляда Златоуста на этотъ предметъ,—только, говоритъ Неандеръ, императоры не слѣдовали правиламъ, высказаннымъ въ словѣ о мученикѣ Вавилѣ [3]).

Нельзя сказать, чтобы даже дѣйствительные факты разрушеній предметовъ чужаго культа и лица причастныя этимъ фактамъ вызывали всегда одно только одобреніе. Пусть Марка аретузскаго хвалитъ св. Гри-

---

[1]) См. комментарій Готофреда на этотъ законъ in Cod. Theodos. t. VI, p. 315.

[2]) Мѣста изъ этого слова, трактующія о свободѣ религіи, были приводимы прежде.

[3]) Allgem. Kirchengesch. s. 446.

горій Богословъ, но и то болѣе за мужество, съ которымъ онъ отказался способствовать торжеству Юліана, или, правильнѣе, торжеству той политики, которая въ одно время обставляетъ привиллегіями одну религію, въ другое—другую и даже—до нарушенія обязанностей, присущихъ государству въ отношеніи къ каждому законному институту. Нельзя при томъ не обратить вниманія и на то, что въ IV столѣтіи противъ чужаго культа главнымъ образомъ свирѣпствуютъ аріане: когда нужно было дѣйствовать противъ православныхъ, они готовы были поддерживать даже религію язычниковъ, а когда это не требовалось, обращались на язычниковъ, какъ это напримѣръ дѣлалъ Георгій, который „жестоко оскорблялъ язычниковъ и мыслившихъ несогласно съ нимъ христіанъ: тѣхъ и другихъ принуждалъ почитать Бога такъ, какъ ему хотѣлось“ [1]). Но за тѣмъ мы не видимъ похвалъ разрушавшимъ чужой культъ: Ѳеофила александрійскаго, какъ мы знаемъ, вовсе не хвалитъ Исидоръ Пелусіотъ. О случаѣ съ епископомъ Абдою Ѳеодоритъ разсуждаетъ: „по моему мнѣнію разрушеніе пирея (храма огня) сдѣлано было не вовремя, потому что и божественный апостолъ, пришедши въ Аѳины и увидѣвъ городъ наполненный идолами, не разрушилъ ни одно изъ чтимыхъ тамъ требищъ, но обличалъ невѣжество и раскрывалъ истину словомъ“ [2]). Правда, Ѳеодоритъ будто забываетъ, что дѣянія разрушеній онъ приписываетъ и Златоусту, не поставляя ему однако же эти дѣянія въ вину или ошибку, при чемъ самый аргументъ противъ разрушенія, кажется, заимствуетъ у Златоуста—изъ прежде приводимаго нами [3]) мѣста проповѣди. Но едва ли должно

[1]) Созоменъ, стр. 301—302.
[2]) Истор. указ. мѣст.
[3]) См. выше гл. I.

БИБЛИОТЕКА
ЦЕНТРАЛЬНОГО
АНТИРЕЛИГИОЗНОГО
МУЗЕЯ

ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ
БИБЛИОТЕКА
Общественных Наук