

Проф. В. В. БОЛОТОВЪ.

ЛЕКЦІИ ПО ИСТОРИИ ДРЕВНЕЙ ЦЕРКВИ.

II.

Исторія церкви въ періодъ до Константина В.

Посмертное изданіе подъ редакціей
проф. А. Брилліантона.



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

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

Історія церкви въ періодъ до Константина В.

О ГЛАВЛЕНИЕ.

Предисловие	стр. XI—XVIII
-----------------------	---------------

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ ВЪ ПЕРИОДЪ ДО КОНСТАНТИНА В.

Общій характеръ этого периода	1
---	---

ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

Христианство и міръ языческій: борьба хри- стіанства съ язычествою въ жизни и мысли.

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

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

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

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

Періодъ первый. Церковь *sub umbraculo religionis licitae (judaicæ)*.

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

Періодъ второй. Христіанство какъ *religio illicita*.

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

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

Гоненіе Декія.—Характеръ императора (116—117).—Эдиктъ противъ христіанъ и его выполнение (117—118).—*Padisse; libelli* (118—121).—Исповѣдники и мученики (121—123).—Удаленіе Кипріана кареагенскаго, Діонісія александрийскаго и Григорія неокесарійскаго (123—125).—Положеніе христіанъ при Галлѣ (125—126).—Гоненіе Валеріана.—Начало его царствованія (126—127).—Эдикты противъ христіанъ (127—128).—Мученики и отношеніе къ христіанству языческаго населенія (128—131).—Эдиктъ Галліена и положеніе христіанъ до гоненія при Діоклітене.

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

Христіанство какъ религія дозволенная.

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

II. Апологіи христіанства и языческая полемика 165—169

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

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

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

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

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

3. Важнѣйшая гностическая система.—Офиты (187—188).—Офитскія секты: наассены (188—189), ператики (189), сиѳіане (189—190), каиниты (190), Юстинъ (190—192), офиты (192—194), Пієтіс Софіа (194).—Разнообразіе въ ученіяхъ офитскихъ системъ (195—197).—Василидъ (197—198) и его система по Ипполиту (198—201) и Иринею (201—202).—Вопросъ о подлинной системѣ Василида (202—205).—Смысль его системы (въ изложениі Ипполита) (205—209).—Валентинъ и валентиніанскій гносисъ (209—210).—Исторія плиромы и смыслъ богословія Валентина (210—218); исторія кеномы и ученіе о спасеніи (218—223).—Школа Валентина (223—224).—Карпократъ (224).—Сатурнинъ (Саторниль) (224—226).—Маркіонъ (226—230).—Приложеніе: Мандайты (такъ называемые „христіане Іоанна Крестителя“, „mugha silah“) (230—235).

IV. Распространение христианства 235—300

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

2. Распространеніе христианства на востокъ.—Миссионерская дѣятельность апостоловъ въ предѣлахъ Понто-воспорскаго царства, Малой Азии и Пареіи (въ широкомъ смыслѣ). Христианство въ Эдессѣ.—Раздѣленіе апостоловъ на группы (249—251).—Группы понтийская (251—252), асийская (252—253), парейская (христианство въ Эдессѣ) (253—258).—Христианство въ Египтѣ, Ливіи и Пентаполѣ (258—261).—Христианство въ Персіи (261—263).—Христианство въ Аравіи (263—265).—Приложеніе: Христианство въ Эвіопії.—Аксумское царство и сказаніе Руфина объ Эдесии и Фрументіи (265—272).—Вторичное обращеніе Эвіопіи въ христианство (монофизитство) (272—277).

3. Распространеніе христианства на западъ.—Христианство въ Италіи и Африкѣ (278—280).—Христианство въ Испаніи (280—283).—Христианство въ Галліи.—Данныя о распространеніи христианства въ Галліи въ древнѣйшее время (283—291).—Результаты изслѣдований Дюшена (291—293).—Замѣчанія объ устройствѣ галльскихъ церквей (293—295).—Христианство въ Германіи и на Дунайѣ (295—296).—Христианство въ Британіи (296—300).

ОТДЕЛЬ ВТОРОЙ.**Внутренняя жизнь церкви: выясненіе догматическаго ученія и началъ церковной дисциплины и обряда.****I. Раскрытие ученія о Богочеловѣкѣ („богословская“ стадія по преимуществу: ученіе о Св. Троицѣ). . . . 301—337**

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

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

3. Ученіе о Св. Троицѣ Тертулліана и Оригена и общая схема построенія этого ученія въ доникейской періодѣ.—Ученіе

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

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

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

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

Задача александрийскихъ богослововъ въ борьбѣ съ нецерковнымъ гносиомъ (337—339).—Ученіе Оригена о Богѣ (339—340), о мірѣ и о присхожденіи зла (340—344), о спасеніи міра и воплощеніи Логоса (344—346), объ апокатастасіи (346—347).

III. Монтанизмъ 348—367

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Указатель именъ. 467—474

ПРЕДИСЛОВІЕ.

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

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

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

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

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

въ несторіанство и монофіситство; смисль этого явленія.
 β) Христіанство въ Арmenіи и сосѣднихъ съ нею странахъ. Очеркъ исторіи армянской церкви до уклоненія ея въ монофіситство. γ) Христіанство въ Грузіи. Очеркъ исторіи иверской церкви до того момента, когда выяснилось, что Грузія, въ отличіе отъ Арmenіи, остается върною православію. δ) Христіанство въ Аравіи. ε) Христіанство въ Эвіопіи (Абиссинії) и сосѣднихъ съ нею странахъ. Первое и второе просвѣщеніе Эвіопіи свѣтомъ христіанства и „исправленіе вѣры“ въ смисль уклоненія въ монофіситство. ζ) Христіанство у кельтовъ въ Ирландіи и Шотландіи. Национальныя особенности церкви „рабовъ Божихъ“ („keli De“) и ихъ борьба противъ римскихъ формъ церкви англосаксовъ. η) Христіанство у германскихъ народовъ.—II. Исторія богословской мысли.—
 а) *Стадія преимущественно „богословская“.* 1. Выясненіе православнаго ученія о Богочеловѣкѣ въ борьбѣ съ гностиками и монархіанами. 2. Монархіане. Ихъ классификація. Главные представители.—б) *Монтанізмъ.*—с) *Выясненіе началъ церковной дисциплины и обряда.* 1. Черты древней церковной дисциплины. Деятельность римскаго епископа Каллиста. Расколъ Ипполита. 2. Споры въ кареагенской церкви времени Тертулліана. 3. Вопросъ о принятіи падшихъ. α) Расколъ Новатіана въ Римѣ. β) Расколъ Новата и Феликиссима въ Кареагенѣ. 4. Споръ о крещеніи еретиковъ. 5. *Приложеніе:* Расколъ донатистовъ. 6. Споръ о времени празднованія пасхи. α) *Приложеніе:* Дальнѣйшая исторія спора, αα) Смысль решения первого вселенского собора о времени празднованія пасхи. ββ) Послѣдующія пререканія между александрийскою (и всею восточною) церковью и римскою о времени празднованія пасхи. γγ) Армянское „пра-затикъ“ („косая пасха“). δδ) Реформаціонная пополненія на востокѣ. εε) Искаженіе древней пасхалии и календаря папою Григоріемъ XIII.—Далѣе въ программѣ слѣдуетъ исторія церкви б) въ періодъ вселенскихъ соборовъ.—III. Церковь и государство.—IV. Церковный строй.—V. Исторія богословской мысли.—Б). Исторія православной восточной церкви.¹⁾.

¹⁾ Между прочимъ, для исторіи борьбы христіанства съ язычествомъ въ писанной В. В. Болотовымъ для 1890/1 г. программѣ („7 пахѣу є. սրբակъ, ու պետրու“=2 мая 1891) намѣчается слѣдующая болѣе подробная

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

въ сравненіи съ приведеною выше программа. — а) Ecclesia pressa какъ историческая преемница церкви апостольского времени. Принципиальная важность вопросовъ, исторически рѣшаемыхъ въ первые три вѣка. Мученики—преемники апостольской миссіи въ мірѣ.— б) Смыслъ мученичества какъ исторического явленія. Филологический корень слова *μάρτυς* (*smarāmi*, *mairjān*, шемого, *μέριμνος*, *μέριμνα*, *smerza*—*=schmerz*); смыслъ „свидѣтельства“, выясняемый *αα* чрезъ сопоставленіе со словомъ *ὁμολόγος*, *ὁμολογήτης*, „исповѣдникъ“, *θθ* изъ положенія „свидѣтеля“ на судѣ ветхозавѣтномъ и *γγ* изъ моральной логики суда присяжныхъ въ настоящее время; *semen est sanguis christianorum*.—в) Христіанство предъ лицомъ римскаго правительства. Сталкиваясь съ римскою *religie*, христіане входятъ въ конфликтъ съ римскимъ *государствомъ*. Римскій консерватизмъ; национальный и государственный характеръ религіи, понятой какъ культу. „Юридический базисъ“ преслѣдованія христіанъ: *crimen sacrilegii*, *crimen laesae maiestatis* (*impietas*), *collegia clandestina*. Истинный типъ процесса гоненія и непосредственного гонителя—формально-закономѣрный уголовный процессъ съ формально-исполнительнымъ чиновникомъ на трибуналъ съ легальнымъ приговоромъ (казнь, *relegatio*, *deportatio*).—г) Христіанство предъ лицомъ языческаго общества. Темныя массы и легенда о трехъ *flagitia homini cohærentia*. Интеллигенція; полемисты *ex professo* и полемисты по случаю (Лукіанъ, Апулей, врачъ Галенъ). Страхъ за культуру. Государственная жизнь какъ *summum bonum* и опасенія, внушаемыя политическою *ignavia* христіанъ съ одной стороны, предполагаемымъ революціоннымъ элементомъ въ христіанствѣ съ другой (*Roma aeterna* и—царство Христово близъ есть). Ошибочные исторические шаги христіанъ. *Odium humani generis*.—д) Общая канва историческихъ отношеній: *первоначально спѣшая*, но энергическая вражда темныхъ массъ къ христіанамъ сдерживается твердою рукою государства при сочувствіи этому послѣднему со стороны интеллигенціи; *потомъ* интеллигенція переходитъ—частію—на сторону массъ при бездѣйствіи государства; *наконецъ* государство береть на себя ініціативу дѣйствія противъ христіанъ, но уже—при глухой оппозиції массъ, которая за христіанство и къ которымъ частію примыкаетъ и интеллигенція.—е) Фактическая история гоненій. аа) Церковь *sub umbraculo religionis iudaicae licitae*. Гоненіе при Неронѣ; было ли оно гоненіемъ противъ христіанъ какъ религіи отличной отъ іудейства? Паденіе Іерусалима. Гоненіе Доміціана; жертвы гоненія; *fiscus iudaicus*. Христіане—не іudei. бб) Церковь какъ *collegium illicitum*. I. Въ къ А и то и и и о въ. Антонины какъ личные характеры и какъ *imperatores optimi*; народная слава Антониновъ. „Добрый“ Траянъ и Пліній младшій; ихъ переписка, ея анализъ. Рескрипты Траяна принципіально устанавливаетъ неправоспособность христіанъ (*„non licet esse vos!“*) на два вѣка, но и ограждаетъ христіанъ. Личная политика императоровъ, не смотря на постоянство траяновскаго базиса, и личная воззрѣнія администраціи, какъ производящія въ исторіи гоненій. Рескрипты въ пользу христіанъ—дѣйствительный и легендарные. Маркъ Аврелій и его „*χαινὲ δόγματα*“ противъ хри-

бованія, программъ порядокъ изложенія, не считалъ однако
для себя и потому обязательнымъ держаться его вполнѣ

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

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

Особенностю программы В. В. являются экскурсы въ видѣ приложений къ соотвѣтствующимъ главамъ церковной исторіи первыхъ трехъ вѣковъ въ область позднѣйшей исторіи. Такъ въ обширномъ приложении къ главѣ о распространеніи христіанства въ первые три вѣка помѣщается исторія не только утвержденія, но и дальнѣйшей судьбы христіанства у разныхъ народовъ востока и запада (въ Персіи, въ Арmenіи и со-сѣднихъ странахъ, въ Грузіи, Аравіи, Эвіопіи, у кельтовъ въ Ирландіи и Шотландіи, у германскихъ народовъ), относящаяся собственно уже къ эпохѣ вселенскихъ соборовъ. Въ настоящее изданіе, кроме краткихъ замѣчаній о христіанстве въ Персіи (261—263) и Аравіи (263—265), вошелъ изъ

личеству. Апелла. ггг) Восточные эпигоны гносиса—мандай. Первые вѣсти объ этихъ „христіанахъ св. Иоанна“ и болѣе полныя свѣдѣнія. Ихъ священные книги, ихъ ученіе (рѣзкій антіудаизмъ и неменѣе рѣшительное антихристіанство), организація и обряды. Возможность происхожденія мандай отъ учениковъ Иоанна Крестителя, исказившихъ его ученіе.

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

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

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

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

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

А. Брилліантовъ.

Исторія церкви въ періодъ до Константина В.

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

Въ первомъ случаѣ церковь отвѣтила и виѣшней силѣ государства (мученичество и судебная апология) и языческой философіи (научная апология, борьба съ гносиономъ), что христианство есть самостоятельная религія *toto genere* и ужиться на компромиссахъ съ язычествомъ, принять маску одной изъ многихъ его разновидностей, не можетъ.

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

ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

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

I. Церковь послѣапостольская и римская имперія.

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

1. Мученичество.

Борьба церкви съ виѣшней силой государства нашла выраженіе въ мученичествѣ. Церковь послѣапостольского періода, ecclesia pressa, была церковь мучениковъ. Мученичество—въ высшей степени характеристичное явленіе; что оно тѣсно связано съ этимъ временемъ, видно изъ того, какъ трудно передать на другихъ языкахъ греческое понятіе «μάρτυς». Древніе восточные народы перевели его буквально, слѣдовательно безъ комментарія. Греческое *μάρτυς* значить свидѣтель. Ему соответствуетъ сирійское *ܣܻܾܵܰ* sohdô, testis, отъ глагола *séhad*. *testatus est*, арабское *شَاهِيدٌ* shahidъ (Лук. XXIV, 48), *témoin véritable*, отъ глагола шахида, *rendre témoignage de*, эѳіопское самâътыть, послухъ, отъ глагола самыа (= евр. *עָשָׂה*)—услы-

шаль, асмы́а—послушествовалъ = свидѣтельствовалъ, армянское *սահման* (Лук. XXIV, 48) отъ глагола *սահմանել* свидѣтельствовать, грузинское, кажется, мотцаме, т. е. также свидѣтель¹⁾. Новые славянскіе, не исключая и западныхъ (чешское *míčedlník*, польское *щѣczennik*), при переводѣ истолковали это слово, но несовосьмъ вѣрно. Напротивъ, западные народы, начиная съ латинскаго, оставили греческое слово безъ перевода; латинское *martyr* перешло во всѣ романскіе, до румынского включительно, и германскіе языки (немецкое *Märtyrer*), впрочемъ съ толкованіемъ въ славянскомъ смыслѣ (*Marter* = мученіе, истязаніе, пытка), равно какъ и въ мадьярскій.

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

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

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

Современное состояніе филологической науки таково, что она пока удовлетворительно не можетъ объяснить греческое «μάρτυς». Тѣмъ не менѣе, филологи высказываются въ томъ смыслѣ, что μάρτυς сродно съ μαρτυρῶ, блещу, сверкаю. Другіе ставятъ въ связь μάρτυς съ μέρμερος, трудный (sorgenvoll); корень въ μέρμερος — μερ, отсюда же и «μέρμηρα», — слово трудно переводимое; на русскій языкъ оно передается неточно словомъ «забота», какъ и φροῦτις¹⁾). Предполагаютъ, что этотъ корень фигурируетъ въ санскритскомъ smarati, онъ помнить — но съ такимъ оттѣнкомъ, что самое памятованіе доставляетъ муку помнящему, т. е. это нечто такое, чего забыть нельзя. Это «помнить» соприкасается съ латинскимъ memori, которое происходитъ отъ корня man. Разница между memini и memori заключается въ томъ, что первое означаетъ пріят-

¹⁾ Отсюда мы находимъ, повидимому, противорѣчие въ св. Писаніи: „Аще кто о присныхъ не печется, невѣрнаго горшій есть“ (1 Тим. V, 8) пишетъ ап. Павелъ, а Христосъ говорить: „не нецишеся на утрей“ (Ме. VI, 34). Но никакого противорѣчія здѣсь нѣть, стоитъ только обратиться къ греческому тексту. У апостола стоитъ φροῦτις — слово, обозначающее простую заботу, а въ Евангелии μέρμηρω — слово, гораздо болѣе тяжеловѣсное.

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

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

а) О высотѣ подвига мучениковъ въ исторіи христіанской церкви свидѣтельствуетъ уже то, что Самъ Г. Христосъ благоволитъ называть Себя «*mártos*» — «*свидѣтелемъ вѣрныхъ*» (Апок. III, 14, I, 5; ср. Еус. h. e. V, 2. 3) и мучениковъ — по славянскому словоупотребленію — Своими «*свидѣтелями*» (Апок. II, 13: Ἀντεῖπας [пергамскій] ὁ *mártos* Μου ὁ πιστός Μου, δὲ ἀπεκτάνθη πάρ' ὑμῖν; ср. Апок. XVII, 6: ἐκ τοῦ αἵματος τῶν *mártorū* Ἰησοῦ; Деян. XXII, 20 о Стефанѣ). Но Христосъ называется также и «*апостоломъ исповѣданія нашего*» (Евр. III, 1) и на *апостоловъ* возлагаетъ служеніе быть Его *свидѣтелями*, *mártires* (Дѣян. I, 8, ср. XXVI, 16. 22). И апостолы свою миссію называютъ «*τὴν *mártiriaν* Ἰησοῦ Христοῦ*» (Апок. I, 2). Итакъ, мученичество есть продолженіе апостольскаго служенія въ мірѣ.

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

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

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

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

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

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

«*Μολογητѣς* слагается изъ *μοῦ* и *λέγειν* и согласно съ своимъ составомъ означаетъ то лицо, которое имѣеть одно слово вмѣстѣ съ другимъ. «*Μολογούμενον* есть одно общее слово, общепризнанное, о чёмъ нѣть различія мнѣній, въ чёмъ все согласны. Но по греческому словоупотребленію *μοῦ* распространяется не на одно содержаніе, но и на фактъ одновременного произношенія. Напримѣръ, *ὁμολή*, отъ *μοῦ* и *καλέω*, означаетъ одновременное привѣтствие толпы (напр., крикъ солдата: «*здравія желаемъ*») или угрозу непріятелю. Такимъ образомъ, «*омологи*» — тѣ, которые говорять одно и то же и совмѣстно. Эта послѣдняя черта совмѣстного произношенія и легла въ основу александрийского перевода выраженія псалма CXXXV, 1. 2. 3: «*исповѣдайтесь Господеви*» — еврейскаго *יְמִלָּחֵם*

словомъ ἐξομολογεῖσθε, «славьте вмѣсть». Мáртос же выступаетъ впередъ предъ другими и говорить, что другимъ неизвѣстно. Онъ сосредоточиваетъ на себѣ общее вниманіе и можетъ возбудить противодѣйствіе противъ себя. Омологи говорять скромно общеизвѣстное, но мáртос береть подвигъ доказывать новую истину. А это ведеть къ такимъ психологическимъ предположеніямъ: для того, чтобы возвѣстить истину всѣмъ извѣстную, отъ возвѣщающаго не требуется особой нравственной энергіи, такъ какъ проповѣдь такой истины не налагаетъ на него чрезвычайной отвѣтственности предъ обществомъ и не подвергаетъ его опасности со стороны общества; да и для самаго общества эта проповѣдь не имѣеть высокой цѣнности. Слѣдовательно мáртос, какъ oppositum vocis ἐμολογητѣς, означаетъ того, кто возвѣщаетъ истину не обществѣ признанію, спору и, при томъ возвѣщаетъ ее одинъ. А для этого требуется высокая нравственная энергія: мáртос занимаетъ постъ чрезвычайно важный, но и весьма отвѣтственный и опасный.

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

Эті послѣднія стороны, положеніе присяжнаго, особенно приближаетъ миссію мучениковъ къ нашему пониманію. Виновность не сознающагося въ совершенніи преступленія подсудимаго почти всегда остается не вполнѣ доказанною. Въ аргументаціи прокурора всегда остаются (еще болѣе разширяемые усилиями защитника) пробѣлы, которые съ точки зре-

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

Такимъ же недоказуемымъ логически положеніемъ была во дни мучениковъ истина религіозная, предъ которой индифферентная языческая интеллигенція стояла съ скептическимъ вопросомъ: «что есть истина?», а темная масса — въ безсиліи понять и оцѣнить ее. Предъ такими людьми выступили мученики, предлагая свою кровь вмѣсто доказательствъ той истины, въ которой они были убѣждены, которая для нихъ, «свидѣтелей», имѣла очевидность факта. Формальная (*психологическая*) высокая серьезность такого убѣжденія уму мыслящихъ людей должна была говорить о *содержательной* серьезности такой вѣры, должна была ставить предъ нимъ вопросъ: это убѣженіе (*«вердиктъ» sui generis*), эту *auctoritas*, не должно ли признать полновѣсною замѣною недостающихъ логическихъ аргументовъ? А разъ мыслящей индифферентистъ крѣпко задумался надъ религіозными вопросами, какъ надъ серьезными, онъ уже стоялъ на пути къ христіанству. Если же вмѣсто холодной интеллигенціи стояла простая масса, то одушевленіе мучениковъ поражало ее болѣе, чѣмъ представителей первой, и заставляло ее относиться къ совершившемуся факту съ тѣмъ съ безмолвнымъ благоговѣніемъ, которое было уже половиною обращенія. Слова Тертулліана: «semen est sanguis christianorum» выражаютъ глубокую психологическую истину и вмѣстѣ — исторический фактъ¹⁾.

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

2. Причины гонений на христіанъ.

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

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

1) Отношеніе къ христіанству простого народа.

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

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

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

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

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

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

2) Отношеніе къ христіанству правительства.

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

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

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

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

Общія причины гоненій на христіанъ со стороны правительства.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

римлянъ, христіанство существенно отличалось отъ него такими чертами, которыя ставили его въ глазахъ римского права и філософії несравненно ниже іудейской религії. Оно не имѣло за себя правъ исторической давности; оно было *religio nova*, столь антипатичное для римского консерватизма «новшество». Оно не было и религію одного народа, а напротивъ жило только прозелитами изъ другихъ религій. То, что римское государство и въ другихъ национальныхъ и дозволенныхъ культахъ всегда по принципу разсматривало какъ злоупотребленіе предоставленною имъ свободою, для христіанства составляло единственно мыслимый *modus vivendi*. Въ другихъ религіяхъ пропаганда была случайнмъ правонарушеніемъ, для христіанства же—необходимостю самого его положенія въ исторіи. Христіанъ всегда укоряли этимъ недостаткомъ исторического и національного характера въ ихъ религії. Национальный базисъ имѣть у римлянъ громадное значеніе: такъ, когда Іерусалимъ былъ взятъ Титомъ и Іудея потеряла свое самостоятельное значение даже въ качествѣ провинціи, то уже исчезаютъ отмѣтки, что такой-то—іудей; обѣ іudeяхъ стали говорить такъ: «которые нѣкогда были іудеями»; для римлянъ это были уже перегріны, а не іудеи, нѣчто чуждое римскому миру. Съ тѣмъ большимъ неодобреніемъ римляне должны были относиться къ христіанамъ, право на существованіе которыхъ было слишкомъ шатко. И вотъ этотъ прозелитируюЩІЙ характеръ христіанства и привель его въ столкновеніе съ римскими государственными постановленіями.

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

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

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

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

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

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

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

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

ЮРИДИЧЕСКИЯ ОСНОВАНИЯ ГОНЕНИЙ НА ХРИСТИАНЪ.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Такимъ образомъ, съ появлениемъ *θιασои* прославленія христіанъ по формѣ были все болѣе ослабляемы и, наконецъ, такъ измѣнились, что могутъ сбивать иногда съ толку лицъ безъ юридического образованія. Такъ, некоторые думаютъ, что Галліэнъ объявилъ христіанскую религію дозволенною: ничуть не бывало. При Галліенѣ пользовались полною безопаснотью loci religiosi, мѣста, куда собирались для молитвенныхъ собраній, и на христіанскія собрания смотрѣли, какъ на *θιασои*. Не нужно было издавать никакихъ законовъ каса-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Эта сторона *laesae majestatis*, оскорблѣніе величества въ тѣсномъ смыслѣ, обозначалась техническимъ названіемъ *i m p i e t a s*, *ἀσέβεια*—нечестіе. *Impietas* было въ высшей степени растяжимое понятіе, подъ которое подходили иногда такие мелочные поступки, что болѣе благородные правители (Веспасіанъ, Титъ, Нерва, Траянъ, Пертинаксъ, Макринъ, Александръ Северъ) или вовсе отказывались принимать обвиненіе

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

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

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

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

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

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

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

Формы судопроизводства надъ христіанами.

Всѣ понимаютъ, что за извѣстное дѣяніе судъ опредѣляетъ ссылку на каторгу или заключеніе въ тюрьму, но всѣ же знаютъ, что напр. нашъ крестьянинъ готовъ лучше посидѣть въ тюрьмѣ $1\frac{1}{2}$ недѣли, чѣмъ быть высланнымъ полиціей на три мѣсяца изъ Петербурга. Такимъ образомъ, здѣсь можно различать судъ собственно суда и судъ администраціи. Съ этими двумя функціями приходилось считаться и римскимъ христіанамъ, и во многихъ случаяхъ оказывалось, что христіане, которые проливали кровь за имя Христово, были жертвами не правосудія, а римской администраціи, что выражалось на римскомъ языке терминомъ «*jus coëgcitionis*»—право обузданія. Этотъ фактъ выдвинутъ въ послѣднее время на видъ Моммсеномъ въ его указанной выше статьѣ. Хотя всякое *jus coëgcitionis* часто сопровождалось произволомъ, тѣмъ не менѣе оно для христіанъ было нисколько не тяжелѣе, чѣмъ строгое правосудіе, такъ какъ допускало большую возможность смягченія наказанія.

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

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

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

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

м'янялась все б'льше и б'льше, когда выступило христіанство. Начальникамъ провинцій вм'янялось въ обязанность преслѣдоватъ такимъ путемъ разнаго рода вредныхъ для общества людей; къ категоріи послѣднихъ относились, напр., разбойники, люди, занимающіеся ловлей живыхъ людей для продажи ихъ въ рабство и др. Поэтому, для христіанъ весьма важное значеніе им'яли личныя воззрѣнія м'ѣстныхъ начальниковъ той или другой провинціи, а также и воззрѣнія центрального правительства. И нерѣдко случалось, что въ то время, какъ въ одной провинції воздвигалось противъ нихъ лютое преслѣдованіе, въ другой они жили въ полномъ спокойствіи и безопасности. Случалось и такъ, что начальники провинцій, и враждебно настроенные къ христіанамъ, не предпринимали противъ нихъ никакихъ репрессивныхъ м'ерь, если знали, что настроеніе центрального правительства идетъ въ разрѣзъ съ ихъ личнымъ.

3) Отношеніе къ христіанству интеллигенціи.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

сами христіане могли пережити кризисъ и прийти къ убѣждению, что міру предстоитъ существовать долго; тогда только явилась возможность выяснить такія стороны въ языческой культурѣ и въ христіанствѣ, которые открывали доступъ къ ихъ взаимному объединенію.

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

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

3. Исторія гоненій.

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

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

Періодъ первый.

Церковь sub umbraculo religionis licitae (Judaicæ).

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

Положеніе христіанъ до гоненія при Неронѣ.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Гоненіе при Неронѣ¹⁾.

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

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

¹⁾ Ср. В. В. Болотовъ, Гоненіе на христіанъ при Неронѣ. Христ. Чт. 1903, I, 56—75. Вопросъ объ этомъ гоненіи, обстоятельное изслѣдованіе о которомъ дольше нѣкогда F. A g n o l d, *Die neronische Christenverfolgung*. Leipzig 1888, въ новѣйшее время былъ предметомъ оживленнаго обсужденія, въ связи вообще съ вопросомъ о пожарѣ Рима, особенно въ итальянской литературѣ, гдѣ ему посвящены, между прочимъ, обширный трудъ А. R g o f i m o, *Le fonti ed i tempi dello incendio Neroniano*. Roma 1905. Новый опытъ рѣшенія вопроса представилъ недавно Th. K l e t t e, *Die Christenkatastrophe unter Nero nach ihren Quellen insbesondere nach Tac. ann. XV, 44 von neuem untersucht*. Tübingen 1907.

А. Б.

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

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

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

Напротивъ, другіе (*Schiller* съ послѣдователями) доказы-

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

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

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

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

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

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

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

Такимъ образомъ, слѣдуетъ признать, что религія служила

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

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

Гоненіе на христіанъ, или, выражаясь точнѣе, процессъ римского пожара при Неронѣ, начался никакъ не раньше августа 64 года и можетъ быть лишь въ сентябрѣ этого года. Болѣе осторожные историки думаютъ, что гоненіе при Неронѣ не имѣло особенной продолжительности. Нѣкоторые полагаютъ въ настоящее время, что все дѣло ограничивалось гоненіемъ въ Римѣ въ 64 г. и не продолжалось даже до 65 г. Изъ самого факта поджога ясно, что преслѣдованіе могло распространяться только на всѣхъ христіанъ, жившихъ въ Римѣ и его окрестностяхъ, но не могло быть всеобщимъ¹⁾.

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

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

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

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

Гонение при Домиціанѣ.

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

Титъ Флавій Домиціанъ принадлежалъ къ числу самыхъ подозрительныхъ государей, которыхъ знала римская имперія. Онъ постоянно склоненъ былъ опасаться заговоровъ и, можетъ быть, ни при одномъ изъ римскихъ императоровъ философамъ и вообще лицамъ, почему-либо казавшимся подозрительными, не жилось въ Римѣ такъ плохо, какъ при этомъ государѣ. Весьма много сенаторовъ старо-римского образа мыслей казнено или изгнано. Имущество казненныхъ отбиралось въ казну; родственники и жены ихъ были изгоняемы. Въ связи съ этою политическою подозрительностью императора стоитъ и слѣдующій фактъ. Домиціану показались подозрительными давидиты, т. е. потомки Давида, жившіе въ Іерусалимѣ. Какъ члены древняго іудейскаго дома, они, казалось Домиціану, могли естественно предъявить какія-либо претензіи на іудейскій престолъ. Поэтому были вызваны въ Римъ въ числѣ другихъ внуки (*οιφοι*, у Руфина *perotes*) Іуды, сродника (*ἀδελφοῦ*) Иисуса Христа. Но когда эти іudeи показали, что вся ихъ собственность состоитъ изъ девяти тысячъ динаріевъ, притомъ не въ наличной суммѣ, а въ недвижимой собственности въ видѣ 39 плеоровъ земли¹⁾, за которую они платили подать и которую обрабатывали своими собственными руками, то императоръ увидѣлъ, что подобные претенденты, съ покрытыми мозолями руками, если бы даже у нихъ явилась мысль о правахъ на престолъ, не могли быть опасными для него: поэтому онъ отпустилъ ихъ безъ всякаго дальнѣйшаго преслѣдованія (Eus. h. e. III, 20, изъ Игисиппа).

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

¹⁾ *Aureus Vespasianii* = 7,30 g. = 6 руб. 28,611 коп. (при Александрѣ III); *εννακισχύλια δρυάρια* = 360 aurei = 2263 руб. зол. П.э. *θρόνῳ τριάκοντα εννέατες* 4.910548 hect. = 4,4947 десятины.

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

Въ интересахъ пополненія государственной казнѣ, Доми-ціанъ и обратился къ преслѣдованію вообще тѣхъ, которые держались іудейской религіи безъ заявленія о томъ (*improfessi judaicam viverent vitam*, Sueton. Domit. 12). Такимъ образомъ, преслѣдованіе не имѣло религіознаго характера. Хотя съ паденiemъ Іерусалима самый фондъ для существова-нія іудейской религіи пересталъ существовать, однако прави-тельство не предпринимало религіознаго преслѣдованія про-тивъ іудеевъ. Оно преслѣдовало лишь тѣхъ, которые сбива-лись (*ἐξοχέλουτες*, по Діону Кассію) въ іудейство, не сдѣлавъ о томъ предварительнаго заявленія (*improfessi*). По всей вѣ-роятности подъ этими *«improfessi»* разумѣлись не одни только іudeи (по происхожденію), но и христіане, смѣшиваемые съ іудеями, такъ что весьма возможно, что непріятная фискаль-ная мѣра затрагивала постоянно и христіанъ. Тѣ же, которые

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

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

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

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

Ученые нашего времени высказываютъ относительно этого Клиmenta очень остроумныя соображенія. Такъ нѣкоторые отожествляютъ его съ Клиmentомъ, епископомъ римскимъ, отъ которого осталось известное посланіе къ Коринтянамъ, пред-

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

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

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

Періодъ второй.

Христіанство какъ *religio illicita*.

Въкъ Антониновъ.

18 сентября 96 г. Домиціанъ палъ жертвою заговора, вызванного, между прочимъ, казнью консуляра Флавія Клиmenta. Преемникомъ его былъ императоръ Кокцей Н е р в а, престарѣлый сенаторъ, правившій всего годъ и нѣсколько мѣсяцевъ (96—98). Домиціанъ оставилъ ему, повидимому, множество дѣлъ, возбужденныхъ имъ противъ подозрительныхъ личностей. Но новый благородный императоръ отдалъ приказъ о прекращеніи вся-
каго слѣдствія по обвиненію въ *азѣреах* и совращеніи въ юдей-
скіе обычай. Точно также политическихъ изгнанниковъ царствова-
нія Домиціана онъ возвратилъ въ Римъ. Въ первый же 96 г. своего правленія онъ отмѣнилъ «юдейскій фискъ», чѣмъ за-
служилъ особенную признательность сената, выбившаго въ
честь этого факта монету.

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

Человѣкъ, уже прежде прославившійся военными подви-
гами, онъ своими гражданскими качествами превзошелъ свою

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

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

Но за то правление этого послѣдняго составляетъ кульмина-

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

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

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

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

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

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

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

іудеевъ одни смотрять на это событіе какъ на фактъ при-
скорбный, а другіе разсматриваютъ его какъ собственную
побѣду.

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

Такимъ образомъ, эта новая секта утратила уже въ глазахъ
римского правительства свой національно-еврейскій отпечатокъ.
Въ ней ничего не было іудейского и было очень хорошо из-
вѣстно нееврейское происхожденіе ея послѣдователей. И мо-
жетъ быть, правленіе Доміціана привнесло свою долю влія-
нія въ различіе между іudeями и христіанами. Этотъ импе-
раторъ съ особеною строгостью взыскивалъ подать съ іудеевъ
(fiscus judaicus). Слѣдовательно, христіане изъ язычниковъ
имѣли достаточное основаніе требовать, чтобы съ нихъ, какъ
не євреевъ, этой подати не взыскивали, и весьма возможно,
что пѣкоторые изъ христіанъ, съ которыхъ хотѣли взять эту
подать, отказывались платить ее, ссылаясь на то, что они не
іудейской религіи. Такимъ образомъ, правительство мало по
малу могло познакомиться съ христіанствомъ, какъ сектой,
отличной отъ іудейства.

РЕСКРИПТЪ ТРАЯНА И ЕГО ЗНАЧЕНИЕ.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁾ Законная форма процесса была слѣдующая. 1) Онъ вачинался съ *nominis et criminis delatio* (ср. „*si deferantur*“ въ рескриптахъ). Частное

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Мученики при Траянѣ.

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

Въ опредѣленіи времени мученической кончины Игнатія антіохійскаго¹⁾ ученые колеблются между 104 и 116 гг., т. е. спорный періодъ обнимаетъ собою большую часть царствованія Траяна, а въ одномъ изъ новѣйшихъ изслѣдованій (A. H a g n a c k, Die Zeit des Ignatius und die Chronologie der antiochenischen Bischöfe. Leipzig 1878) высказана догадка, что Игнатій пострадалъ, быть можетъ, даже не при Траянѣ, а при Адріанѣ (полное имя Адріана—Imperator Caesar divi Trajani parthici filius, divi Nervae nepos, [Publius Aelius] Trajanus Hadrianus Augustus). Но это воззрѣніе не встрѣтило сочувствія среди ученыхъ. Въ данномъ случаѣ споръ относительно времени смерти св. Игнатія вытекаетъ изъ предубѣжденія противъ хроники Евсевія. Гарнакъ былъ пораженъ тѣмъ обстоятельствомъ, что имена антіохійскихъ епископовъ заносятся на четыре года спустя въ сравненіи съ именами римскихъ епископовъ. Онъ старался доказать, что это пикантное однообразіе возможно лишь при подборѣ и корректурѣ годовъ. Но контрапроба Лайтфута (J. B. Lightfoot, The Apostolic Fathers. Part II. S. Ignatius. S. Polycarp. Vol. I—III. London 1889²⁾) показала, что однообразіе цифръ не должно смущать историка; онъ приводить въ примѣръ перечень кентерберийскихъ епископовъ, въ которомъ часто фигурируетъ цифра 10. Та же странность замѣчается и въ гражданской истории, напр. въ послѣдовательной сменѣ правленій во Франції послѣ революціи (1793, 1804, 1814, 1824). Такимъ образомъ попытка потрясти хронологію антіохійской церкви не привела ни къ какимъ результатамъ. Тѣмъ болѣе странно сомнѣваться въ датахъ Евсевія, что этотъ послѣдній прямѣ сознается въ своемъ безсиліи, гдѣ онъ не можетъ указать настоящихъ датъ, какъ, напр., относительно іерусалимскаго епископата.

¹⁾ Ср. В. В. Б о л о т о въ, Изъ церковной исторіи Египта. Вып. II. Примѣчанія. Церковно-исторические очерки и наброски. А. Ignatiada у коптовъ. Христ. Чт. 1886, I, 359—377 (отд. отт. 158—177). А. Б.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

РЕСКРИПТЫ СЪ ИМЕНАМИ АДРІАНА, АНТОНИНА ПІЯ И МАРКА АВРЕЛІЯ.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Рескрипты адресованы прѣсѣ тѣ хоунон тѣс 'Асіас, т. е. къ народному сейму или собранію муниципальныхъ представителей передней Азіи, собиравшемуся въ Ефесѣ, и выставлены были будто бы въ этомъ городѣ. Текстъ рескрипта, какъ онъ читается послѣ апології Густини, представляетъ позднѣйшія характеристиціи интерполяціи въ сравненіи съ текстомъ въ исторіи Евсевія (ниже онъ отмѣчены чрезъ add.). Содержаніе рескрипта слѣдующее:

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

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

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

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

«Минуцію Фундану».

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

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

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

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

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

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

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

Всѣ эти доводы однако недостаточно сильны, чтобы на основаніи ихъ признать рескрипты неподлинными.

1) Нѣть никакой необходимости отстаивать, что рескрипты у Евсевія и Руфина сохранился дипломатически точно. Какъ изъ *Minicius* явился *Minucius*, такъ *Silvanus* могло быть испорчено въ *Serennius*. Но возможно и то, что въ рескрипты изъ нѣсколькихъ именъ Граніана выбрано не то, подъ которымъ онъ былъ больше известенъ. Въ эту пору римляне носили по множеству именъ, такъ что не легко составить ихъ полный списокъ. Напримеръ, *consul ordinarius* 169 года носилъ 38 именъ: 1) *Quintus Pompeius Quinti filius Senecio Roscius* (5) *Murena Coelius Sextus Julius Frontinus* (10) *Silius Decianus Caius Julius Eurycles* (15) *Herculanus Lucius Vibullius Pius Augustanus* (20) *Alpinus Bellicius Sollers Julius Aper* (25) *Duce-nius Proculus Rutilianus Rufinus Silius* (30) *Valens Valerius Niger Cl. Fuscus* (35) *Saxa Uryntianus (?) Sosius* (38) *Priscus*. Сокращенно онъ назывался *Q. Pompeius Senecio Sosius Priscus*, или *Q. Sosius Priscus Senecio*, или *Q. Sosius Priscus*, наконецъ просто *Priscus*. Ошибка въ выборѣ имени болѣе употребительного при такомъ количествѣ ихъ легко понятна.

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

дать себѣ уступки въ этомъ пунктѣ¹⁾). Граніанъ, вѣроятно, находился въ томъ положеніи, высшая степень которого описана въ Мате. XXVII, 23—26, и въ своемъ докладѣ испрашивалъ позволеніе въ подобныхъ случаяхъ для предотвращенія общественныхъ беспорядковъ казнить виновныхъ безъ соблюденія судебныхъ формальностей.

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

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

¹⁾ При офиціальному появленіи императора и сановниковъ народъ привѣтствовалъ ихъ своими благожеланіями (*acclamations*, вместо нашего „ура!“). Къ благожеланіямъ часто присоединялись и изъявленія желаній самого народа (*preces*), которые моглиходить и въ угрожающіе вошли. Для примѣра — привѣтствіе Александру Северу въ 222 г.: „Alexander imperator, di te servent, di te nobis dederunt, di conservent!“. Или отрывки изъ возгласовъ въ Римѣ 31 декабря 192 г. по смерти Коммода и при избраниі Пертинакса. *Acclamations*: „Juppiter optime maxime, serva nobis Pertinacem!.. Exerecitibus romanis, feliciter! Pietati senatus, feliciter! *Preces*: „Rogamus, Auguste, parricida trahatur! Exaudi, Caesar, delatores ad leonem! Gladiatoris statuae undique! Delatores de senatu, delatoribus fustem! Parricidae cadaver unco trahatur! Gladiatoris cadaver unco trahatur! Omnes censemus unco trahendum! Omnia scis, omnia emenda!“ (требовали поруганій надъ трупомъ Коммода, низверженія всѣхъ его статуй, исключенія изъ сената доносчиковъ, казни доносчикамъ).

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

Мученики при Адріанѣ, Антонинѣ Піѣ и Маркѣ Аврелии.

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

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

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

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

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

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

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

- 1) при неназванномъ по имени *proconsul Asiae*,
- 2) при *aciarхѣ* Филиппѣ,
- 3) *δυτος σεβράτου μεγάλου* [NB: безъ члена].

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

- 1) при проконсулѣ Статіи Квадратѣ (*Στατίου Κοδράτου*),

- 2) при архієреї Філіппі Тралліані,
- 3) сафіріті феугальф,
- 4) 2-го ксаноїка (μηνὸς ἑαυτικοῦ δευτέρᾳ ἵσταμένου),
- 5) 23-го февраля (πρὸ ἐπτὰ καλανδῶν μαρτίου).

Авторитетные ученые решают, что достоверенъ и appendix. Въ самомъ дѣлѣ, изъ написей видно, что Г[άιος] Τούλιος Філіппо; Тралліаноѣ былъ ἀσάρχης ὄλυμπιάδи УЛВ (слѣд. въ 149—153 гг.); онъ же въ написяхъ называется и ἀρχιερεὺς.

Спрашивается: насколько рѣшеніе первого вопроса (материального) въ смыслѣ альтернативы въ подвигаетъ насъ въ решеніи вопроса о годѣ мученической кончины св. Поликарпа? Это ставить насъ лицомъ къ лицу съ вопросомъ экзегетическимъ.

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

2) Самъ св. Поликарпъ (въ текстѣ мученичества) говоритъ: «восемьдесятъ шесть лѣтъ я служу Христу», ὅυδοτήκουται εἰς ἔτη δούλευω ἥττῳ. Это значитъ—

aaa) или: «мнѣ 86 лѣтъ отъ рожденія»,

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

I. Если Поликарпъ пострадалъ въ 155 году, то въ 69 году онъ (aaa) родился и около 100 года могъ быть поставленнымъ апостолами епископамъ въ Смиринѣ. Еще проще дѣло, если онъ въ 69 году обратился въ христіанство (ббб).

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

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

IV. Асиархатъ—архієрейство Филиппа Тралліана благопріятствуютъ датѣ около 155 года.

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

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

Остается еще вопросъ о днѣ его кончины.

То совершенно безспорно, что

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

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

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

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

ттг) іудейское 15 нисана во II вѣкѣ когда-либо могло пастъ на 23 февраля, т. е. на цѣлый мѣсяцъ раньше весеннаго равноденствія.

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

Мученичество св. Поликарпа первое въ исторіи, о кото-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

признано неизбежнымъ. *Nomen ipsum punitur; o flagitia* здѣсь иѣть рѣчи. Самая, можетъ быть, достопочтенная личность магистрата епископа дѣлала немыслимымъ обвиненія въ столь грязныхъ преступленіяхъ, или власти Рима достаточно убѣдились со временемъ Плинія въ томъ, что слухи подобного рода лишены всякаго основанія, или, можетъ быть, авторитетное молчаніе Траянова рескрипта слагало съ властей обязанность производить слѣдствіе по подобному подозрѣнію. Такимъ образомъ, Поликарпъ осужденъ вслѣдствіе такого юридического процесса, который прямо предполагаетъ дѣйствіе рескрипта Траяна, или, если угодно, такого процесса, которымъ быль вызванъ рескриптъ Адріана.

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

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

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

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

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

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

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

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

Между христіанами особенно обращалъ на себя вниманіе Сантъ, діаконъ віеннской церкви, и Атталъ, происходившій изъ Азіи, но считавшійся однимъ изъ столповъ ліонской церкви. Во время истязаній, которымъ подвергали христіанъ, одинъ молодой человѣкъ, хорошо образованный, Веттій Эпагаѳъ, предложилъ выступить защитителемъ христіанъ и доказать, что они не дѣлаютъ ничего худого, что въ безбожіи, не почитаніи къ государю обвиняютъ ихъ совершенно напрасно ($\mu\tau\delta\epsilon\nu\alpha\theta\epsilon\sigma\omega\mu\tau\delta\epsilon\alpha\sigma\beta\epsilon\epsilon\varsigma\epsilon\sigma\tau\iota\mu\epsilon\epsilon\eta\mu\epsilon\mu\epsilon$). Но praeses въ отвѣтъ на это предложеніе спросилъ его: «не христіанинъ ли и ты?» И когда Веттій отвѣчалъ утвердительно, причислили къ мученикамъ и его. Всѣдствіе весьма жестокихъ истязаній весьма многіе умерли исповѣдниками, но оказалось и до 10 человѣкъ отпадшихъ. Но что особенно характерно для данного времени, отпадшіе не были освобождены, какъ того требуетъ рескрипты

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

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

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

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

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

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

Положеніе христіанъ при Коммодѣ.

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

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

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

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

Въ первый же годъ царствованія Коммода (17 іюля 180) пострадали въ Карѳагенѣ исхліскіе мученики, изъ мѣстечка въ Нуридіи съ финикійскимъ названіемъ Ісулѣ, по латыни *Scili, martyres scilitani*. Этотъ процессъ, къ соjalѣнію, сохранился въ актахъ только въ окончательной стадіи, такъ какъ мученики предстали предъ карѳагенскимъ трибуналомъ только въ исходѣ его, чтобы получить осужденіе. Отъ нихъ требовали клятвы геніемъ кесаря, приглашали одуматься и давали для этого срокъ въ 30 дней. Но мученики всѣ отказались воспользоваться этой отсрочкою, твердо исповѣдали себя христіанами и были за это осуждены на смерть. О *flagitia* ихъ не допрашивали. Проконсулъ только спросилъ Снерата: что за книги найдены у нихъ въ шкафѣ? Особенную остроту вопросу объ актахъ этихъ мучениковъ придаетъ въ наукѣ то обстоятельство, что вмѣстѣ съ мучениками были захвачены и священные книги, относительно которыхъ христіане дали неясныя указанія. Протестантская критика строить цѣлья вавилонскія башни на этомъ фактѣ о состояніи священнаго канона въ 180 году¹⁾.

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

¹⁾ Ср. В. В. Болотовъ; Къ вопросу объ *Aeta Martyrum Scilitanorum*. „Христ. Чт.” I, 882—894, II, 60—76.

при полутикомъ Коммодѣ дѣлалъ для благоенствія государства все, что возможно для первого ministra, Аполлонія обвинили въ томъ, что онъ христіанинъ. Аполлоній призналь это. Перенній передалъ судъ надъ нимъ, какъ наль сенаторомъ, сенату. Здѣсь Аполлоній сказалъ блестящую рѣчь въ защиту христіанства. Если прежніе законы въ извѣстной степени могли быть примѣняемы къ христіанамъ, какъ темнымъ личностямъ, нуждающимся въ опекѣ, то когда выступилъ чловѣкъ образованный, съ положениемъ сенатора, предсталъся вопросъ: не слѣдуетъ ли ему предоставить свободу въ дѣлѣ сужденія о религії, тѣмъ болѣе, что римляне въ это время не были сторонниками репрессій въ отношеніи религіозныхъ убѣждений. Но было решено, что принадлежность къ христіанству должна быть рассматриваема какъ преступление даже и въ отношеніи къ сенатору, и Аполлоній былъ осужденъ. Сенатъ остался на почвѣ «древнихъ законовъ» (рексприпта Траяна). Но, прибавляетъ Евсевій (V, 25), казненъ былъ по закону, запрещавшему такие доносы, и самъ обвинитель: ему, по приговору Переннія, переломлены были голени.

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

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

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

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

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

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

ПОЛОЖЕНИЕ ХРИСТИАНЪ ПРИ ИМПЕРАТОРАХЪ ВОСТОЧНОГО ПРОИСХОЖДЕНИЯ И ИХЪ ПРЕЕМИНКАХЪ ДО ГОНЕНИЯ ПРИ ДЕКІІ.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Періодъ третій.

Христіанская церковь какъ общество, гонимое самимъ правительствомъ.

Гоненіе Декія.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Отсюда мы видимъ, что эдиктъ былъ самый строгій; прияты были мѣры, чтобы не пользовались чужими libelli: указывается здѣсь и полное имя, и лѣта, и виѣнія примѣты. Всѣ libelli были одинакового типа; въ канцеляріяхъ заготовлялось неимовѣрное количество ихъ по извѣстной формѣ. Прекраснымъ канцелярскимъ почеркомъ написаны общи мѣста формы, собственный же почеркъ предъявителя уже не такъ красивъ. Кромѣ libelli отдѣльныхъ лицъ, выдавались libelli колективные; форма ихъ та же самая съ соотвѣтствующею замѣною «я» на «мы». «Избраннымъ ради жертвъ деревни Філадельфіи, отъ Авреліевъ Сира и Пасвія, брата его, и Димитрія и Сарапіады, женъ нашихъ, загородныхъ (*εξωπολεστῶν*). Мы и всегда приносили жертвы богамъ» и т. д.¹⁾.

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

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

язычника заявление, что онъ «и всегда приносиль жертвы богамъ» звучало совершенно искренно. Этимъ объясняется многочисленность libelli. Христіане, желая получить libelli, прибѣгали иногда къ подкупамъ чиновниковъ¹⁾.

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

¹⁾ Первый приведенный въ текстѣ libellus издалъ впервые, по папирусу Берлинского музея, F. K r e b s, въ Sitzungsberichte der königl. preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Phil.-hist. Classe. XLVIII, 1893; второй, по папирусу собранія эрцгерцога Райнера (въ Вѣнѣ)—C. Wessely въ Anzeigen der kais. Akademie der Wissenschaften zu Wien. Philos.-hist. Classe. XXXI, 1894. Оба напечатаны напр. въ O. v. G e b h a r d t, Acta martyrum selecta. Berlin 1902. Къ этимъ двумъ происходящимъ изъ Фаюма документамъ присоединили новый третій libellus, изъ Оксиринха, G r e n f e l l and H u n t въ Oxyrhynchus Papyri, IV (Egypt Exploration Fund, Graeco-Roman branch) London 1904. Въ 1907 году C. Wessely въ Patrologia orientalis t. IV, fasc. 2: Les plus anciens monuments du christianisme écrits sur papyrus (Textes grecs édités, traduits et commentés par le Dr. Ch. Wessely), кромѣ этихъ трехъ libelli (первый съ дополненіями нѣкоторыхъ пробѣловъ прежняго изданія) напечаталъ еще новый фаюмскій libellus пзъ принадлежащаго самому издателю собранія папирусовъ. Пятый libellus (тоже изъ Фаюма, для жрицы бога Петесуха, въ Александрийскомъ греко-римскомъ музѣ), по сообщенію Wessely, подготовляетъ къ изданію Breccia. Съ трехъ фаюмскихъ libelli къ изданію Wessely приложены снимки.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Гоненіе Валеріана.

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

здесь подвергнуть былъ жестокимъ истязаніямъ. Въ плѣну же онъ и погибъ.

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

Гоненіе было объявлено повсемѣстно и поведено въ стилѣ и направленіи гоненія Декія. Правительство обнаружило совершенное пониманіе особыхъ условій существованія христіанства. Эдиктовъ, изданныхъ Валеріаномъ, было два. Первый эдиктъ, въ 257 г., лишь строго запрещалъ христіанамъ собираясь на богослуженіе и посѣщать такъ называемыя усыпальницы, мѣста для погребенія (*κοιμητ\u00e1ρια*). Тѣхъ, которые будуть посѣщать мѣста богослуженія послѣ этого запрета, ожидала казнь.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Эдиктъ Галліэна и положение христіанъ до гоненія при Діоклетіанѣ.

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

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

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

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

Самая «программа» не дошли до насъ. Сохранился, и то въ плохомъ греческомъ переводе, лишь ре скрип тъ императора, данный на имя Діонисія александрийскаго и другихъ египетскихъ епископовъ, когда въ 262 г. Египетъ перешель подъ власть Галліена. «Императоръ Кесарь Публій Ликиній Галліэнъ, благочестивый благополучный Августъ, Діонисію, Пиннѣ и Димитрію и прочимъ епископамъ. Я приказалъ во всемъ мірѣ привести въ исполненіе благодѣяніе моего дара, чтобы полиція отступила отъ мѣстъ богослужебныхъ. Поэтому и вы, въ силу настоящаго ре скрипта, можете пользоваться ими, такъ что никто не будетъ беспокоить васъ. Чтобы этимъ правомъ могъ воспользоваться каждый изъ васъ, объ этомъ я сдѣлалъ давно распоряженіе. Въ этомъ смыслѣ получиль предписаніе и Аврелій Квириній, заправляющій финансовою частью въ Египтѣ» (Eus. VII, 13). Вмѣстѣ съ тѣмъ посланы были на имя всѣхъ другихъ епископовъ подобные же указы, где говорится о возвращеніи христіанамъ кимитирій.

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

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

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

Такимъ образомъ, весьма возможно, что эдиктъ Гал-

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

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

тельное. Теперь христіане получили въ свои руки реескрипты императора, писанный въ благосклонномъ къ нимъ тоцѣ, и этотъ реескриптъ ясно показывалъ, въ какомъ направлениі хотѣть держаться императоръ по отношенію къ христіанамъ. Такимъ образомъ, не возводя христіанства на степень религіи дозволенной, реескрипты Галліэна всетаки создавалъ подъ ногами христіанъ п'ять сколько болѣе прочную почву, чѣмъ та, на которой они стояли доселѣ.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Но въ послѣдніе мѣсяцы своего правленія Авреліанъ по-

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

Гонение при Діоклетіанѣ и его соправителяхъ и положение христіанъ при ихъ преемникахъ.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

му что зимию въ 303 г. императоръ Діоклетіанъ праздноваль свое 20-лѣтіе, для чего онъ прибыль даже въ Римъ. По слу чаю этого радостнаго события изданъ быль манифестъ, милость котораго распространилась на христіанъ, которые были выпущены изъ темницъ.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ДѢЙСТВИТЕЛЬНЫЙ ХАРАКТЕРЪ ГОНЕНИЯ ДІОКЛЕТИАНА И НЕУДАЧА ПОПЫТКИ МАКСИМИНА.

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

рабовъ, мальчикъ, обратился къ президу съ просьбой позво-
лить ему, по крайней мѣрѣ, похоронить его останки. Такимъ
образомъ, онъ объявилъ о своей принадлежности къ христіан-
ству самъ и при самыхъ неблагопріятныхъ обстоятельствахъ:
онъ казненъ былъ послѣ жесточайшихъ истязаній. Тогда одинъ
христіанскій воинъ послѣшилъ извѣстить самого Памфила, на-
ходившагося еще въ темницѣ обѣ этомъ мученичествѣ. Каз-
нили и его. Къ вечеру на мѣстѣ казни лежало уже 11 хри-
стіанскихъ труповъ. Но только что вошедший въ городъ хри-
стіанинъ слышитъ, что сегодня казнили мучениковъ. Онъ бѣ-
гомъ бросается къ мѣсту казни, припадаетъ къ умершимъ,
цѣлуясь ихъ; казнить и его. Еще не замолкли рѣчи о кон-
чинѣ Памфила и его товарищѣ, какъ 3 марта приходятъ въ
Кесарію посѣтить другихъ узниковъ еще двое христіанъ и
сами кончаютъ мученичествомъ.

Весьма интересны тѣ черты этого гоненія, которыя намѣ-
 чаютъ предъ нами возможность переворота въ пользу хри-
 стіанъ, повидимому столь крупного и столь быстрого. Это го-
nenіе началось сверху. Массы, въ общемъ, держали себя пас-
сивно. Представители власти стараются возбуждать ихъ про-
тивъ христіанъ, но тамъ и сямъ является проблескъ желанія
щадить христіанъ. Самъ Евсевій нарисовалъ такую общую
картина преслѣдованія христіанъ въ различныхъ мѣстахъ.
Вотъ одного схватываютъ за руки и тащатъ къ жертвеннику,
на правую руку кладутъ ему жертвеннное мясо и освобож-
даются, какъ будто онъ совершилъ жертвоприношеніе. Другой
даже и не дотрагивался до жертвеннаго мяса, даже близко не
подходилъ къ жертвеннику, но стоящіе около него говорять,
что и онъ принесъ жертву, и онъ молча уходитъ. Третьяго,
наконецъ, полумертваго поднимаютъ на воздухъ и бросаютъ
почти какъ мертваго, оттаскиваютъ далеко за ноги, освобож-
даются отъ узъ и записываются въ числѣ совершившихъ жер-
твоприношеніе. Этотъ, наконецъ, кричитъ, что онъ христіа-
нинъ, что онъ не приносилъ и никогда не принесеть жертвы,
богамъ, но его бывутъ по устамъ поставленные около жертвен-
ника солдаты, «прогоняютъ съ насилемъ, хотя онъ и не при-
носилъ жертвы».

Аѳанасій Великій разсказываетъ, что въ Александріи
нѣкоторые язычники предпочитали рисковать и своимъ состоя-
ніемъ и свободою, чтобы только не выдавать христіанъ, укры-
вавшихся въ ихъ домахъ. Нелегко было даже набрать исполн-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Христіанство какъ религія дозволенная.

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

какими они пользовались уже 40 лѣтъ. Эдиктъ о свободѣ христіанъ во времена Траяна быль бы преждевремененъ. Теперь онъ быль успѣшенъ и не могъ остаться мертвюю буквой.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II. Апологіи христіанства и языческая полемика.

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

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

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

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

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

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

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

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

лостратъ пытается создать полуromанъ, полумиоъ. Аполлоній представляется здѣсь чудотворцемъ, путешествующимъ съ проповѣдью по разнымъ странамъ. Такимъ образомъ, язычество сознalo нужду въ такомъ идеалѣ, который быль бы конкретнымъ выражениемъ того, чего язычество не представляло на самомъ дѣлѣ.

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

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

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

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

III. Борьба христіанства съ языческою мыслію въ формѣ гносиса.

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

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

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

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

1. Происхожденіе и общий характеръ гносиса.

Временемъ расцвѣта гностическихъ системъ былъ второй вѣкъ христіанства. Первые слѣды гносиса восходятъ ко временамъ апостоловъ, а послѣдніе ясные слѣды его теряются въ VI-мъ вѣкѣ. Зародившись при единственныхъ въ исторіи условіяхъ въ эпоху необыкновенного разложенія религіозно-философской мысли, гностицизмъ развернулся въ удивительномъ разнообразіи системъ, представляющихъ самыя причудливыя сочетанія отрывковъ греческой философіи и миѳологическихъ формъ и религіозныхъ вѣрованій египетскихъ и восточныхъ. Это богатство системъ, разнообразіе въ ихъ построеніи, рѣшительно не поддаются анализу дѣйствительно философскому. По крайней мѣрѣ всѣ опыты классификаціи ихъ или слишкомъ общі, или произвольны, или, наконецъ, представляютъ простое описание гностическихъ системъ. Даже существенные признаки, общіе всѣмъ гностическимъ системамъ, установить довольно трудно, и гностической характеръ каждой изъ этихъ системъ узнается скорѣе практически по опыту¹⁾.

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

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

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

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

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

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

Такимъ образомъ, синкетизъмъ въ мірѣ классической философіи, подготовившій неоплатоническую систему, синкетизъмъ въ греко-римской религії, породившій смѣщеніе ея съ восточными культурами, іудейская религіозная философія въ Александріи и каббала въ Палестинѣ—таковы предпѣденты гностицизма въ началѣ христіанской эры.

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

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

освященный, убранный брачный чертогъ, который служить символомъ разрѣшенія мрачнаго состоянія даннаго міра въ той гармоніи, которую предлагалъ гноисисъ. Самая форма устройства гностическихъ сектъ, ихъ управлениѣ, точно также напоминаетъ собою различныя, существовавшія у грековъ и римлянъ религіозныя общества, такъ называемые *Уасы*.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Такимъ образомъ, гностики хотѣли быть не только людьми науки, но людьми, глубоко постигшими истину религіозную. Въ этомъ формальномъ принципѣ не было ничего противопо-церковнаго, отличающаго гносисъ ложный отъ гносиса истин-наго. Лишь самое содержаніе той науки, съ которой они имѣли дѣло, отклонило ихъ отъ общепринятаго правила вѣры, па-правивъ ихъ путь умозрѣнія не къ тому, чтобы найти хри-стіанскую истину такъ, какъ она предложена въ церкви, а къ тому, чтобы уйти отъ нея. Въ историческихъ обстоятельствахъ того времени, въ фактѣ, что та наука развивалась не на хри-стіанской почвѣ, лежитъ причина того, что гностицизмъ ока-зался именно реакцией разнородныхъ формъ язычества и классического и восточного, въ которой исчезали чисто хри-стіанские элементы.

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

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

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

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

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

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

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

„Кто меня враждебной властью изъ ничтожества возвзвалъ?“

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

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

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

2. Схема содержанія гностическихъ системъ и опыты ихъ классификациіи.

Издавна доктринальскій оставъ всѣхъ гностическихъ системъ принято представлять въ такой схемѣ. Абсолютному духовному началу противоположно материальное, или какъ пассивная граница бытія, какъ небытіе, (ѹ єу Платона), или какъ активная злая сила (дуализмъ персидской религіи). Въ томъ и другомъ случаѣ непосредственное происхожденіе материального міра отъ Бога не мыслимо, и для устраненія со-прикосновенія между ними вводится особое творческое начало, диміургъ. При дуализмѣ слабомъ диміургъ представляется слабымъ духовнымъ существомъ, которое попадаетъ въ матерію и дѣлается творцомъ по необходимости; при дуализмѣ сильномъ диміургъ творить міръ или вопреки Богу, какъ возмутившійся ангель, или какъ невольникъ, захваченный въ плѣнъ матерію при ея наступательномъ движеніи на міръ духовъ и

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

Въ связи съ дуалистическою основою у гностиковъ стоитъ и ихъ антропологія и нравственное ученіе. Они дѣлили людей а) на духовныхъ (*πνευμαтикоі*), опредѣляемыхъ къ совершенству самою ихъ природою, б) на душевныхъ (*ψυχικοі*), способныхъ достигать относительного совершенства только подвигами, и в) па материальныхъ (*βληκοі*), самою природою обрѣченныхъ на жертву чувственнымъ влечениямъ. Основная задача нравственной жизни человѣка — освобожденіе духа изъ узъ матеріи, умерщвленіе плоти. И такъ какъ послѣдняя цѣль одинаково достигается двумя путями: и жестокимъ ограниченіемъ и излишествомъ въ удовлетвореніи естественныхъ влечений, то гностицизмъ приводилъ и къ строжайшему аскетизму, и къ разнузданному либертинизму. Одна часть гностиковъ, съ понятіемъ о матеріи, какъ самобытной злой силѣ, чтобы избѣжать всякаго соприкосновенія съ нею, предпочитала аскетический образъ жизни; другая, напротивъ, съ понятіемъ о матеріи, какъ *μὴ бы*, какъ о не существѣ, неопредѣленномъ и, следовательно, безразличномъ, легко мири-

лась съ умерщвленіемъ плоти посредствомъ злоупотребленія ею.

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

Если трудно обозначить твердыми пунктами частное содержаніе гностическихъ учений, то еще труднѣе ихъ классифицировать. Съ этой точки зрѣнія системы гностическая представляютъ настоящій калейдоскопъ. Одна и та же система подъ различными сторонними воздействиіями такъ видоизмѣняется, что ее приходится иногда относить къ двумъ различнымъ классамъ. О твердомъ и послѣдовательномъ развитіи вѣтвей, выходящихъ изъ одного корня, нечего и говорить. Составныя части даже одной и той же доктрины увлекаютъ ее на двѣ противоположныя стороны (напр. слабый въ исходномъ пункѣ дуализмъ офитовъ и вражда, какъ самый сильный элементъ міроправленія; слабый дуализмъ Юстина и побѣда плоти надъ духомъ въ дохристіанскій періодъ; эоны позднѣйшихъ василидіанъ, и живая враждующая блг и докетизмъ).

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

вителемъ которыхъ являются два корифея новой церковной исторіи, Гизелерь и Неандеръ.

Гизелерь дѣлить гноисисъ съ точки зрењія его происхожденія, которое, конечно, вліяетъ на его содержаніе. Онъ различаетъ а) гностиковъ александрийскихъ, отправляющихся отъ платоновскаго понятія о матеріи, какъ *μὴ бы*, и б) гностиковъ сирійскихъ, дуализмъ которыхъ отзывается уже парсизмомъ. Это дѣленіе вполнѣ совпадаетъ съ тѣмъ описаніемъ гноисиса, которое принято давать въ учебникахъ. Но, не говоря о томъ, что эта классификація слишкомъ сглаживаетъ индивидуальное различие отдѣльныхъ александрийскихъ системъ, она вынуждена систему Вардесана (Bar-Daisan), примыкавшаго къ Валентину, помѣщать въ группѣ сирійскихъ гностиковъ.

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

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

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

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

Одна изъ причинъ того, что класифікаціи гносиса не удаются, заключается въ фактическомъ состояніи данныхъ объ этомъ явленіи. Тѣ лица, которые оставили намъ эти свѣдѣнія, занимались гносисомъ, чтобы полемизировать противъ него, а не для того, чтобы изучать его. И они обыкновенно обращаютъ вниманіе на ту сторону гносиса, которая представлялась въ данной системѣ наиболѣе вредною. Естественно поэтому, что системы гносиса представляются у нихъ въ одностороннемъ освѣщеніи, и полное теоретическое или нравственное учение отдельныхъ гностическихъ сектъ остается неизвѣстнымъ¹⁾.

3. Важнѣйшія гностические системы.

1. Офиты.

Не останавливаясь на ересяхъ, восходящихъ въ вѣкъ апостольской, разсмотримъ важнѣйшія системы, извѣстныя съ большою или меньшою подробностью.

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

По исторической давности первое место занимают офиты, братство змѣя (*Schlangenbrüder*). Объ ихъ древности говорить уже то одно, что они называются не по имени какого-нибудь основателя. Вѣроятно эти системы существовали еще до христианства и съ появлениемъ его лишь нѣсколько измѣнили свою форму. И держалось это направленіе дольше другихъ: еще въ 530 году Юстиніанъ издавалъ противъ офитовъ законы. Какъ показываетъ самое название, это—такой гносисъ, гдѣ фигурируетъ змѣй. Къ этой группѣ относятся: наассены и Юстинъ, известные лишь по Философуменамъ Ипполита (V, 6—11, V, 23—28), ператики (Ипполитъ V, 12—18, Феодоритъ I, 17), офиты (Ириней I, 30—31, Епифаній 37, Феодоритъ), сиѳіане (Ипполитъ V, 19—22, Епифаній 39, у Иринея и Феодорита—просто офиты), кайниты (Ириней I, 31, Епифаній 38), *Pistis Sophia*; безъ особенно сильныхъ основаній Гергенрѣтеръ относить сюда Мономаха, архонтиковъ, барбеліотовъ. Кайниты подаютъ уже руку карпократіанамъ.

Что секту наассеновъ надо считать самою древнею, за это говорить и несложность ихъ системы и самое ихъ имя. *Na-as-sen-*—отъ еврейского *שָׁנִים*, змѣй, что указываетъ на ихъ восточное происхожденіе (ср. также ихъ ссылку на преданіе, идущее отъ Іакова, брата Господня, чрезъ *Маріамну*). Во главѣ всего сущаго они ставятъ Адама (припомните каббалистическое *adam kadmon*). Элементы: духовный, душевный и материальный, составляютъ просто атрибуты существа этого первочеловѣка. Очевидно, о дуализмѣ здѣсь не можетъ быть и рѣчи: подобное начало ведеть къ каббалистическому пантезму. Эти атрибуты наассены называли еврейскими словами Ис. XXVIII, 10, 13: *Каулахай*, *Сауласаи*, *Зеѳоар* (*Zeѳorah*). Здѣсь дважды повторяются слова: «заповѣдь на заповѣдь, правило на правило, тутъ немного и тамъ немного» (*sav la sav, kav la kav, ze'ir sham, ze'ir sham*). Это, очевидно, новое свидѣтельство о восточномъ происхожденіи ереси. Змѣй является здѣсь какъ *ѧ-γαθοδаі-μѡ*, открывшій и научившій людей самопознанію, которое должно разрѣшиться совершеннымъ вѣдѣніемъ, то-есть познаніемъ Первоадама. Всѣ атрибуты первочеловѣка исходятъ на искущителя, Іисуса сына Маріи, и въ Немъ повторяется снова ихъ единеніе. Въ этой послѣдней чертѣ можно, конечно, видѣть просто воспроизведеніе общехристіанской идеи богочеловѣчества, но можетъ быть здѣсь уже параллель каббалистическихъ разсужденій, что душа Адама

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

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

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

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

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

Еретическая система Юстина представляетъ довольно сложный и искусно мотивированный романъ, замѣчательный въ томъ отношеніи, что язычество съ его миѳологіею играетъ здѣсь болѣе значительную роль, чѣмъ въ другихъ системахъ. Міровая исторія опредѣляется взаимнымъ отношеніемъ трехъ принциповъ. Это Jehova ('Αγαθὸς, ὁ Κύριος) и Elohim (ὁ Πατὴρ) — начала мужескія и духовныя, Ἐδέα, Ἰσραὴل или Ἰη̄λ, полуженщина-полузмѣй, психически-матеріальное начало. Въ греческой миѳологіи — небо и земля, οὐρανὸς и γῆ — брачная пара, тоже и здѣсь — Елохім и Йсралѣл. У нихъ рождается 24 ангела, 12 ἄγγελοι πατρικοί (Μιχαὴλ, Ἀμὴν, Βαροῦχ, Γαβրիὴλ и др.) и 12 ἄγγελοι μητρικοί (Βάβελ, Ἀγαψῶθ, Νάχς (שְׁנַיְהָרָה), Βελιάς, Σατάν

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

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

Могущественное вліяніе системы Валентина коснулось и офитства и осложнило эту систему новымъ элементомъ—страдающею Софию. Съ этою формою мы встрѣчаемся въ сочиненіяхъ Иринея и Епифанія [у которого представители этой формы называются просто о фи та ми]. Духовному началу Вѣтъс (валентиніане) или ὁ πρῶτος ἀνθρώπος (офиты) отъ вѣчности противостоитъ материальное начало; эманація перваго — мужеженское ($\alpha\rho\rho\varepsilon\nu\theta\eta\lambda\omega$) начало ή Σιγὴ, ή Ἔννοια (валент.), или ὁ δεύτερος ἀνθρώπος, ὁ οὐδὲ τοῦ ἀνθρώπου; изъ этого второго происходитъ женское ($\vartheta\eta\lambda\omega$) начало — τὸ Πνεῦμα ἄγιον (ή ἀνω σοφία, ή μήτηρ τῶν ζωντῶν). Изъ соединенія первыхъ началъ съ третьимъ рождаются небесный Христосъ и нижняя Софія-Ахамоть или Пробудеіко. Излившійся на св. Духъ бездны свѣта было для образования одного существа слишкомъ много, для двухъ—слишкомъ мало. Женская природа вышней Софіи не могла вынести такой полноты свѣта, капля его переливается, и эта капля есть несовершенное женское существо Ахамоть. Въ то время, какъ Мать живущихъ возносится съ небеснымъ Христомъ въ бездну свѣта Вѣтъса и тамъ вмѣстѣ съ первыми началами составляетъ $\epsilon\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha\mu\alpha\gamma\iota\alpha\mu$, Пруникось низвергается въ темный океанъ хаоса и, носясь надъ его водами, приводить ихъ въ движение. Чарующая сила ея свѣтловой природы привлекаетъ къ ней матерію, хаотические элементы облекаютъ Ахамоть тѣломъ до такой степени грубымъ, что ея сознаніе начинаетъ меркнуть и она ниспадаетъ въ глубины преисподней. Она забываетъ о высшемъ мірѣ, считаетъ себя за верховное начало и въ этомъ состояніи богоотчужденія она рождаетъ сына *Jalda bahût*, *Галда баҳут*, «порожденіе хаоса», существо столько же ограниченное, сколько и злое, но хитрое и могучее. Этотъ возстаетъ противъ своей матери и хбчеть создать свой міръ, чтобы быть въ немъ единственнымъ Господомъ. Между тѣмъ Ахамоть приходитъ въ себя, и поддерживаемая сіяніемъ свѣта свыше, мало-по-малу освобождается отъ своего тяжелаго тѣла и возносится надъ міромъ хаоса и на границѣ плиромы, въ сред-

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

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

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

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

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

Темное содержаніе гностической книги *Пістіς Софіа* представляетъ разсказъ сошедшаго на землю по вознесеніи Іисуса ученикамъ о паденіи и покаяніи *Пістіς Софіа*. Занимая мѣсто въ тринадцатомъ эонѣ, она однажды подняла свои взоры въ высъ и увидѣла сіяющую завѣсу сокровища свѣта. Она хочетъ подняться до высоты ея, но не можетъ, и, увлекаемая этимъ стремленіемъ, вмѣсто того, чтобы совершать тайну 13-го эона, поетъ гимнъ мѣсту высоты. Оскорбленные этимъ превозношеніемъ, Вѣру-Мудрость возненавидѣли и высшиe 12 эоновъ и великий представитель 13-го, *тριδύναμος αὐθάδης*. Онъ производить множество материальныхъ эманаций, *προβολαι δικαῖαι*, и посыпаетъ призрачный свѣтъ въ глубины хаоса. Обманутая этимъ блестящимъ миражемъ, считая его за сіяніе завѣсы, Вѣра-Мудрость низвергается въ глубину вещества и испытываетъ всѣ мученія со стороны материальныхъ образованій. Но она не теряетъ вѣры въ силу и помощь свѣта и къ нему обращается съ 12 покаянными гимнами, которые примиряютъ съ нею 12 оскорбленныхъ высшихъ эоновъ, и она возстановлена въ своеемъ тόpos δικαίου, въ принадлежащемъ ей по праву мѣстѣ въ 13 эонѣ.

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

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

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

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

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

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

Василидъ.

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

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

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

Начало всего сущаго есть существо до такой степени трансцендентное, что никакое человѣческое представлениe о немъ невозможно. Ни простое, ни сложное, ни субстанція, ни несубстанціональное, ни человѣкъ, ни ангель, и даже не Богъ, оно—почти ничто. Оно и называется у Василида ὁ οὐκ ἔεις, «не сущій Богъ». Изъ этого начала происходитъ все, но не посредствомъ эманациi—Василидъ боится и рѣшительно избѣгаетъ этой формы представлениi—а посредствомъ творенія словомъ. Нельзя лучше обозначить отношенiе Бога къ миру, какъ словами: «восхотѣль сътворить». Однакоже это не было опредѣленнымъ хотѣнiemъ и опредѣленною мыслiю. Онъ восхотѣль безъ мысли, безъ чувства, безъ хотѣнiя, непреднамѣренno, безстрастно, безъ всякаго пожеланія ($\alphaνούτως$, $\alphaναισθήτως$, $\alphaβούλως$, $\alphaπροκρέτως$, $\alphaπαθῶς$, $\alphaνεπιθυμήτως$ $χόσμου \eta\muέλησε ποιῆσαι$). Не сущій Богъ изъ не сущаго сътворилъ не сущій мiръ, давъ реальное бытiе одному только съмени. Способъ выраженiя у Василида объ этомъ пунктѣ таковъ, что пантегизмъ и свободное творенiе сплетаются въ одинъ неразрѣшимый узелъ.

Мiръ—не сущее. Однакоже въ немъ заложены элементы всего реального бытiя; поэтому мiръ называется $\pi\alpha\pi\sigma\pi\mu\pi\alpha$, совокупностю съмани. Эти съмена должны развиться, какъ ничтожное горчичное зерно развивается въ многовѣтвистое и многолиственное дерево. Мiръ въ этой панспермiи данъ былъ такъ, какъ въ безцвѣтной массѣ яйца павлина дано все богатое разнообразiе цвѣтныхъ перьевъ этой птицы. Такимъ образомъ мiръ начинается какъ панспермiя, «первичное смыщенiе» элементовъ ($\phiύχυσις \alphaρχική$). Дальнѣйшая исторiя его состоитъ въ выдѣленiи ($\phiυλοκρίνησις$) изъ этой груды опредѣленного бытiя.

Въ этой пансперміи содержится и «трехчастное сыновство», οὐότης τριμερής, единосущное самому не сущему. Движимое естественнымъ влечениемъ, первое сыновство мгновенно выдѣляется изъ массы и—φασὶ πτερὸν ἡὲ νόημα—съ быстротою полета мысли возносится къ не сущему. Вследъ за первымъ сыновствомъ и по подражанію ему хочетъ вознестись туда же и второе сыновство, «сыновство подражательное», οὐότης μιμητική. Но оно неспособно къ такому полету. Поэтому изъ неоднородныхъ ему элементовъ въ грудъ міра оно создаетъ крылатое существо, «Духа Святаго», τὸ Πνεῦμα τὸ ἄγιον, и при его помощи возносится за предѣлы міра. Но какъ не единосущный не сущему, самъ Духъ не можетъ вступить въ сферу не сущаго, куда восходитъ возносимое имъ сыновство, и онъ остается какъ «тврдъ», στερέωμα, какъ граница между міромъ и вышемірнымъ, πνεῦμα μεθόριον, проникнутый благоуханіемъ сыновства.

Дальнѣйшее развитіе міра есть лишь осуществленіе того, что какъ планъ заложено въ пансперміи. Прежде всего, изъ низшихъ элементовъ этой пансперміи выдѣляется «великій князь», ὁ μέγας ἄρχων, ἀρρήτων ἀρρητότερος, δυνατῶν δυνατώτερος, болѣе несказанный, чѣмъ само несказанное, и болѣе могущественный, чѣмъ само могущественное, прекрасный, мудрый и могучій. Онъ возносится, но только до тверди. Его непневматическая натура не можетъ проникнуть въ сферу не сущаго. Онъ даже не подозрѣваетъ о существованіи вышемірного и считаетъ себя верховнымъ богомъ. Онъ рождаетъ сына, еще болѣе высокаго, еще болѣе прекраснаго и мудраго, чѣмъ самъ онъ. Этого сына онъ сажаетъ по правую свою сторону и они вмѣстѣ творять зеирный міръ, огдоаду, осьмерицу¹⁾). Затѣмъ выдѣляется второй архонтъ, тоже «несказанный», но низшій первого. Онъ точно также рождаетъ лучшаго, чѣмъ онъ самъ, сына и также вмѣстѣ съ нимъ творить седмерицу, гебдомаду, т. е. міръ семи планетъ.—Остальная часть пансперміи не имѣть своего архонта; а управляетъ лишь имманентными ей законами. Однако же въ этой массѣ и содержится истинная соль міра, цѣль его существованія: именно, въ ней лежитъ «третье сыновство», представляемое людьми духовными. Оно «вздыхаетъ», ждетъ своего освобожденія, а съ нимъ вмѣстѣ состраждеть вся тварь (Римл. VIII, 19—22).

¹⁾ Въ древнее время знали только семь планетъ, но предполагали, что сверхъ космоса существуетъ нечто высшее и этому высшему усвоили название огдоады.

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

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

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

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

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

сь крестомъ передалъ Симону киринейскому и свой наружный видъ, такъ что Симонъ былъ распять, а №оѣсъ вознёсся въ плирому.

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

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

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

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

санія, рѣшилъ, что это изложеніе Ипполита не можетъ быть признано авторитетнымъ. Мнѣніе Сальмона попытался подкрѣпить своей аргументаціей въ 1890 г. Hans Stähelin [Die gnostischen Quellen Hippolys in seiner *Hauptschrift gegen die Häretiker*, въ *Texte und Untersuchungen v. Gebhardt u. Harnack*, VI, 3]. Сальмонъ и Stähelin предполагаютъ, что Ипполитъ имѣлъ несчастіе попасть въ руки мошенника, который доставилъ ему документы объ одной изъ гностическихъ системъ. Встрѣтивъ довѣріе со стороны Ипполита, этотъ обманщикъ потомъ сталъ поставлять ему разныя другія подложныя гностические системы. Такимъ образомъ, Ипполитъ оказался жертвою обмана. Все, что во взглядахъ Ипполита оригинально, носить такую печать, которая съ несомнѣнностью свидѣтельствуетъ о томъ, что изложеніе прошло черезъ руки одного редактора. Неудивительно, что редакторъ, презиравшій гностицизмъ, глумился надъ гностиками и иронизировалъ надъ своимъ покупателемъ—довѣрчивымъ Ипполитомъ, и поэтому излагалъ ему гностицизмъ самымъ капризнымъ образомъ. Мнѣніе это, принятое Гарнакомъ [1885], благодаря его авторитету, сдѣлалось господствующимъ въ германской исторической науки; но съ нимъ рѣшительно нельзя согласиться¹⁾.

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

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

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

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

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

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

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

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

что можетъ быть Василидъ намѣренно въ свою теорію вводить туманъ.

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

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

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

кимъ образомъ, здѣсь смѣшиваются разнородные элементы, которымъ нужно возвратиться въ та ідіа.

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

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

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

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

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

Такимъ образомъ, Василидъ оказался не въ силахъ поста-

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

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

ВАЛЕНТИНЪ.

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

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

обыкновенное ходячее представлениe о гносиcъ. Противъ валентинанства собственно направляль свое сочиненіе—«Противъ ересей» Ириней ліонскій. Противъ системы Валентина направлены и замѣчанія знаменитаго Оригена, который въ толкованіи на евангеліе Іоанна имѣль въ виду комментарій ученика Валентина Ираклеона на это евангеліе.

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

Исторія плиромы. А) Первоначало, Первоотецъ всего сущаго (Προαρχή, Пропатр) есть самосущій «Βυθός», (глубина, бездна бытія), составляющій брачную пару (συνύγια) съ «Молчаниемъ» (Σιγή), «Мыслію» (Ἐννοία) или «Благодатію» (Χάρις). Изъ этой сизигіи развивается вся полнота ($\pi\lambda\gamma\rho\mu\alpha$) духовнаго бытія, представляемая 28 новыми эонами, связанными въ различныя группы. Сперва является «Единородный», «Умъ» или «Отецъ» (Μονογενής, Νοῦς, Πατέρ) въ сизигіи съ «Истиною» (Ἀλήθεια). Вмѣстѣ съ первою парою эта вторая образуетъ первую четверицу ($\tau\epsilon\tau\rá\zeta$). Изъ Ума и Истины происходятъ «Слово» (Δόγος) и «Жизнь» (Ζωή); отъ нихъ «Человѣкъ» (Ἄνθρωπος) и «Церковь» (Ἐκκλησία). Эти 4 эона вмѣстѣ съ тетрадою составляютъ первородную осмерицу ($\alpha\rho\chi\epsilon\gammaονος \circ \delta\gammaδο\alphaς$). Слово и Жизнь затѣмъ развиваются изъ себя пять паръ эоновъ или десятерицу ($\delta\epsilon\kappa\alpha\zeta$), а Человѣкъ и Церковь 6 паръ, двоенаадесятицу ($\delta\omega\delta\epsilon\kappa\alpha\zeta$). Такимъ образомъ составляется полное число 30 ($\tau\rι\alpha\kappaοντάς$), которое и представляетъ собою всю плирому.

Тѣсно замкнутый кругъ плиромы охраняется безбрачнымъ ($\alpha\kappa\upsilon\gammaος$) «Предѣломъ» (Ὀρος), или «Крестомъ» (Σταυρός), который, посредствуя между бытіемъ и небытіемъ, стоить насторожѣ, какъ предѣль т. е. какъ отрицательная сила, раздѣляющая все разнородное, и какъ крестъ, т. е. какъ положительная

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

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

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

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

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

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

Задача гностического философствованія—объяснить проис-

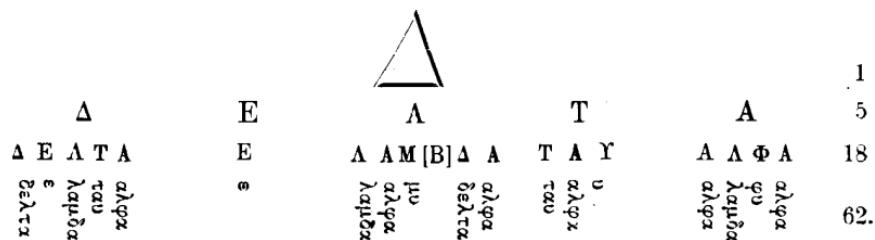
хождение зла или, въ самой мягкой постановкѣ вопроса, объяснить, какъ изъ безконечнаго произошло конечное. При дуалистической основѣ, конечное есть среднее пропорциональное между абсолютнымъ и матеріею, такъ сказать смѣсь того и другой. Тамъ, гдѣ матерія есть живая злая сила, это смѣшніе понятно: оно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

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

нахъ его самосознанія положенъ мотивъ для его раскрытия ad extra: въ самомъ тончайшемъ процессѣ мысли, какой только вообразимъ, уже есть различеніе мыслящаго и мыслимаго, есть моментъ объективированія (ср. также: ἀγάπη ἡνὸς, η δὲ ἀγάπη οὐκέτειν ἀγάπη, εἰν μὴ η τὸ ἡγαπημένον). Поэтому Валентинъ очень удачно движущій мотивъ раскрытия приписываетъ именно тѣ *Ἐννοίᾳ* или *Σιγῇ*: «она восхотѣла порвать узы и увлекла своимъ обаяніемъ само Величие (*ἐθήλυνε τὸ Μέγεθος*), и соединившись съ нимъ, показала Отца истины».

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

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



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

¹⁾ На этомъ пункѣ толкованіе Марка не совсѣмъ отвѣтаетъ дѣйствительности (или лучше, правильно понимая смыслъ валентиніанства, онъ

Это послѣдовательное движеніе божественной жизни къ опредѣленному и законченному тонко очерчено въ четырехъ сизигіяхъ огдоады. Самъ Виѳосъ, какъ дельта, не выяснившаяся въ своемъ различіи отъ простого треугольника, не имѣеть еще опредѣленій. Что онъ—духъ, объ этомъ можно лишь догадываться, потому что на это указываетъ имя его *σύνοιας*: *Ἐννοια* (мысль вообще, безъ точнѣйшаго опредѣленія). Его сфера—еще молчаніе. Въ Единородномъ духовная природа самосущаго выясняется какъ «Умъ», который живеть въ сфере опредѣленныхъ понятій: его *σύνοιας* есть уже опредѣлившаяся мысль, «Истина». Но въ четверицѣ Богъ открылся лишь для Себя Самого, *an und fur sich*; Онъ созналъ Самъ Себя (*gevelatio ad intra*). Поэтому Валентинъ совершенно тактично поставляетъ здѣсь, такъ сказать, колонъ въ развитіи жизни самосущаго, понимаетъ эту четверицу, какъ своего рода законченное цѣлое. Во второй четверицѣ это содержаніе постепенно раскрывается *ad extra*. Умъ, сокровенная мысль, является здѣсь, прежде всего, какъ бытіе обнаруженное, какъ Абъо, раскрывшееся «Слово», и его сфера не только представлениe Истины, а самая «Жизнь», не теорія, а дѣйствительность. Наконецъ, въ «Человѣкѣ» Логосъ получаетъ еще болѣе конкретное выраженіе: *Ἄνθρωπος* живеть уже въ «Церкви», какъ опредѣленной формѣ «Жизни». Это взаимное отношеніе «Логоса» и «Человѣка» ясно видно изъ той проекціи ихъ содержанія, какая дана въ именахъ эоновъ десятерицы и двоенадесятицы. Эоны десятерицы¹⁾, прошедшіе отъ Логоса, имѣютъ еще характеръ отвлеченный, метафизической или космической (самобытность,

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

¹⁾ 1) *Βόθιος*—*Μήτις*, 2) *Ἀγήρατος*—*Ἐνωσις*, 3) *Αὐτοφυής*—*Ηδονή* (al. *Γνῶσις*),

4) *Ακίνητος*—*Σύγχρονις* (al. *Ηδονή*), 5) *Μόνος* (= *Οὐδο*) *γενής*—*Μακαρία* (al. *Ἐνώτης*).

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

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

Νοῦς — Ἀληθεία = βγδ. Θυπ. τφχ = 9 нѣмымъ,
Λόγος — Ζωή = λμρ. ζσέψ = 8 полугласнымъ,
Ἄνθρωπος — Ἔκκλησία = αεηι. οω = 7 гласнымъ.

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

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

¹⁾ 1) Παράχλητος — Πίστις, 2) Πατρικός — Ἐλπίς, 3) Μητρικός — Ἄγαπη,
4) Ἀείνους — Σύνεσις, 5) Ἐκκλησιαστικός — Μακαριστής (al. Σοφία), 6) Θελητός (ὁ καὶ
Φῶς) — Σοφία (al. Μακαριότης).

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

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

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

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

תִּבְרָה, евр. множ.=мудрости) устремилась къ плиромъ. Но Предѣль заградилъ ей путь, произнесши предъ нею страшное имя «Таѡ». Она осталась въ пустомъ пространствѣ, подверженная аффектамъ еще болѣе сильнымъ, чѣмъ испытанныя прежде ея матерью, горнею Софиєю. Ахамоть печальна (*λύπη*), потому что ей не удалось проникнуть въ плируму. Она страшится (*φόβος*), какъ бы ея пробужденная жизнь не исчезла такъ же, какъ исчезъ свѣтъ Христа. Она томится страшнымъ невѣдѣніемъ во всемъ (*ἄγνωσις*) и это производить въ ней гнетущее сознаніе полной беспомощности (отчаяніе, *ἀπόρια*). Но—таково свойство природы конечнаго духа, въ которомъ заложено смутное сознаніе идеального — ея горкія слезы печали прерываются радостною улыбкою, когда она вспомнить о свѣтломъ образѣ Христа. Мысль ея чаще и чаще обращается къ плиромъ (*ἐπιστροφή*) съ мольбою и раскаяніемъ (*ἰκεσία, δέησις, μετάνοια*)¹⁾.

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

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

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

пространствами въ тѣпс тѣпс месбттое на границѣ плиромы и кеномы, на восьмое небо, восьмерицу, которая должна быть отобразомъ огдоады, существующей въ плиромѣ. Невѣдомая и для самого диміурга, она есть образъ невидимаго Виоса. Напротивъ, диміургъ, начало всего сотворенного міра, есть подобіе Единороднаго. Подъ вліяніемъ Ахамоть онъ, самъ того не сознавая, творить все по идеямъ плиромы: не зная самъ «Человѣка», онъ творить человѣка изъ психического и земного элементовъ, а Ахамоть вдыхаетъ въ него искру рожденаго ею духовнаго начала. Человѣкъ сталъ выше своего творца. Съ теченіемъ міровой исторіи все яснѣе и яснѣе выдѣляются три рода людей: 1) вѣщественные (блжкі, хоїкі; Каинъ; Лук. IX, 57. 58), всецѣло отдающіеся чувственнымъ влечениямъ (язычники), 2) душевые (ფიշкі; Авель; Лук. IX, 61. 62), единосущные диміургу и его любимцы (іудеи), и 3) духовные (пневматики; Сиеъ; Лук. IX, 60; XIX, 5), высокихъ стремленій которыхъ диміургъ не понималъ, но къ которымъ онъ относился съ смутнымъ уваженіемъ: онъ часто избиралъ изъ нихъ (потому что только лучшимъ душамъ Ахамоть сообщала пневматическое начало) своихъ пророковъ. Такимъ образомъ, руководимые Ахамоть, они и могли сообщать людямъ пневматической истины. Общества, представителями которыхъ были каиниты, всецѣло отдаются чувственнымъ влечениямъ. Изъ нихъ образуются язычники.

Б) Когда же наступило опредѣленное время и сошелъ на землю обѣщанный диміургомъ психической Мессія, съ нимъ при крещеніи соединился горній Іисусъ-Спаситель, сошедшій на него въ видѣ голубя. Такъ какъ матерія по самой природѣ своей обречена на погибель, то тѣло Мессіи (нижняго Христа) состояло изъ психическихъ элементовъ и только *χατ' οіхономіу* оно было видимо и осозаемо. Поэтому даже нижний Христосъ прошелъ чрезъ Марию лишь какъ вода проходить чрезъ трубу (*καθάπερ ὑδωρ διὰ σωλήνος*). Іисусъ открылъ людямъ высшее вѣдѣніе: въ своей природѣ, исторіи и ученіи Онъ проявилъ тайны плиромы. Его четырехчастная натура (1. Іисусъ, и въ нижнемъ Христѣ—2. духовное отъ Ахамоть, 3. душевное отъ диміурга и 4. *σῶμα οіхономічον*) была символомъ четверицы. Его 30 лѣтъ отъ рождения до крещенія указывали на 30 эоновъ, изъ которыхъ слагается плирома. Воскресивъ 12-лѣтнюю dochь Іаира, исцѣливъ 12 лѣтъ страдавшую кровоточивую, Онъ символически указалъ на страданія 12 эона дodeкады, Софіи, а

въ своемъ предсмертномъ томлени изобразилъ тайну страданій Ахамотъ (печаль, Ме. XXVI, 38; страхъ, Ме. XXVI, 39; беспомощность, Иоан. XII, 27). Самое распятіе Его не имѣло никакого искупительного значенія: горній Іисусъ отдался отъ нижняго Христа, когда онъ былъ еще приведенъ къ Пилату. Его духовный элементъ былъ также недоступенъ страданію. Лишь психическій элементъ страдалъ на крестѣ, но и то не въ собственномъ смыслѣ, а лишь таинственно (*μυστηριωδῶς*), чтобы изобразить, какъ горній Христосъ (*ὁ ἄνω Χριστός*) нѣкогда простеръ на крестѣ свои руки и сообщилъ Ахамотъ образованіе по существу. Наконецъ, явившись по воскресеніи какъ бы нѣкоему извергу, апостолу Павлу (1 Кор. XV, 8), Спаситель раскрылъ тайну своего явленія другому извергу, выброшенной изъ плиромы Ахамотъ, и ея образованія по вѣдѣнію. Наконецъ, въ Евангеліяхъ символически указаны величайшія тайны плиромы. Валентиніанская система есть своеобразное толкованіе на первую главу ев. Иоанна. Именно, по мнѣнію валентиніанъ, тетрада указана въ ст. 14 (Патр., т. е. *Βαθός*, *Χάρις*, *Μονογενής*, *Αλήθεια*), отдоада въ ст. 1 и 4 (*Αόγος* *ἐν ἀρχῇ* [=Нѣ, начало откровенія] *ἢν πρὸς τὸν Θεὸν* [=Водоу]. *ἐν αὐτῷ* [*τῷ Λόγῳ*] *ζωὴ* [*Его сущность*] *ἢν καὶ ἡ ζωὴ* *ἢν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων* [т. е. отъ *Ζωῆς*—"Андро́пос", а его *сущность*—'Ехклηсіа при этомъ подразумѣвается сама собою]).

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

Завершеніемъ всего міра будетъ то, что весь пневматический элементъ, посыанный Ахамотъ въ душахъ праведныхъ еще въ младенческомъ видѣ, но здѣсь воспитанный и развившійся до зрѣлости, освободится отъ узъ міра. Тогда Ахамотъ вступить въ плируму, какъ сіающій брачный чертогъ, и составить сизигію съ предвѣчнымъ женихомъ своимъ Іисусомъ. Вмѣстѣ съ нею войдутъ туда и всѣ «духи» (*πνεύματα*), какъ невѣсты (ср. евр. *תִּבְשָׁרֶת* femin.) ангеловъ—*δορυφόροι*. Диміургъ,

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

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

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

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

Испуленіе понято, по обыкновенію, поверхностно. Оно состоить исключительно въ наученіи, и здѣсь эта гностическая особенность выскаживается сильнѣе, чѣмъ гдѣ либо. Распятіе Мессіи на крестѣ было только воспроизведеніемъ, образомъ того, какъ горній Христосъ простеръ въ плиромъ на крестѣ свои руки и такимъ образомъ далъ первое образованіе Ахамотъ-Софіи. Затѣмъ, самый фактъ распятія исторически уравнень съ такимъ событиемъ, какъ обращеніе апостола Павла. Послѣднее, по представленію Валентина, имѣеть не только не меньшее значеніе въ дѣлѣ испуленія, но даже, пожалуй, большее, потому что оно соотвѣтствуетъ окончательному образованію Софіи по ея вѣдѣнію. Христіанство понято вѣшнимъ образомъ: оно не вносить никакого духа жизни, а лишь приносить вѣсть о близкомъ окончаніи міра. И это представленіе выражено въ томъ, что диміургъ, этотъ живой символъ міра, привѣтствуетъ Спасителя какъ дряхлый старикъ, который съ радостю ждетъ только своего преставленія. Жизнь міра не оправдана здѣсь по своей цѣли, какъ не оправданъ онъ и по своему происхожденію. Самый исходный пунктъ міра представляеть неразрѣшимую загадку. Начинается онъ страданіями Софіи-Ахамотъ, но эти страданія постигаютъ ее не за ея вину; такимъ образомъ мотивировать ихъ съ нравственной стороны очень трудно, а онъ-то и полагаютъ основаніе самобытію міра. Слѣдовательно, все міорозданіе колеблется здѣсь въ самомъ своемъ корнѣ.

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

не личность, но понятие: **עַרְבָּלְקָרְבָּא** 'kol'arba', вся четверица, или **עַדְרָקָלְפָּרְבָּא** 'qol-'arba', голосъ четверицы), и вышеупомянутый Маркъ, пришедший изъ Сиріи и облечший доктрину Валентина въ каббалистической формы (неистощимая игра въ буквы и числа).

Карпократъ.

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

Сатурнинъ.

Важнѣйшій изъ представителей гносиса сирійскаго—Сатурнинъ или Саторниль¹), учившій въ Антіохіи при Адріанѣ (117—138). Его система не сложна. Изъ «невѣдомаго Бога» (**ἀγνωστος Θεός**) эманатически происходитъ рядъ эоновъ. Самые слабые изъ нихъ, семь планетныхъ духовъ, являются какъ ангелы міродержцы (**κοσμοχόρατορες**). Во главѣ ихъ стоитъ іудей-

¹) Въ формѣ „Саторниль“ имя это находится у греческихъ писателей (**Σατορνίλος**, **Σατορνεῖλος**, также и **Σατορνίος**); „Сатурнинъ“ есть латинская его форма (**Saturninus**).

скій Богъ. Они вздумали создать себѣ царство, независимое отъ плиромы. Съ этой цѣлью они дѣлаютъ набѣгъ на вѣчно враждебную свѣту матерію, въ которой властвуетъ сатана, и захватываютъ часть матеріи. Они творять изъ нея міръ и, по подобію ниспосланного имъ невѣдомымъ Богомъ вдали носившагося предъ ними свѣтлого образа, создаютъ человѣка. Но это жалкое существо не могло даже стоять прямо и только ползало, какъ червь. Богъ сжалился надъ несчастнымъ творенiemъ, всежъ таки созданнымъ по Его образу и подобію, и пославъ въ него искру. (*стъфуръ*) свѣта, одушевилъ его, такимъ образомъ, пневматическою жизнью. Но этого рода людямъ сатана противопоставилъ другихъ людей, сотворенныхъ изъ матеріи, и при посредствѣ ихъ стала жестоко преслѣдоввать первыхъ. Богъ іудеевъ былъ слишкомъ слабъ, чтобы защитить ихъ. Онъ посыпалъ пророковъ, но имъ сатана съ успѣхомъ противопоставилъ своихъ собственныхъ лжепророковъ. Наконецъ благій Богъ для спасенія пневматиковъ послалъ въ призрачномъ тѣлѣ Своего Мессию, первого эона—№੧, который и научилъ людей, какъ посредствомъ гностиса и строжайшаго аскетизма совершенно освободиться отъ узъ матеріи и не только отъ сатаны, ея властителя, но и отъ всѣхъ ангеловъ міродержцевъ. Строжайшій аскетизмъ лежалъ въ принципахъ этой секты; бракъ и мясная пища здѣсь считаются недозволенными.

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

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

Маркіонъ.

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

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

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

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

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

Церковно-практическая жизнь была въ потребностяхъ его

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

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

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

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

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

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

поступилъ несправедливо и не исполнилъ своего собственнаго закона. Христосъ спросилъ диміурга: «Ты ли написалъ въ законѣ: «Кто прольетъ кровь человѣка, того кровь прольется» (Быт. IX, 6)? Диміургъ признался, что въ его законѣ стоять такія слова. Тогда Христосъ указалъ на то, что вмѣсто благодарности за Его различныя благодѣянія человѣческому роду, сдѣланныя совершиенно безвозвездно, диміургъ распялъ Его на крестѣ. Такимъ образомъ диміургъ долженъ былъ признать себя нарушившимъ свой собственный законъ и подлежащимъ казни. Тогда онъ началъ упрашивать Христа пощадить его, обѣщаюсь отдать Ему всѣхъ тѣхъ, которыеувѣруютъ въ Него. Такимъ образомъ, самъ правосудный диміургъ создалъ правовой базисъ для того, чтобы явилось на землѣ христіанство. Послѣ этого Христосъ, явившись ап. Павлу, обратилъ его; восхитилъ его до третьаго неба, показалъ ему неизреченные глаголы (2 Кор. XII, 2—4), откуда онъ узналъ, что всѣ люди «куплены цѣною» (1 Кор. VI, 20) страданій Сына Божія.

Маркіонитство оказалось по своей церковной организаціи болѣе чѣмъ другія гностические секты устойчивымъ. Мы съ нимъ встрѣчаемся въ VI—VII вѣкѣ, хотя въ значительномъ смѣщеніи съ аналогичнымъ ему по исходному пункту дуализмомъ манихейства. Въ IV в. маркіонитство составляло еще весьма значительную силу не только на востокѣ, но и на западѣ.

Приложение: Мандайты (такъ называемые «христіане Иоанна Крестителя», «MUGHTASILAH»)¹⁾.

Въ половинѣ XVII в. въ Европѣ въ первый разъ узнали о существованіи около города Басры по нижнему теченію Тигра «христіанъ св. Иоанна». Въ 50-хъ годахъ XIX-го столѣтія этихъ предполагаемыхъ учениковъ св. Иоанна Крестителя посыпалъ Петерманнъ и собралъ о нихъ болѣе полныя свѣдѣнія. У своихъ сосѣдей они известны подъ именемъ сұбба (по-арабски, отъ ед. ч. саби), т. е. крестильниковъ, и охотно принимаютъ это имя, чтобы считаться за тѣхъ сабіевъ, которымъ Мухаммадъ въ куранѣ узаконяетъ покрови-

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

тельство, какъ людямъ, имѣющимъ писаніе. Болѣе ученые изъ нихъ называютъ себя Nâsôrâjê, назореями, т. е. христіанами, хотя христіанского въ нихъ нѣть ничего. Но всеобще употребительное ихъ имя—mândâjê מַנְדָּגֵה, т. е. үүштиксѣ.

Какъ видно изъ ученія, содержащагося въ ихъ священныхъ книгахъ¹⁾), они—несомнѣнны гностики. Pîrâ rabbâ רִבָּא, «великая слава»—такъ называется Богъ въ этой системѣ—имѣеть подлѣ себя «эоиръ сіянія великаго» и «великаго духа», מַנְדָּא mândâ rabbâ, изъ котораго истекаеть «великий Йорданъ» въ этомъ сіяющемъ эоирѣ. Имѣя подлѣ себя σύζυγος D'mûtâ מַתְּהָרָת («бюмоішсіс»), онъ вызываетъ къ бытію « первую жизнь» и затѣмъ возвращается къ созерцанію «великой славы». Первый эонъ—« первая жизнь» есть самый Богъ, развивающій изъ себя плирому מַעֲרָעָה, «утре» ûtrê, начиающуюся первою парою: «второю жизнію» и «вѣдѣніемъ жизни» מַאֲנָרָא דִיְהִיא mândâ d'hajjê, отъ котораго мандаіе заимствуютъ свое имя. Тогда какъ «вторая жизнь» за попытку подняться выше «первой жизни» была понижена за «каналы водные», «вѣдѣніе жизни» остался при «великомъ духѣ», какъ его сынъ возлюбленный. Манда-д-хайе есть Абъо; этой системы; какъ Богъ откровенія, онъ есть gâbrâ qâdmâjâ, «первочеловѣкъ», послѣдовательно воплощающійся въ мірѣ первоначально въ видѣ Hîbil, Sîtil и Anûš (Авель, Сиеъ, Эносъ), въ концѣ временъ—въ видѣ Яхъи или Jûhâna bar Zkârjâ, Иоанна Крестителя. Hîbil или חִיבִּיל Hîbil-Zîvâ, «Авель сіяющій» есть преимущественное его воплощеніе—«Христосъ» этой системы.

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

¹⁾ Первая по важности — sîdrâ rabbâ סִידְרָא rabbâ, „великая книга“, называемая также גִּנְזָרָה gînzâ, „сокровищемъ“. Она состоитъ изъ половины „направо“, jâmînâ (395 стр. quarto maiore по изданію Петерманна [1867]), предназначенней для живыхъ, и половины „налѣво“, smâlâ (138 стр.), назначенной для умершихъ (молитвы при погребеніи), т. е. и по самой своей формѣ представляеть древне-христіанскій диптихъ. Менѣе важны sîdrâ d'Jahjâ „книга Иоаннова“, и Qolastâ (гимны).

ползать. Тогда Хибиль-Ситиль-Анушъ отъ «первой жизни» получили повелѣніе вдохнуть въ Адама и Еву духъ отъ «великаго духа», научить ихъ вѣдѣнію жизни, именно: чтобы они, вѣдая о горнемъ, не чтили своего создателя П'тахиля, очищались крещеніемъ и вели брачную жизнь (субба — по принципу полигамисты). П'тахиль вслѣдствіе этого утратилъ власть надъ людьми, и Абатуръ, прогнавшись на него за это, выбросилъ его за предѣлы свѣта, гдѣ онъ и блудится до послѣдняго суда, когда Хибиль-Зйва крестить его и поставить царемъ надъ всѣми утре (извѣстная претензія древнихъ, но исторически оскудѣвшихъ народностей).

Одна изъ характерныхъ особенностей этой доктрины — исхожденіе Хибilia-Зйвы во адъ, въ который зачислены (въ видѣ темныхъ силъ) не только древніе вавилонскіе боги, но и (отождествляемыя съ ними) святыя имена христіанства (**עֵלָה, אֱלֹהִים**), и побѣда надъ всѣми его силами.

Міру назначено существовать 480000 лѣтъ, и онъ уже трижды подвергался погибели за исключениемъ единой человѣческой пары. Послѣ Ну (Ноя) открывается періодъ лже-пророковъ: Абрахимъ, поклонникъ Адуная-солнца, Міша (Моисей), во время котораго истинную религію хранили только египтяне, Шлімунъ бар-Давитъ (Соломонъ), которому по ошибкѣ преподалъ крещеніе единственный въ то время истинный пророкъ, за 42 года предъ тѣмъ явившійся при Понтії Пилатѣ, Юханабар-Зкарья, проповѣдникъ покаянія, воплощеніе Хибilia-Зйвы. Для противодѣйствія Мішахъ сошелъ съ небесъ Анушъ, пріялъ отъ Міши крещеніе, творилъ чудеса, и, обвинивъ его предъ іудеями, довелъ его до крестной смерти, а самихъ іудеевъ, убившихъ Яхью (Юхану), разсѣялъ по всему свѣту, столицу ихъ Урапламъ [имя, которое значить: Уръ (одинъ изъ адскихъ духовъ) совершилъ (этотъ городъ, Іерусалимъ)] разорилъ, возвѣстилъ истинную вѣру, послалъ 360 истинныхъ пророковъ на ея проповѣдь, а самъ возвратился въ плирому. Но онъ снова сошелъ на землю, когда явился «послѣдній лжепророкъ», послѣ котораго болѣе не будетъ никакого лжепророка, Мхамадъ (Мухаммадъ); около него и его зятя Али вращался Анушъ и препятствовалъ имъ проявить во всемъ объемъ ихъ вредную energію. Послѣ Мхамада міру осталось существовать 4 или 5 тысячъ лѣтъ; затѣмъ гибель міра, новое его населеніе отъ новой человѣческой

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

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

Наконецъ 4-ю теоретическую степень составлять бы **רִישָׁה** риш-амма, «глава народа», который соединилъ бы въ своеемъ лицѣ верховную гражданскую и духовную власть. Этой степени у мандайе нѣть въ настоящее время и въ теченіе всей міровой исторіи были только два риш-амма, оба не земного (горнаго) происхожденія: первый до Яхъи, это былъ Фараонъ, второй послѣ Яхъи, это былъ Адамъ-абульфараджъ.

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

Таинства (точнѣе: главныхъ религіозныхъ церемоній) два: крещеніе, **mâsbâtâ שְׁמַבֵּטָה**, многократно повторяемое во очищеніе отъ грѣховъ, и причащеніе, **pehtâ פִּיהַת** (испорченное сирское **רֶתֶה** ret'hâ) виномъ и небеснымъ хлѣбомъ жителей царства свѣта (тонкая испеченная изъ прѣснаго ишеничнаго тѣста въ новой печи пресвітерами лепешечка, разрѣзанная на маленькие круглые кусочки, преподаваемые пресвітеромъ

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

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

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

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

чають сочутствія іоаннитовъ; фараонъ и египтяне—воть истинные свѣточи этой долгой исторической ночи. Іерусалимъ также мандайямъ ненавистенъ, разгрому іудеевъ они радуются. Только Іоаннъ Креститель и освященный его дѣятельностю Йорданъ составляютъ завѣтное исключение.

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

IV. Распространеніе христіанства¹⁾.

1. Источники свѣдѣній о распространѣніи христіанства въ древнѣйшее время.

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

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

¹⁾ Обширное изслѣдованіе о распространеніи христіанства въ первые три вѣка далъ въ новѣйшее время А. Нагнак, Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. Zweite neu durchgearbeitete Auflage mit elf Karten. B. I—II. Leipzig 1905. Апокрифическую литературу авторъ, однако, почти совсѣмъ устраиваетъ въ качествѣ источника истории христіанской миссіи въ древнѣйшее время, поставляя задачею, по его словамъ, возможную полноту лишь по отношенію къ достовѣрному материалу. Vorrede zur ersten Auflage (1902), I. c. S. V — VI.

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

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

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

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

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

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

слышали евангельского слова¹⁾). Такимъ образомъ, христіанство въ III вѣкѣ еще не было распространено въ большомъ объемѣ, хотя и было проповѣдано въ далекихъ странахъ тогдашней вселенной. Таковы результаты христіанской миссии III вѣка.

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

Изслѣдованіе объ этихъ памятникахъ принадлежитъ немецкому ученому Липсіусу²⁾. Онъ пересмотрѣлъ всѣ подобные акты апостольскіе и пришелъ къ тому выводу, что лишь весьма незначительная часть этой литературы вышла изъ подъ пера православныхъ писателей. По его воззрѣнію, только три памятника могутъ быть признаны каѳолическими: сирійскій памятникъ — *Doctrina Addaei*, сообщающій о началѣ христіан-

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

²⁾ R. A. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. Ein Beitrag zur altchristlichen Litteraturgeschichte. B. I—II und ein Ergänzungsheft. Braunschweig 1883 — 1890. Ср. также O. Bardehewer, Geschichte der altkirchlichen Litteratur. B. I. Freiburg im Br. 1902. S. 373—376, 411—459. Neutestamentliche Apokryphen, herausgeg. von E. Hennecke. Tübingen und Leipzig 1904. Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen, herausgeg. von E. Hennecke. Tübingen 1904. F. Piontek. Die katholische Kirche und die häretischen Apostelgeschichten bis zum Anfange des 6. Jahrhunderts (въ Kirchengeschichtliche Abhandlungen herausgeg. von M. Sdralek. B. VI). Breslau 1908. Ср. также A. v. Gutschmid, Die Königsnamen in den apokryphen Apostelgeschichten. Ein Beitrag zur Kentniss des geschichtlichen Romans (Kleine Schriften, herausgeg. v. F. Rühl, B. II, Leipzig 1890, S. 332—394, перепеч. изъ Rheinisches Museum für Philologie, B. XIX, 1864).

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

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

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

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

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

Съ этой точки зрењія ясно, что апокрифические источники свѣдѣнїй о распространеніи христіанства подлежать строжайшей критикѣ. Апокрифи вошли въ содержаніе сборниковъ, употреблявшихся въ церкви: синаисарей, прологовъ, четъ-миней и др.; но это обстоятельство еще не ручается за санкцію со стороны церкви ихъ происхожденія и исторического содержанія. Такимъ образомъ, открыть вопросъ: можно ли довѣрять этимъ сказаніямъ? Съ другой стороны: какія есть средства для определенія ихъ достовѣрности?

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

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

Въ первомъ отношеніи (а) исторический характеръ повѣствуемаго въ высшей степени вѣроятенъ, когда передаваемыя события отличаются естественностью, напр., аа) если міссіонерскіе пути пролегаютъ по мѣстностямъ, подготовленнымъ къ усвоенію христіанства,—такимъ, где уже была іудейская колонизация (*и діаспора*), и бб) если проповѣдь апостоловъ ука-

зываются въ странахъ, которыхъ въ то время стояли въ сношенихъ съ греко-римскимъ міромъ (тогдашнія торговыя сношения простирались до Индіи и Цейлона).

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

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

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

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

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

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

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

Та же самая неясность и сбивчивость понятій существовала у грековъ относительно Эвропы и Индіи. Географические термины «Эвропія» и «Индія» фигурируютъ въ апокрифической литературѣ довольно часто. Но употребленіе этихъ названій является лишь мотивомъ къ искаженію преданія о распространеніи христіанства. Повидимому, что можетъ быть определеннѣе термина «Эвропія»? У насъ сейчасъ же съ нимъ ассоциируется представление о странѣ въ Африкѣ, гдѣ приблизительно теперь Абиссинія. А между тѣмъ этотъ терминъ не имѣть такого определенного значенія. Происхожде-

ніє его связано съ родосской колонизацией и онъ не былъ строго географическимъ. У Гомера упоминаются *αἰθίοπες*, вѣчно счастливые люди. Эоіопія—это страна, лежащая гдѣ-то къ югу, она лежить тамъ, гдѣ богъ Иліось стоитъ въ зените (*ἥλιος αἴθιος*), гдѣ живутъ вѣчно счастливые и благочестивые люди, приносящіе обильныя жертвы богамъ. Затѣмъ, по мѣрѣ развитія географическихъ знаній, Эоіопія отодвигается постепенно все далѣе къ югу; подъ этимъ именемъ стали (по основаніямъ филологическимъ) разумѣть страну, въ которой живутъ люди съ темнымъ цвѣтомъ лица (*αἰθίοπες*), сдѣлавшимся таковыми сть солнца. Ближе ко временамъ классическимъ этимъ именемъ обозначали страну, которая полагалась на югѣ Египта, на мѣстѣ нынѣшней Нубіи. А когда южная граница Египта стала извѣстна подъ ея точными этнографическими терминами (какъ Меройское царство, какъ земля Нубовъ), то Эоіопія подвинулась еще далѣе къ югу, къ Судану («Суданъ», pluralis арабскаго языка, значить какъ разъ то же, что *αἰθίοπες*, т. е. «черные»). Въ греческомъ переводѣ Библіи терминъ «Эоіопія» употребленъ для передачи еврейскаго «Кушъ». И неизвѣстно куда бы загнана была Эоіопія, еслибы не нашелся народъ, который усвоилъ себѣ имя эоіоповъ, и не сдѣлалось общепонятнымъ, что *αἰθίοπες*—нынѣшние абиссинцы, древніе агазіи. Сдѣлавшись христіанами, они сгруппировались и приняли название эоіоплянъ, отождествивъ себя искусственнымъ путемъ съ тѣми эоіоплянами, которые упоминаются въ Библіи. Образовалось у нихъ также преданіе, что царица Савская (южская), посыпавшая Соломона, была ихъ царица, и они даже стали считать свою династию потомствомъ Соломона. Изъ этого передвиженія понятія Эоіопіи ясно, какъ должно относиться къ тѣмъ свидѣтельствамъ, которыхъ говорять объ апостольской проповѣди въ Эоіопіи.

Та же исторія случилась и съ Индіею, хотя понятіе «Индія» и опредѣленное, а «Эоіопія» только нарицательное, какъ видно изъ только что сказанного. Название «Индія» своимъ появленіемъ обязано сношенію грековъ съ персами. Въ сосѣдствѣ съ персами за Гималайскими горами жило индусское племя Синду (*Sindhu*). Персы, по свойству своего языка (по фонетическимъ законамъ санкритскoe «s» у персовъ, какъ народовъ иранскаго племени, переходитъ въ «h»), назвали его «*Hindū*» и противополагали его себѣ по темному цвѣту лица. Отъ персовъ это название заняствовали греки, перемѣнивъ его въ «*οἱ Τυδοί*».

Такъ первоначально Индія означала определенное мѣсто на земномъ шарѣ. Но съ течениемъ времени название это утратило свой первоначальный, точный этнографический смыслъ. Сами персы исказили его. «Sindhu» отличались отъ бѣлолицыхъ персовъ своимъ сравнительно темнымъ цвѣтомъ кожи и получили название «Инду». Но этимъ именемъ персы стали называть не только племя «Синду», но и другія народности (къ западу и востоку), имѣвшія болѣе темный цвѣтъ кожи, чѣмъ какой они имѣли. Понятіе «Индія» расширилось такъ, что Индію искали и на аравійскомъ полуостровѣ, и на берегахъ Африки; такъ что и территорію эгіоповъ иные называли Индіею; искали Индію, далѣе, и на Кавказѣ, гдѣ жило нѣкогда племя «oi Судои». Такимъ образомъ, для греческихъ писателей II—V вв. по Р. Х. и Индія и Эгіопія оказывалось великое множество. Индія и Эгіопія были такими же растяжимыми именами, какъ и наше простонародное «арапъ».

Если, такимъ образомъ, спутники апостола рассказывали кому-либо и изъ образованныхъ о своихъ путешествіяхъ, то и въ такомъ случаѣ географическая названія не вызывали определенного представленія о мѣстности. Если счастливая память древнихъ могла удержать географические термины, то другіе-то слушатели и при точной передачѣ терминовъ могли ошибочно локализовать мѣстность. Такимъ образомъ, сама среда была неблагопріятна для правильнаго пониманія терминовъ.

Для повѣрки такихъ свидѣтельствъ обѣ апостольской проповѣди, записанныхъ въ подобного рода (неопределенныхъ) географическихъ терминахъ, слѣдуетъ, конечно, обращаться къ преданіямъ частныхъ церквей. Но и здѣсь встречается не мало весьма серьезныхъ недоумѣній и трудностей. Мѣстное преданіе, конечно, могло бы быть превосходнымъ средствомъ для проповѣдки апокрифическихъ сказаний; но преданій обѣ апостольскихъ путешествіяхъ мало записано. А затѣмъ, подлѣ св. Преданія, которое имѣеть для насъ определенную цѣнность, надо еще различать—1) историческое преданіе и 2) преданіе ученое.

Историческое преданіе, не имѣя цѣнности священнаго, передается исторически отъ поколѣнія къ поколѣнію. Такъ, напр., передавалось, что Дерптъ раньше назывался Юрьевымъ, а потомъ это преданіе прорвалось наружу и городъ снова сталъ называться Юрьевымъ. Подлѣ такого преданія надо различать еще, какъ мы сказали, преданіе научное. Оно происходитъ та-

кимъ путемъ. Ученый человѣкъ читаетъ книгу и для вящей славы своей родины дѣлаетъ какой-нибудь лестный для нея выводъ изъ прочитанного. Затѣмъ онъ распространяетъ это возврѣніе въ своей мѣстности. Люди узнаютъ выводъ, запоминаютъ его и передаютъ потомкамъ. Явленіе это можетъ быть названо *secunda genitura*. Такъ и можетъ явиться возврѣніе, которое есть выводъ, а не историческое преданіе. Съ подобнымъ явленіемъ мы, вѣроятно, встрѣчаемся, когда идетъ рѣчь о пребываніи ап. Петра въ Римѣ. Ап. Петръ проповѣдывалъ въ Римѣ и умеръ тамъ, но явился выводъ, что онъ былъ тамъ и епископомъ, и этотъ второстепенный выводъ сдѣлался предметомъ распространенія для ученыхъ людей. Или еще примѣръ. Между городомъ Торжкомъ, тверской губерніи, где почиваютъ мощи Евфросинія, и городомъ Осташковымъ, неподалеку отъ которого находится Нилова Пустынь, лежить Могилевская Успенская Пустынь. Срединное разстояніе этого монастыря между первыми двумя соблазнило нѣкоторыхъ сдѣлать выводъ, что Могилевская Успенская Пустынь построена на томъ мѣстѣ, до которого святые провожали одинъ другого послѣ приѣзда одного изъ нихъ къ другому въ гости. Можетъ быть это преданіе и казалось бы имѣющимъ долю вѣроятности, если бы не мѣшала хронология: святые эти не были современниками.

Очевидно, разность авторитетности преданія сохраненного и преданія выводного—существенная, а различить то и другое иногда нѣть возможности, такъ какъ мѣстное преданіе записано очень поздно. Напр. назвали себя эоіопами абиссинцы, чтобы черезъ это имя явиться народомъ, о которомъ говорится въ св. Писаніи. Это позднее отождествленіе библейскаго «кушъ» съ «гызызъ», очевидно, для библейской этнографіи не можетъ быть авторитетно. Еще одинъ конкретный случай. Дѣянія ап. Андрея въ православной редакціи сохранились въ сочиненіи пресвитера и монаха Епифанія, писаны около 830 года; значитъ, черезъ 8 вѣковъ послѣ дѣятельности апостола. Но произведеніе Епифанія не апокрифъ, оно — одно изъ лучшихъ жизнеописаній ап. Андрея и писатель его много путешествовалъ, видѣлъ молитвенный домъ св. Андрея и чудотворную икону, написанную на мраморѣ (*εὐκτήριον τοῦ ἀγίου Ανδρέου—καὶ εἰκόνα τοῦ ἀγίου Ἀνδρέου εἰς μάρμαρον ὑλογραφουμένην*). 70-ти-лѣтній пресвитеръ синопскій Феофанъ разсказывалъ ему, что при Кононимѣ (741—775) иконоборцы не могли уничтожить эту икону даже и огнемъ. Вотъ онъ-то (Епифаній) и

свидѣтельствуетъ, что ап. Андрей проповѣдывалъ въ Синопѣ. Въ доказательство этого онъ указываетъ на то, что въ VIII и IX вв. въ Синопѣ существовала церковь и икона св. Андрея. Это вѣрно; но дальнѣйшее сообщеніе, «*ὅτι ἔτι ὅντος τοῦ ἀπόστολοῦ ἡ εἰκὼν ἐγράφη*», есть лишь смѣлый выводъ, за справедливость котораго ни существованіе церкви, ни иконы не ручается. Далѣе возникаетъ предположеніе, что и сама церковь не явилась ли только потому, что древніе обитатели Синопа узнали, что ап. Андрей проповѣдывалъ въ Синопѣ, распространили это мнѣніе и устроили въ честь апостола церковь. Итакъ, здѣсь мы, можетъ быть, имѣемъ дѣло съ позднѣйшимъ мѣстнымъ преданіемъ, не съ достовѣрностью.

Что вообще поздніяя преданія не всегда заслуживаютъ довѣрія, это видно и изъ слѣдующаго. Если о чёмъ особенно устойчиво могли сохраниться свѣдѣнія, то, конечно, прежде всего о мѣстѣ мученической кончины апостоловъ. Преданіе о мѣстѣ погребенія ихъ могло твердо сохраниться при опорѣ на такой вещественный памятникъ, какъ гробъ апостола. Однако и въ этомъ отношеніи преданія между собою разногласять и согласить ихъ иногда возможно только подъ условіемъ того предположенія, что апостолы проповѣдывали въ одномъ, а погребены въ другомъ мѣстѣ.

Напримѣръ, ап. Варѳоломей представляется по однимъ извѣстіямъ скончавшимся а) въ Индіи, а по другимъ б) въ городѣ Урванополѣ—Корванополѣ—Алванополѣ, въ великой Армени. Тутъ, очевидно, интерпретація. Первое сообщеніе—объ Индіи—преувеличено: апостолъ проповѣдывалъ тамъ, а не скончался.

О Таддеѣ одно преданіе говоритъ, что онъ скончался а) въ Виритѣ финикийскомъ, а другое—б) въ Остракинѣ, городѣ египетскомъ, третье—в) въ Арmenіи α) внутренней, β) въ области Дзофкѣ (Тсօփառլուն въ IV Арmenіи), γ) въ области Артазѣ (по Моисею Каганкатваци). При этомъ по первому преданію (а) онъ скончался мирно, по другимъ двумъ (бв) мученическою смертью. Очевидно, что такія сообщенія въ кориѣ подрываютъ другъ друга.

Ап. Іуда (= Таддей Леввей Зилотъ) по однимъ сказаніямъ—умеръ и погребенъ въ Виритѣ; по другимъ (= Таддей Леввей)—въ Остракинѣ, или же во внутренней Арmenіи; по некоторымъ (= Іуда Яковлевъ)—въ Эдессѣ.

Но особенно расходятся повѣствованія о мѣстѣ смерти ап.

Симона Зилота; то онъ умеръ а) въ Епифаніи сирійской, то б) въ Киррѣ, который при Евфратѣ, то в) въ Персіи, то г) въ сѣверной Колхидѣ (между Suni, то д) въ Ивирии (Грузіи), то е) въ Британніи, то, наконецъ, ж) въ Іерусалимѣ (смѣщеніе съ Симономъ Клеоповымъ).

Мѣсто смерти апостола и евангелиста Матея опредѣляется то а) въ Габалѣ сирійскомъ или въ Вивлѣ финикийскомъ, то б) въ Іераполѣ сирійскомъ, то в) въ Наддеверѣ (въ Абиссинії?).

Что это разнообразіе сказаний стоитъ въ связи съ трудною экзетическою задачею согласить Мате. X, 3 съ Лук. VI, 16¹)—это ясно, но разногласіе такихъ преданій не перестаетъ быть фактомъ.

2. Распространеніе христіанства на востокѣ.

Миссионерская дѣятельность апостоловъ въ предѣлахъ Понтовоспорскаго царства, Малой Азии и Парѳии (въ широкомъ смыслѣ). Христіанство въ Эдессѣ.

При такомъ характерѣ сказаний о проповѣди апостоловъ приходится не ими руководствоваться при изложеніи исторіи распространенія христіанства, а искать руководящей нити у другихъ, чтобы разобраться въ лабиринтѣ сказаний объ апостолахъ и выбрать изъ этихъ апокрифовъ тотъ, который представляется наиболѣе устойчивымъ. Такою путеводною звѣздой можетъ служить показаніе Оригена, помѣщенное въ началѣ третьей книги исторіи Евсевія: «Она получила въ удѣль для проповѣди Парѳію, Андрей—Скиѳію, Іоаннъ—Асію, гдѣ и скончался въ Ефесѣ; а Петръ—въ Понѣ, Галатіи, Віоиніи, Каппадокіи и Асіи проповѣдывалъ іудеямъ разсѣянія и, наконецъ, прибывъ въ Римъ, былъ распяты внизъ головою»²).

¹⁾ Ап. Фаддея одни (большинство)—отождествляли съ Іудой, другіе съ юмой. Симона Зилота отождествляли съ Симономъ Клеоповыемъ, вторымъ епископомъ іерусалимскимъ (Епс. III, 11).

²⁾ Епс. б. е. III, 1 (= Оrig. 3 том. εἰς τὴν Γένεσιν): τὸν δὲ ἰεσὼν τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν ἀποστόλων τε καὶ μαθητῶν ἐφ' ἀπασαν κατασπαρεντων τὴν σίκουρένην, Θωμᾶς μὲν, ὃς ἡ παράδοσις περιέχει, τὴν Παρθίαν εἴληχεν. Αὐδρέας δὲ τὴν Σκυτίαν. Ιωάννης τὴν Ασίαν, πρὸς οὓς καὶ διατρίψες ἐν Εφέσῳ τελευτᾷ. Πέτρος δὲ ἐν Πόντῳ καὶ Γαλατίᾳ καὶ Βιθυνίᾳ Καππαδοκίᾳ τε καὶ Ασίᾳ κεκηρυχέναι τοὺς [ἐκ] διασπορᾶς Ιουδαιοὺς ἔσκεν. οἵ τε ἐπὶ τέλει ἐν Ρώμῃ γενόμενος ἀνετελοποιήτη κατὰ οὐφαλῆς οὕτως κατῆς ἀξιώσας πέθεν. Τι δεῖ

Съ этимъ общимъ указаніемъ согласно и основное теченіе апокрифической литературы, подраздѣляющее апостоловъ по районамъ ихъ дѣятельности на нѣсколько группъ. Различаются три группы. А) Группа асійская, въ которую входятъ, по апокрифическимъ сказаніямъ, Иоаннъ и Филиппъ; ап. Іаковъ исключается изъ этой группы, потому что въ Дѣяніяхъ апостольскихъ (XII, 1) говорится о его кончинѣ въ Іерусалимѣ; не входитъ также въ эту группу и ап. Іаковъ Алфеевъ, такъ какъ онъ былъ епископомъ іерусалимскимъ. Б) Группа понтійская: Петръ, братъ его Андрей, Вареоломей и Матеей. В) Группа пареійская, куда апокрифы помѣщаются Оому, Симона Зилота и Іуду Іаковлева, тождественного съ ап. Леввеемъ и съ ап. Фаддеемъ¹⁾.

II. Группа асійская (римская имперія).

- | | | |
|---|--------------------|------------------|
| 3. 2. [3. 3. Іаковъ † Дѣян.
XII, 1 ¹⁾] | 4. 3. 4. 2. Иоаннъ | 5. 5. 5. Филиппъ |
|---|--------------------|------------------|

9. 9. [9. 9. Іаковъ Алфеевъ виѣ группы, какъ «ἀδελφός θεος, первый епископъ іерусалимскій»]

¹⁾ виѣ группы въ виду Дѣян. XII, 1.

I. Группа понтійская (воспорское царство).

- | | |
|------------------------|--------------------|
| 1. 1. 1. 1. Петръ | 2. 4. 2. 4. Андрей |
| 6. 6. 6. 7. Вареоломей | 8. 7. 7. 8. Матеей |

III. Группа пареійская

(пареіянская династія арсакидовъ царить въ Персіи и Армении, держать въ своей зависимости Месопотамію, господствуетъ на востокѣ до предѣловъ Индіи).

- | | |
|---|--|
| 7. 8. 8. 6. Оума | 11. 11. 10. 10. Симонъ Зилотъ |
| „ „ 11. 11. Іуда Іаковлевъ, | обыкновенно при-
знаваемый тожде-
ственнымъ съ |
| 10. 10. „ „ Фаддеемъ Левве-
емъ (Мо. x, 3, Mr. iii, 18). | |

περὶ Παύλου λέγειν, ἀπὸ Ιερουσαλήμ μεχρὶ τοῦ Ἰλλυρίου πεπληρωθότος τὸ εὐχαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ καὶ ὑστερον ἐν τῇ Ῥώμῃ ἐπὶ Νέρονος μεμαρτυρηθότος; ταῦτα Ὡριγένει κατὰ λέξιν ἐν τρίτῳ τόμῳ εἰς Γένεσιν ἐξηγητικῶν εἴρηται. [Ср. относительную этого места В. В. Болотовъ, Изъ истории церкви сиро-персидской. Христ. Чтеніе, 1900, I, 65—66 примѣч. (отд. оттискъ 137—138)].

¹⁾ Порядковые цифры въ таблицѣ указываютъ мѣсто въ спискахъ у Матея X, 2—4, Марка III, 16—19, Луки VI, 14—16 и въ Дѣяніяхъ I, 13.

Это дѣленіе апостоловъ на группы совпадаетъ съ руководящими положеніями Оригена. Ап. Петръ, согласно съ указаниемъ и въ его посланіи, проповѣдывалъ въ Понтѣ, гдѣ съ нимъ могъ соединиться и ап. Андрей который, по Оригену, проповѣдывалъ въ Скиої; Фома стоять во главѣ парѳейской группы, Іоаннъ—асійской.

Такое дѣленіе на группы соотвѣтствуетъ отчасти тогдашнему политическому дѣленію. I) Область первой группы, понтово-воспорское царство, въ то время подвергалось разложению, по частямъ оно уже прымкало къ римской имперіи, но тѣмъ не менѣе преданіе о его самостоятельномъ существованіи было еще живо; одинъ изъ его царей, Полемонъ II (временно бывшій іудейскимъ прозелитомъ), фигурируетъ даже подъ именемъ Полимія въ актахъ ап. Вареоломея. Районъ дѣятельности этой сѣверной группы очерчивается въ I Петр. 1, 1 (*«ἐκλεκτοῖς παρεπιδύμοις διασπορᾶς Πόντου, Γαλατίας, Καππαδοκίας, Ἀσίας καὶ Βιθυνίας»*) и отмѣчается въ приведенныхъ выше словахъ Оригена («Андрею—Скиої»).

Центромъ дѣятельности ап. Андрея по актамъ былъ г. Синопъ. За историчность этого извѣстія говорить то важное обстоятельство, что здѣсь была очень значительная іудейская колонія; о Синопѣ упоминается въ талмудической литературѣ; одинъ изъ переводчиковъ св. Писанія—Акила былъ родомъ изъ Синопа. Около этого центра держалась и вся проповѣдь ап. Андрея Первозванного, а именно: по берегамъ Чернаго моря—по сѣверному побережью. Апокрифическая дѣянія ставятъ его въ соприкосновеніе то съ тѣмъ, то съ другимъ апостоломъ. Непрекращено извѣстно, что ап. Андрей проповѣдывалъ въ предѣлахъ Скиої, какъ сказано и у Оригена. Но гдѣ искать Скиої? Въ древнѣйшемъ извѣстіи предполагается Скиоїа великая; мы читаемъ, что онъ проповѣдывалъ въ Скиої, въ Согдіанѣ и у Саковъ. Затѣмъ, въ дальнѣйшемъ развитіи сказанія скиѳовъ стали искать ближе къ римской имперіи, по восточнымъ берегамъ Чернаго моря, именно, дѣятельность ап. Андрея локализируется около Севастополя великаго (близъ нынѣшняго Ноти). Далѣе, по сказанію, живутъ «эоіопы»; это название прилагается ко всѣмъ варварскимъ народамъ. По Епифанію монаху, апостолъ доходилъ и до Крыма. Мѣсто дѣятельности ап. Андрея указываютъ еще во Фракіи *«ἐν Θράκῃ»*, но по всей вѣроятности послѣднее название получилось отъ недосмотра и смѣщенія съ *«ἐν Σάκαις»*. Въ 357 году императоръ

Константій перенесъ мощи ап. Андрея въ Константинополь, въ храмъ св. Апостоловъ. Сюда мощи были перенесены изъ города Патръ въ Ахайи. Такимъ образомъ мѣсто кончины ап. Андрея, по этимъ свѣдѣніямъ,—гор. Патры. Но если позднѣйшія сказанія направляютъ его въ Ахайю, то среди кавказскихъ народовъ тогда были нѣкіе ахеи и ихъ легко было отожествить съ жителями Ахайи и, такимъ образомъ, отнести проповѣдь апостола въ Европу.

Параллельно съ апостоломъ Андреемъ проповѣдывали ев. Матея и Варѳоломей. Уже по Евсевію (V, 10, 3), Варѳоломей проповѣдывадъ «индамъ и оставилъ имъ евангеліе отъ Матея», «Инды», какъ и «эоіопы», которыхъ ап. Варѳоломей могъ встрѣтить въ воспорскомъ царствѣ, были племя, «оі. Судоі», жившіе къ югу отъ устья Кубани. Но здѣсь разумѣются инды въ собственномъ смыслѣ. Это были «счастливые инды», обитатели Аравіи. Имъ-то и оставилъ ап. Варѳоломей евангеліе Матея на сирійскомъ языке. Хотя въ счастливой Аравіи и жили арабы, но языкъ арабскій тогда не былъ литературнымъ и сѣверная племена Аравіи, равно и обитавшіе за Іорданомъ, писали и говорили въ торжественныхъ случаяхъ по арамейски. Слѣдовательно, сирійскій языкъ не могъ быть здѣсь болѣе непонятнымъ, нежели въ средніе вѣка въ Европѣ латинскій, такъ что апостолъ могъ оставить евангеліе на сирійскомъ языке. Кругъ дѣятельности ап. Варѳоломея намѣчается еще далѣе къ востоку. Преданіе представляеть, что онъ проповѣдывалъ то въ Албани, то въ Арmenіи, гдѣ и скончался. Относительно того города, въ какомъ скончался апостоль, существуетъ разногласіе: по однимъ то былъ городъ Алванополь, по другимъ—Урванополь или Корванополь. Урванополь отожествляется (Gutschmid) съ армянскою столицей «Эровандашть» (при впаденіи рѣки Арпачай въ Араксъ). Но если предположить, что преданіе это о смерти ап. Варѳоломея прошло черезъ сирійскій источникъ и слово «Корванополь» название правильное и происходитъ отъ сирійскаго «курбана»=жертвоприношеніе, то можно будетъ предположить, что мѣстомъ мученической кончины апостола былъ одинъ изъ армянскихъ городовъ—Аштишать (въ Таронѣ) (Ашти-шать значить «городъ жертвоприношеній»).

II) Сказанія о дѣятельности апостоловъ въ Малой Азіи (вторая группа—въ римской имперіи) покоятся на болѣе исторической почвѣ. Она твердо засвидѣтельствована церков-

ными преданіями. На «Филиппа, одного изъ 12 апостоловъ, почившаго въ Іераполѣ» (фригійскомъ) и на «Іоанна, почившаго въ Ефесѣ» ссылается въ 191 году Поликратъ, епископъ ефесскій (Euseb. V, 24, 2. 3).

III) Апостолы Фома, Фаддей и Симонъ Кананитъ (третья группа) дѣйствовали южнѣе, въ Пароїи¹⁾). Указаніе на послѣднюю нужно понимать въ самомъ широкомъ смыслѣ. Въ то время въ Персіи, какъ и въ Арменіи, царствовала пароянская династія²⁾), и Месопотамія была подъ властію персидскихъ арсакидовъ. Такимъ образомъ понятіе Пароїи очень растяжимо.

Апостоль Фома, по преданіямъ, является проповѣдующимъ въ г. Эдессѣ (по Euseb. I, 13, 4. 10; II, 1, 6—посыпаетъ Фаддея въ Эдессу), но онъ представляется по преимуществу апостоломъ Индіи, преданіе о чёмъ восходитъ еще ко времени Ефрема Сиріна. Такъ называемыя *carmina Nisibena* свидѣтельствуютъ, что въ концѣ IV-го вѣка въ предѣлахъ Эдессы и Сиріи сохранялось преданіе о томъ, что ап. Фома скончался въ Индіи и что мощи его потомъ перенесены были въ Эдессу. Такимъ образомъ преданіе это ведеть Фому очень далеко и помѣщаетъ его на самомъ краю Пароїи.

Фаддей собственно апостоль Месопотамії; съ его именемъ связана мысль о распространеніи христіанства въ Эдессѣ. Преданіе это заслуживаетъ особенного вниманія по многимъ подробностямъ. Раннее распространеніе христіанства въ Месопотаміи вообще и въ Эдессѣ въ частности—весьма понятно. Вавилонъ, какъ городъ, во времена апостольской проповѣди былъ только историческимъ воспоминаніемъ, но онъ имѣлъ высокое значеніе для евреевъ, какъ весьма видная іудейская колонія, въ доказательство чего достаточно припомнить, что

¹⁾ Ср. В. В. Болотовъ, Изъ исторіи церкви сиро-персидской. Эккурсъ Г. Чѣо знаетъ о началѣ христіанства въ Персіи исторія? Христ. Чтеніе, 1900, I, 65 и дал. (отд. оттискъ 137 и дал.). А. В.

²⁾ Пароиане относились къ другимъ народностямъ персидского царства, какъ, напр., мадьяры въ Австро-Венгрии къ остальному населенію; они считались народомъ полуварварскимъ; цари пароянскіе, конечно, усвоили себѣ языкъ персидскій,—языкъ этого главнаго (иранскаго) племени въ ихъ царствѣ. Собственная область пароианъ лежала далѣе къ востоку; центральный пунктъ Пароїи—около (позднѣйшаго) города (въ нынѣшнемъ Хорасанѣ) Нишапуръ (New-Safrâbâr), $\varphi = +36^{\circ} 12' 23''$, $\lambda = 58^{\circ} 49',30$ Greenw. (на картахъ, изд. Главнымъ Штабомъ).

среди нынѣшнихъ евреевъ находится въ употреблениі (и сохранился вполнѣ іерусалимскаго) талмудъ вавилонскій. Слѣдовательно, Месопотамія чрезъ посредство іудейскаго разсѣянія была подготовлена къ принятію христіанства. Проповѣдь въ Месопотаміи облегчалась единствомъ языка (хотя и не нарѣчія). Апостолы говорили нарѣчіемъ сиро-палестинскимъ (разновидность языка сирийскаго или арамейскаго), естественно поэтому, что вавилонская церковь является очень рано; еще ап. Пётръ посыаетъ привѣтствія вѣрующимъ отъ этой церкви, въ Вавилонѣ соизбранной, и нѣть никакихъ основаній настаивать на иносказательномъ пониманіи этого указанія на Вавилонъ (Вавилонъ=Римъ).

Къ сѣверу отъ Вавилона лежить городъ Урхой (*Urhoj*, "Едесса грековъ), давшій свое имя и всей области (*'Οροηγή= 'Ορροηγή*). Эдесса можетъ считаться культурнымъ центромъ всей арамейской народности. Языкъ арамейскій, всѣмъ известный подъ именемъ сирийскаго, есть собственно эдесское нарѣчіе, подобно тому, какъ русскій литературный языкъ есть собственно московское нарѣчіе. Поэтому христіанская проповѣдь въ Эдессѣ должна была начаться весьма рано. Преданіе, что правитель Эдессы Авгаръ V Черный присыпалъ I. Христу письмо, въ которомъ просилъ Его прійти исцѣлить его отъ болѣзни, можетъ найти для себя точку соприосновенія съ евангельскою исторіею въ словахъ Иоанна XII, 20—24 о томъ, что ко Христу приходили эллины. Въ древнѣйшей своей формѣ (отвѣтъ Христа Абгару безъ обѣтованія, что «никакой врагъ не овладеетъ Эдессою во вѣки») это сказаніе читается у Euseb. h. e. I, 13; но и въ этой формѣ отвѣтъ Христа обличается въ своей неисторичности тѣмъ, что Христосъ на слова ев. Иоанна XX, 29 ссылается какъ на «написанное о Немъ». Западная церковь (*Decretum Gelasii* 492—496) смотрѣла на посланіе какъ Абгара, такъ и Христа, какъ на апокрифическія. Но нѣть основаній отвергать съ формою и самую основу сказанія,—фактъ сношеній эдесского властелина со Христомъ и возможность обѣщанія Христа—послать въ Эдессу на проповѣдь одного изъ апостоловъ. Въ распространенной формѣ сказаніе читается въ сирийскомъ памятникѣ конца IV вѣка, такъ назыв. *Doctrina Addaei*. Здѣсь отвѣтъ Христа оканчивается благословеніемъ Его Эдессѣ и предсказаніемъ, что никакой непріятель не возьметъ этого города. Очевидно, легенда могла появиться тогда, когда въ Эдессѣ позабыли, что, когда Абгаръ VII баръ-Пзатъ

(ноябрь 109—августъ 116) возмутился противъ римлянъ, то полководецъ Траяна Лузій Квіетъ (въ 116 г.) взялъ Эдессу штурмомъ и сжегъ ее. Во всякомъ случаѣ нужно признать, что были особенные побужденія одному изъ апостоловъ избрать Эдессу центромъ своей дѣятельности.

Но какъ ни велики внутреннія основанія достовѣрности преданія объ апостольскомъ происхожденіи церкви въ Эдессѣ, преданіе объ этомъ (въ *Doctrina Addaei* и мученическихъ актахъ Шарбилия и Барсамы) дошло до насъ въ такой формѣ, которая подрываетъ его достовѣрность.

Вотъ перечень епископовъ эдесскихъ:

1) Аггей, поставленный Аddeемъ (искаж. Θαδдей) и пострадавшій отъ сына Авгара (ок. 51 г.). Его непосредственный преемникъ—

2) Палутъ, рукоположенный во епископа Серапіономъ антиохійскимъ (190—210), современникомъ Зефиріна римскаго (198—217). Его преемникомъ былъ діаконъ Аddeя—

3) Абшелама, котораго самъ Палутъ поставилъ во епископа. Его преемникъ—

4) Барсамья, бывшій клирикомъ при Аddeѣ и рукоположенный во епископа Абшеламою. Барсамья обратилъ ко Христу главнаго языческаго жреца Шарбилия, который, въ гоненіе Траяна (между 105—112 гг.) пострадалъ въ Эдессѣ (которая—по актамъ—въ это время управлялась княземъ Абгаромъ VII барь-Изатъ, ноябрь 109—авг. 116) Шарбиль быть убитъ на главномъ языческомъ жертвеннікѣ, все еще существовавшемъ въ Эдессѣ. Самъ епископъ Барсамья, современникъ Фабіана римскаго (236—250), въ это гоненіе при Траянѣ (98—117) былъ исповѣдникомъ.

Чтобы понять одну изъ причинъ этой хронологической путаницы, нужно имѣть въ виду, что въ Эдессѣ было не мало князей, носившихъ одно имя. Такъ

Абгаръ V барь-Ма'ну Уккама (= Абгаръ великий), 14 князь эдесский (13—50 г. по Р. Х.);

Абгаръ VII барь-Изатъ (20) (съ ноября 109—авг. 116);

Лукій Элій Септимій Абгаръ IX барь Ман'у (называемый также великимъ: Μέγας Ἀβγάρος) (191—214); и — по отстраненіи Абгара IX—подъ видомъ соправительства съ нимъ правилъ младшій сынъ его—

Северъ Абгаръ X барь-Абгаръ (28), съ сент. 214 до апрѣля 216, когда имп. Антонинъ Каракалла захватилъ Эдессу, при-

соединилъ Осроину, въ качествѣ провинціи, къ римской имперіи и тѣмъ положилъ конецъ существованію эдесского царства. Старшій сынъ Абгара IX, princeps Антонинъ Ма'ну IX баръ-Абгаръ считался, однако (эдесскими легитимистами?) титуллярнымъ царемъ Эдессы въ 216—242 гг.

Въ сирійской хроникѣ эдесской находится извѣстіе, что въ ноябрѣ 201 года въ Эдессѣ было сильное наводненіе, во время которого вода разрушила дворецъ Абгара великаго (=V) и сильно повредила христіанскій храмъ. Это событие описано въ официальной хроникѣ, поэтому отсюда нужно заключать, что къ этому времени Эдесса была городомъ христіанскимъ. Эдесскимъ государемъ (*βασιλεὺς*) былъ въ это время (191—авг. 214) Лукій Элій Септимій Абгаръ IX баръ-Ма'ну великий, который несомнѣнно принялъ христіанство, о чёмъ свидѣтельствуютъ Юлій Африканъ, знающій его за благочестиваго человѣка (*ἰερὸν ἄνδρα*), и Баръ-Дайцанъ (Вардесанъ) эдесский, бывшій въ дружественныхъ отношеніяхъ съ нимъ, какъ съ „*ἀνδρὶ ὁσιωτάτῳ καὶ λογιωτάτῳ*“. Знать хорошо Африканъ и Ма'ну (IX), сына царя Абгара IX.

Въ виду всего сказанного, несомнѣнно, что въ концѣ II или началѣ III вѣка христіанство въ Эдессѣ было религіей государственною. Отсюда легко понять, въ какомъ смыслѣ Палутъ, по имени которого даже во дни Ефрема Сирина еретики называли православныхъ палутіанами, оставилъ о себѣ воспоминаніе какъ первый епископъ эдесский: Палутъ дѣйствительно былъ первымъ епископомъ, признаннымъ государственною властью. Отсюда и широкая возможность для созданія соборовъ въ Осроинѣ въ это время. Но, съ другой стороны, легко объяснимо и то, что въ эдесскомъ преданіи черты Абгара V и Абгара IX оказались перемѣшаны. Тотъ и другой Абгаръ

- а) былъ сыномъ Ма'ну,
- б) имѣлъ сына Ма'ну,
- .в.) посилъ наименование великаго
- и г) въ своемъ родѣ каждый полагалъ начало (resp. былъ при началѣ) распространенія христіанства въ Осроинѣ.

Въ свою очередь, Северъ Абгаръ X, сынъ Абгара IX,— можетъ быть не былъ христіаниномъ, и несомнѣнно заявилъ о себѣ страшными жестокостями съ самаго начала своего тиранническаго правленія, что и облегчило Каракаллѣ захватъ Эдессы. И сирійскіе памятники рассказываютъ, что отступникъ

отъ христіанства, сынъ Абгара Северь предалъ жестокой смерти и Аггея и даже Аддея (=Өаддея) ¹⁾.

Наконецъ и та подробность (сиро-армянская версія), что ап. Аддей=Өаддей проповѣдалъ христіанство не только въ Эдессѣ, но и въ Нисивинѣ (Նիզիս) и Маянѣ (на мѣстѣ древней Ниневіи) и Арmenіи и пострадалъ въ Арmenіи отъ армянского государя Санатрука, — гармонируетъ съ тѣмъ обстоятельствомъ, что въ 91—109 гг. Эдесса не имѣла собственного государя и была въ зависимости отъ адіавинского (съ резиденцією въ Нисивинѣ) князя — можетъ быть армянского происхожденія. Это могло быть благопріятно для мисіонерской дѣятельности (чрезъ Эдессу) въ Арmenіи.

Во всякомъ случаѣ, коль скоро христіанство стало твердою ногой въ Эдессѣ, очевидно открывалась возможность проповѣди его въ Нисивинѣ, Арmenіи и южныхъ областяхъ Кавказа. Это даетъ возможность съ довѣрiemъ отнести съ преданію, что Симонъ Кананитъ дѣйствовалъ на Кавказѣ ²⁾. Такъ какъ еврейская *ձատորչ* простиралась и на Арmenію и Ивирию, то распространеніе христіанства въ нихъ было весьма возможно. Но эти попытки распространенія христіанства на Кавказѣ заглохли.

О распространеніи христіанства собственно въ Нароі и говорится въ дѣяніяхъ ап. Фомы (его проповѣдь въ Арии, Дрангіанѣ и Арахосії). Упоминаемый въ этихъ дѣяніяхъ царь Гундафоръ происходилъ изъ парфянской династіи и царствовалъ въ названныхъ въ странахъ 7—29 гг. по Р. Х. Но бывшее тамъ въ это время религіозное движеніе было, какъ кажется, буддійское.

Распространеніе христіанства въ предѣлахъ сирійскаго

¹⁾ Ср. В. В. Болотовъ, Библіографическая замѣтка о книгѣ: R. A. Lipsius. Die edessenische Abgarsage, kritisch untersucht. Braunschweig 1880. Христ. Чтеніе 1881, II, 518—521. Его же, Изъ исторіи церкви сиро-персидской. Христ. Чтеніе 1900. I, 60—70 (отл. оттискъ 141—142). Ср. также F. C. Burkitt, Early Eastern Christianity. St. Margaret's Lectures 1904 on the Syriac speaking Church. London 1904 (нѣмецкій переводъ: Urchristentum im Orient, v. E. Preuscher. Tübingen 1907). А. Б.

²⁾ Въ позднѣйшее время (1897), въ виду той критики, какой подверглась въ наукѣ исторія Моисея Хоренскаго, В. В. Болотовъ не находилъ уже возможнымъ относиться съ полнымъ довѣрiemъ къ армянскимъ сказаніямъ, которыя являются источникомъ этихъ свѣдѣній (въ курсѣ лекцій 1888/9 г.). А. Б.

языка представляется естественнымъ въ виду близости Палестины, историческихъ отношеній іудеевъ къ Месопотаміи и единства языка.

Христіанство въ Египтѣ, Ливии и Нентаполѣ.

Египетъ былъ издавна такою областью, сношениія евреевъ съ которойю никогда не прекращались. Даже во времена Соломона лица, компрометировавшія себя политически, удалялись въ Египетъ (2 Парал. X, 2). Дальнѣйшая колонизація, въ Египтѣ при Птолемеяхъ повела къ тому, что здѣсь образовалась еврейская община (храмъ Онії). Здѣсь былъ совершонъ переводъ священныхъ книгъ на греческій языкъ, переводъ—извѣстный подъ именемъ перевода LXX; здѣсь же св. семейство находитъ убѣжище отъ преслѣдованій Ирода. Естественно, такимъ образомъ, предполагать, что въ Египтѣ христіанство распространилось весьма рано.

Евангелистъ Маркъ [по его актамъ, представляющимъ въ общемъ памятникъ высокой достовѣрности] мученически скончался въ Александрии [4 апрѣля 63 г.]. Можно даже ставить вопросъ, не былъ ли и ап. Петръ въ Египтѣ, потому что церковь въ Вавилонѣ соизбранная (1 Петр. V, 13) могла быть церковью въ Вавилонѣ египетскомъ (на мѣстѣ нынѣшняго Масру-ль-атика=старого Каира). Акты Марка содержать въ себѣ черты, которыя начало проповѣди христіанства въ Александрии представляютъ вполнѣ естественнымъ. Ев. Маркъ, идя по Александрии, разорвалъ свой башмакъ и зашелъ къ первому встрѣтившемуся башмачнику починить его. Во время починки башмачникъ Анніанъ укололь себѣ палецъ и при этомъ невольно воскликнулъ: „εἰς Θεόν!“, что и послужило для апостола удобнымъ поводомъ начать свою проповѣдь. Естественность происшествія располагаетъ къ мысли, что мы стоимъ на почвѣ живого исторического воспоминанія. Этотъ Ἀννιανὸς и былъ первымъ преемникомъ евангелиста на Александрийской кафедрѣ¹⁾.

Христіанство здѣсь прежде всего установилось между евреями и людьми, говорившими по-гречески (во всякомъ случаѣ, въ первое время мы не видимъ на епископскихъ ка-

¹⁾ Ср. В. В. Болотовъ. Изъ церковной исторіи Египта. Выл. IV. День и годъ мученической кончины св. евангелиста Марка. Христ. Чтеніе 1893, II, 122—174. 405—434. 429 (и въ отд. оттискѣ). А. Б.

өедрахъ лицъ съ именами коптскими). Это и естественно, потому что римское правительство, у которого Египетъ былъ провинцией, покровительствовало людямъ, принимавшимъ римскую культуру и относилось недовѣрчиво ко всему, что отзывалось древне-египетской культурой. Исторія Египта была слишкомъ древня, чтобы можно было предположить, что египтяне поддавутся новому греческому и римскому вліянію. Недовѣріе у мѣстнаго населенія должны были испытать и Птолемеи и ихъ преемники. Коптское населеніе платило ненавистью своей митрополіи, и александрийцы пользовались дурной славой у природныхъ египтянъ. Это было препятствіемъ къ распространенію между египетскими туземцами христіанства, начавшагося въ Египтѣ между людьми греческаго языка, что подтверждается свидѣтельствами о силѣ язычества въ Египтѣ даже въ V вѣкѣ (борьба аввы Шенути съ юиваидскими язычниками предъ 450 г.).

Нужно принять затѣмъ во вниманіе, что весь югъ Египта граничили съ варварскими народами, поддержаніе мирныхъ отношеній съ которыми составляло одну изъ труднѣйшихъ политическихъ задачъ египетскихъ администраторовъ, и что эта задача до извѣстной степени разрѣщалась тѣмъ, что съ «варваровъ» брали клятвенные обязательства предъ языческими богами (Осирисъ, Исида и др.), которыхъ чтили эти *oī tē βlē̄m̄iōes kai oī uōθāta;* поэтому считалось политичнымъ—щадить язычество на югѣ Египта, чтобы ударомъ, напосимымъ политеизму, не разрушить и всѣхъ политическихъ результатовъ въ отношеніи къ влемміямъ и нубійцамъ. И языческій храмъ на островѣ Филахъ (Філа), священное мѣсто этихъ договоровъ, продолжалъ благоденствовать до VI в., пока, наконецъ, Юстиніанъ I не приказалъ его разрушить и заарестовать всѣхъ жрецовъ его.

Съ сѣвера Египта христіанство подвигалось медленно вверхъ по Нилу, но во всякомъ случаѣ подвигалось настолько успѣшно, что при Септиміи Северѣ (202 г.) были исповѣдники христіанства въ юиваидѣ, а это такая область, которая была заселена сплошь коптами. Слѣдовательно, христіанство проникло и въ этотъ слой египетского населенія. Но условія распространенія христіанства здѣсь были довольно своеобразны, и можетъ быть ни въ одной мѣстности оно не было усвоено съ такимъ наслоеніемъ иностранного элемента, какъ въ Египтѣ. Египетскій (коптскій) хамитскій языкъ далеко не

срodenъ съ индогерманскимъ греческимъ, но подвергся сильнѣйшему давленію со стороны развитаго синтаксиса послѣдняго. Копты заимствовали не только греческія слова (имена, глаголы), но и греческія частицы (въ родѣ ἐπειδὴ, πάλιν, δὲ). Такимъ образомъ, самый строй коптскаго языка приспособлялся къ греческому языку. Языкъ коптскій въ лексикальномъ отношеніи до такой степени былъ націоналенъ и проникнуть религіозными воззрѣніями, что создатели христіанской письменности на языкѣ коптскомъ затруднялись христіанскія понятія передавать коптскими словами, потому что съ ними были соединены египетскія представлениа. Повидимому не было и попытокъ перевести такія имена какъ Христосъ, Троѧ; на коптскій языкѣ; понятія πνεῦμα и Φυγὴ передавались этими же греческими словами (коптское πν-иφи пи-нифи—дыханіе, духъ, повидимому слишкомъ напоминало бога Кнефа). Подлѣ коптскаго οὐαζ̄ уἀνъ=святой, очень часто встрѣчается греческое ἡγιος: коптское слово лексически означало собственно «чисто вымытый»; отсюда «жрецъ»=οὐηζ̄ уίвъ писалось юроглифически въ видѣ человѣка, простирающаго руки, чтобы умыться, къ водѣ, которая льется изъ находящагося надъ нимъ кувшина.

Коптскому населенію пришлось знакомиться съ христіанствомъ чрезъ посредство богослуженія, совершаемаго на греческомъ языкѣ, переводъ богослужебныхъ чиновъ на коптскій языкѣ, видимо, совершился тогда, когда коптскіе христіане были уже знакомы отчасти съ греческимъ языккомъ изъ богослужебной практики. Поэтому чѣкоторыя части богослуженія оставлены безъ перевода (возгласы „Κύριε ἐλέησον“, „στάθητε μετὰ φόβου Θεοῦ· ἀκούσωμεν τοῦ ἀγίου εὐαγγελίου“, „δόξα σοι, Κύριε“, „προσεύξασθε. ὑπὲρ τῆς εἰρήνης τῆς μόνης καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ὁρθοθόξου τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίας“, „προσεύξασθε ὑπὲρ τοῦ ἀρχιερέως ἡμῶν (νιμ=имярекъ) πάπα καὶ πατριάρχου κυρίου, ἀρχιεπισκόπου τῆς μεγάλης πόλεως Ἀλεξανδρείας, καὶ τῶν ὁρθοδόξων ἡμῶν ἐπισκόπων“, „εἰρήνη πᾶσιν“, „καὶ τῷ πνεύματι σου“, „ασπάζεσθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἀγίῳ“, и большая часть дальнѣйшихъ возгласовъ и отвѣтовъ изъ Canon missae). Во второй половинѣ III вѣка уже существовалъ переводъ Нового Завѣта на коптскій языкѣ. Антоній (251 — 356), будучи 18-ти лѣтъ, началъ свои аскетические подвиги: на него, не говорившаго по-гречески среднеегипетскаго уроженца, во время чтенія евангелія произвели сильное впечатлѣніе слова Спасителя: «аще хощеши совершиенъ быти...»

(Мо. XIX, 21), которые оиъ буквально понялъ и исполнилъ. Слѣдовательно, слова эти были читаны на коптскомъ языке¹⁾.

Одновременно съ Египтомъ, повидимому, началась христіанизація и въ другихъ областяхъ, объединенныхъ съ Египтомъ политически,—въ Ливіи и Центаполѣ, къ западу отъ Египта. Онѣ были отдѣлены отъ Египта узкою полосою песчаной земли, такъ что сношения между ними и Египтомъ были постоянныя. Преданіе о кончинѣ Марка въ Александріи говоритъ, что онъ удалялся для проповѣди въ Ливію и умеръ по возвращеніи изъ нея. Такимъ образомъ, весьма возможно, что Ливія была просвѣщена съ самаго начала христіанской эры. Въ евангеліи (Мр. XVI, 2) упоминается Симонъ Киринейинъ (въ Ливіи), отецъ Александра и Руфа; эти послѣдніе, очевидно, были хорошо извѣстны первоначальнымъ читателямъ евангелія отъ Марка, если онъ ихъ упоминаетъ.

Христіанство въ Персии²⁾.

Послѣ быстраго распространенія христіанства въ вѣкъ апостольской и послѣапостольской наступаетъ періодъ то устойчиваго сохраненія его, то сокращенія. Во всякомъ случаѣ нужно предполагать сокращеніе его на сѣверныхъ берегахъ Чернаго моря, на Кавказѣ, въ Арmenіи, а можетъ быть и въ другихъ мѣстахъ, гдѣ сѣмя христіанства было брошено апостолами и едва поддерживало свое существованіе. Но въ мѣстахъ, соприкасавшихся съ тѣми странами, въ которыхъ христіанство было насаждено твердо, оно сохранялось и все болѣе и болѣе распространялось.

Такъ было въ персидскомъ государствѣ. Эта область соприкасалась съ христіанской Месопотаміей (Сиріей); владычествовала въ Персіи парѳянская династія арсакидовъ, кото-

¹⁾ Ср. В. В. Болотовъ, Изъ церковной исторіи Египта. Вып. I. „Разсказы Діоскора о халкидонскомъ соборѣ“. Христ. Чтеніе 1884. II, 616—618 (отд. оттискъ 36—38).

А. Б.

²⁾ В. В. Болотовъ. Изъ исторіи церкви сиро-персидской. Экскурсъ Г. Чѣо знаетъ о началѣ христіанства въ Персіи исторія? Христ. Чтеніе 1900, I, 65—99. 428—439 (отд. оттискъ 137—171, 100 bis—111 bis). Ср. также J. Labourt. Le christianisme dans l'empire Perse sous la dynastie sassanide (224—632). Paris 1904.

А. Б.

рая была не персидского происхождения, а потому и не особенно заботилась о процветании национального персидского языка и религии. Самым распространеннымъ языкомъ здесь былъ арамейскій. Языкъ этотъ тогда былъ тѣмъ же, чѣмъ теперь является французскій при дипломатическихъ сношеніяхъ европейскихъ государствъ. Благодаря арамейскому языку и оживленнымъ сношеніямъ между Сиріей и Персіей, въ послѣдней и далѣе на востокъ христіанство могло постоянно поддерживаться и распространяться.

Относительно распространенія христіанства въ Персіи можно дѣлать заключенія изъ одного извѣстія, очень своеобразнаго. Сообщаетъ его, повидимому, одинъ изъ приверженцевъ Бахрама VI Чобина, персидскаго царя-узурпатора 590 — 591 г. По этому извѣстію Ардаширъ (Артахширъ) I, основатель династіи сасанидовъ, низвергшій въ 226 г. парсійскую династію арсакидовъ, и его визирь Абарсамъ были весьма склонны принять христіанство (и объявить его государственною религіею Персіи?), и только противодѣйствіе войска помѣшало имъ осуществить это намѣреніе. Ардаширъ I былъ чисто персидского благороднаго происхождения. Восцареніе сасанидовъ было торжествомъ персидской національности и вмѣстѣ персидской религіи. На послѣднюю сасаниды смотрѣли, какъ на одну изъ существенныхъ опоръ своего трона, и — въ ея предполагаемыхъ интересахъ — поднимали гоненія на христіанъ персидскихъ, — гоненія, о которыхъ не было слышно при арсакидахъ. Понятно, что сторонники Чобина, распуская подобную молву, обѣ основателѣ династіи сасанидовъ, желали тѣмъ дискредитировать въ глазахъ жреческаго сословія царствующую династію сасанидовъ.

Однако, въ основѣ этой молвы, помимо тенденціи, могли лежать и исторические факты. Поднимая знамя восстанія противъ арсакидовъ, Ардаширъ имѣлъ нужду въ преданныхъ ему лицахъ. На жреческое сословіе персидское ему не было особыхъ оснований расчитывать. Парсіи-арсакиды, если и не были особенно ревностными покровителями персидской религіи, то во всякомъ случаѣ ея и не угнетали, и жрецы могли быть довольны и своимъ настоящимъ. Съ другой стороны, признаніе христіанства государственною религіею въ соцѣднемъ осроинскомъ царствѣ въ 226 г. было еще свѣжимъ фактомъ, который могъ вызывать и на подражаніе себѣ. А если такъ, то мы должны предположить, что христіане въ Персіи пред-

ставляли уже видную общественную силу, если Ардашир I Пабаканъ могъ мечтать о роли Константина В.¹⁾).

Христианство въ Аравии.

Во времена апостоловъ возможно было распространеніе христианства и въ Аравії. Отношения между Сиріей и Аравіей были довольно тѣсны, тѣмъ болѣе, что они находились недалеко другъ отъ друга. Съ теченіемъ времени здѣсь образуется римская провинція съ главнымъ городомъ Беэрой, что способствовало устойчивости христианства. Послѣднее поддерживалось еще чрезъ сношенія съ Александріею (на восточномъ берегу Нила жило въ Египтѣ не мало арабовъ). Есть извѣстіе, что въ III в. здѣсь былъ созванъ соборъ, на которомъ присутствовалъ и Оригенъ, — по вопросу о (монархіанскомъ) ученіи епископа беэрскаго Вирилла. Оригену удалось одержать победу надъ Вирилломъ, и послѣдній раскаялся и принялъ каѳолическое ученіе. Этотъ фактъ указываетъ на то, что христианство въ Аравії распространялось рано (ср. также Гал. I, 17; Деян. II, 10).

О распространеніи христианства на югѣ Аравіи имѣется свидѣтельство Евсевія (V, 10, 2, 3). Предшественникъ Клиmenta въ званіи александрийскаго катехета, Пантентъ, проповѣдывалъ христианство въ Индіи и нашелъ у тамошнихъ христианъ евангелие отъ Матея, потому что въ Индіи уже проповѣдывалъ ап. Варфоломей и оставилъ христианамъ это евангелие, «писанное по еврейски» (т. е. по-сирийски). Можно думать, что подъ Индіей здѣсь разумѣется счастливая Аравія, или Йеменъ. Это свидѣтельствовало бы о движеніи христианства къ югу; но, къ сожалѣнію, есть извѣстіе о томъ, что въ южной Аравіи христианство не было известно у савеевъ и

¹⁾ Ср. В. В. Болотовъ. Изъ исторіи церкви сиро-персидской. Христ. Чтеніе 1900, I, 74—75 (оттискъ 146—147): „Не невозможно, что памфлетистъ и не лгалъ, приписывая подобныя думы Артахишуру. Но это не невозможное весьма невѣроятно — въ виду того, что кульпъ огня былъ для Артахишира прочнымъ фамильнымъ преданіемъ“. „Но памфлетистъ могъ и прямо солгать.—Историческое дѣяніе Константина великаго было, конечно, извѣстно и персамъ. Совершившейся фактъ въ византійской имперіи могли считать возможнымъ и въ Персіи; поэтому рискъ памфлетиста, что его рассказы будуть опровергнуты, былъ совсѣмъ маленький“.

томеритовъ, и что евреи здѣсь высоко поднимали свою голову. Во всякомъ случаѣ сплошная масса здѣшняго населенія къ IV в. оставалась языческою.

Извѣстія о дальнѣйшемъ положеніи христіанства въ этой странѣ (въ періодъ уже послѣ Константина В.) почерпаются изъ исторіи Феофила Инда. Онъ происходилъ изъ знатнаго рода и мальчикомъ былъ отправленъ въ Константинополь въ качествѣ заложника. Мѣстомъ его рожденія былъ островъ Диву (*ἐπὶ τὴν Διβὸν νῆσον*), подъ которымъ слѣдуетъ разумѣть не *Σελεύβιζ* = Цейлонъ, а (такъ какъ районъ, въ которомъ путешествовалъ Феофиль, лежить въ сосѣдствѣ съ Краснымъ моремъ) одинъ изъ болѣе близкихъ къ африканскому побережью (Феофиль называется не только *οὐρδος*, но и *αἰθίοφης* и *βλέμμυρος*)—если не Дахлакъ (близъ Массавы), то *τὴ Διοσκορίδου νῆσος* = *Δίον Σοκότρα*, т. е. Сокотра. Воспитанный при дворѣ императора, Феофиль усвоилъ аріанскія воззрѣнія. Евсевій никомидійскій рукоположилъ его въ санъ діакона. Около 350 г., при императорѣ Константії, на него была возложена дипломатическая миссія—завязать мирныя спошенія съ омиритами (Химьяръ). Отправленный во главѣ посольства, съ щедрыми подарками, онъ обязалъ быть между прочимъ выхлопотать разрѣшеніе построить церковь на римскія средства. Прибывъ на мѣсто, Феофиль, по разсказу аріанскаго историка Филосторгія, своею святостію и чудесами произвелъ такое впечатлѣніе, что іудеи были посрамлены и царь склонился къ христіанству, отказался отъ римскихъ даровъ и рѣшилъ самъ на свой счетъ построить три церкви: въ Тафарѣ (*Τάφαρον*, столицѣ), въ Адамѣ (Аденѣ) и въ Персикѣ (*Ἔπιπόριον* (*Hurmuz*)). Такимъ образомъ, въ главныхъ мѣстностяхъ Химьяра появились христіанскіе центры и путешествующіе римскіе купцы могли теперь имѣть христіанское назиданіе. Можетъ быть, эти лучи христіанства въ Аравіи и были здѣсь первыми. Даѣе, по Филосторгію, Феофиль отправился на родину и нашелъ, что христіанство продолжало здѣсь существовать и что оно было вполнѣ православно (== съ аріанской точки зрѣнія). Единственное, что онъ нашелъ здѣсь нехорошимъ, это нѣкоторые неблагоговѣйные обычай, напр. обычай слушать евангеліе сидя. Феофиль наставилъ здѣшнихъ христіанъ слушать евангеліе стоя. Даѣе, Феофиль былъ въ Єюопіи и принялъ быть здѣсь съ большими почетомъ, и затѣмъ возвратился въ предѣлы римской имперіи. Здѣсь онъ пользовался боль-

шимъ уваженіемъ современниковъ, хотя и не получилъ каѳедры. Авторитетъ его стоялъ высоко, особенно среди арианъ.

Приложение: Христіанство въ Эфиопии¹⁾.

Уже въ IV лишь вѣкѣ христіанство, повидимому, утверждается въ Эфиопіи или Абиссинії. Возводить распространеніе христіанства здѣсь къ эпохѣ болѣе ранней нѣтъ оснований. Мы не знаемъ, что сдѣжалось съ тѣмъ христіанствомъ, которое было пасаждено здѣсь энтухомъ царицы кандацкой, насколько привило христіанство въ ея странѣ. Но нѣть сомнѣнія, что она была царицей меройской. А значеніе меройскаго царства постепенно падало и при Неронѣ римскій трибуунъ нашелъ въ Мероѣ почти только развалины. Но по мѣрѣ его паденія поднималось значеніе страны, лежащей еще выше отъ Египта, населенной народомъ «гызызъ», который, принявъ христіанство, сталъ называть себя «эфиопами», а у арабовъ извѣстенъ подъ (презрительнымъ, означающимъ «всякій сбродъ») названіемъ «хабашунъ», которое изломано европейцами въ «Абиссинія». Положеніе этой мѣстности на средоточіи торговыхъ путей въ Африкѣ могло способствовать возникновенію культурнаго центра. Уже Птолемеи египетскіе думали утвердиться въ Адуль (около Массавы). Отсюда элинское образованіе начало мало по малу проникать и въ Абиссинію.

Въ первой половинѣ I вѣка по Р. Х. неизвѣстный по имени царь аксумскій (въ *inscriptio Adulitana graeca*), благодарить «величайшаго бога Арея» (*μέγιστος θεός Ἄρης*) за цѣлый рядъ побѣдъ, одержанныхъ имъ, царемъ, на протяженіи отъ границъ Египта до нынѣшней земли Сомали. Эти походы предприняты были имъ—между прочимъ, а можетъ быть и главнымъ образомъ—съ цѣллю обезопасить и сухопутный и морской торговый путь. Нѣсколько позже этого царя аксумскаго

¹⁾ Ср. В. В. Болотовъ, Описаніе четвертой эфиопской рукописи Библіотеки Спб. Духовной Академіи (извлечено изъ „Протоколовъ Совѣта Академіи“ за 1895—6 г.). Спб. 1900. 5—8. А. Dillmann, Über die Anfänge des Axumitischen Reiches (Abhandlungen der königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1878); Zur Geschichte des Axumitischen Reichs im vierten bis sechsten Jahrhundert (тамъ же, 1880). Б. А. Тураевъ, статья „Абиссинія“ въ „Православной Богословской Энциклопедіи“, Т. X. Спб. 1900. 19—82, 32—36.

жиль другой царь аксумской *Ζωσχάλης*, варварь, но не чуждый и эллинской культуры и отлично понимавший выгоды, какая даетъ торговля его царству (отождествить этого *Ζωσχάλης* съ однимъ изъ ныгусовъ, поименованныхъ въ спискахъ эөиопскихъ льтописей, до сихъ поръ не удалось).

Аксумское царство, обнаружившее такие культурные задатки, распространившее свою власть и на аравийское побережье (Саба и Химьяръ), конечно, должно было обратить на себя вниманіе заинтересованныхъ сферъ тогдашняго грекоримскаго міра. И мы узнаемъ, что при Константії (ок. 350 г.) и римское государство старается завязать сношенія съ Аксумомъ, и христіанская церковь полагаетъ начало христіанскому просвѣщенію этой страны. Первосточникомъ свѣдѣній объ этомъ миссіонерскомъ предпріятіи является исторія Руфина, написанная въ 401 г. Нѣкоторыя подробности этого разсказа заслуживаютъ вниманія уже потому, что онъ даютъ поводъ поставить немаловажныя критическая *шементо* относительно грекоримскихъ свидѣтельствъ о христіанскихъ миссіяхъ вообще.

Исторія Эдесія (*Αἰδέσιος*) и Фрументія, какъ она передана у Руфина (h. e. I, 9), представляется въ главныхъ чертахъ въ такомъ видѣ. Меропій, тирскій философъ, предпринялъ путешествіе; съ нимъ находились два его родственника, Эдесій и Фрументій, дѣти его брата. Во время одной высадки на берегъ философъ былъ убитъ, а мальчики были подарены царю индовъ. Дальше обыкновенная исторія на востокѣ: Фрументій дѣлается любимымъ рабомъ, а потомъ первымъ министромъ въ государствѣ, а послѣ смерти царя, царица упросила Фрументія управлять государствомъ отъ имени малолѣтняго царя; и лишь когда юный царь достигъ совершеннолѣтія (*adolevisset*), Фрументій и Эдесій могли выпросить себѣ позволеніе вернуться на родину. Тогда какъ Эдесій отправился въ Тиръ и сдѣлался тамъ пресвитеромъ, Фрументій отправился далѣе (*pergit*) въ Александрию, где сообщилъ Леонасію Великому, недавно (*piuper*) поставленному во епископа, о подготовленности индовъ къ принятію христіанства. Леонасій поставилъ самого Фрументія во епископы этого народа, ему обязаннаго начатками христіанского просвѣщенія.

Новѣствованіе Руфина подлежитъ критической оцѣнкѣ а) со стороны вѣнчаной (вопросъ о новѣствователѣ и его источникахъ) и б) со стороны внутренней (возможная новѣрка новѣствуемаго по его содержанію).

Въ первомъ отношении (а) сужденіе о разсказѣ можетъ быть только *самое благопріятное*.

а) Руфинъ былъ 1) хорошо образованъ, 2) зналъ не только латинскій, но и греческій языкъ (владѣлъ послѣднимъ свободно), 3) прожилъ въ Александріи 6 лѣтъ подрядъ (372—377) и былъ въ дружескихъ отношеніяхъ съ личными знакомыми и друзьями Аѳанасія В. († 2 мая 373), затѣмъ (съ 378 до 397) жилъ въ Іерусалимѣ и дѣлалъ иногда экскурсіи въ сосѣднія области до Месопотаміи включительно. Такое лицо несомнѣнно имѣло возможность знать весьма многое и не имѣло наличныхъ побужденій не говорить правды.

б) Источникъ, изъ котораго Руфинъ почерпнулъ свѣдѣнія о Фрументіи и Эдесіи, рѣшительно *перваго рания*. «Quae nos ita gesta, non opinione vulgi, sed ipso Aedesio Tyri presbytero postmodum facto, qui Frumentii comes prius fuerat, referente cognovimus». Слѣдовательно, если Руфинъ и не самъ лично слышалъ это отъ Эдесія¹⁾ (текстъ *допускаетъ* и такое пониманіе и притомъ какъ самое естественное, но *не обязываетъ* къ нему: нѣть при «referente» принудительного «nobis»), то—по меньшей мѣрѣ—слышалъ это отъ слышавшихъ *самого* Эдесія (иначе получилось бы уже «vulgi opinio»).

Но при повѣркѣ со стороны внутренней (б)—на пунктѣ а) хронологіи и §3) географіи—получается о разсказѣ Руфина сужденіе *весьма неблагопріятное*.

а) 1) Фрументій является къ Аѳанасію немнога спустя послѣ его поставленія во епископы, а Аѳанасій В. былъ рукоположенъ 8 іюня 328 года, во всякомъ случаѣ, мы въ правѣ предположить, что посвященіе Фрументія было въ первую эпоху управлениія Аѳанасіемъ, въ промежутокъ между его хиротоніей и отбытиемъ его изъ Александріи на соборъ тирскій; слѣдовательно оно падаетъ на эпоху отъ 8 іюня 328 до 11 іюля 335 года. Предположимъ какъ среднюю цифру—333 г.=хиротонія Фрументія.

Въ такомъ случаѣ 2) предпріятіе Меропія нужно отнести къ болѣе древнему времени. Варвары пощадили мальчиковъ по ихъ малолѣтству, но нѣжности ихъ возраста; ихъ нашли, когда они повторяли урокъ, подъ деревомъ, слѣдовательно мы

¹⁾ Такъ циталъ Руфина уже Сократъ, h. e. I, 19, 14; но вопросъ: насколько велика вѣроятность, что въ 380—390 гг. Эдесій былъ еще живъ?

имъемъ дѣло съ дѣтьми школьнаго возраста, и дать старшему изъ нихъ Фрументію 15 лѣтъ было бы скорѣе много, чѣмъ мало. Затѣмъ они сдѣлались любимыми рабами, управляли государствомъ, дожили до совершеннолѣтія царствующаго нынѣ гуса. По всему этому нужно предположить, что они жили въ Эфесіи 15—20 лѣтъ, скорѣе—послѣднее. Итакъ, если предположить, что годомъ посвященія Фрументія въ епископы былъ 333-й, то нападеніе на Меропія было въ 313 году.

3) Но Руфинъ говоритьъ, что Мероній предпринялъ путешествіе по примѣру другого путешественника, путешествовавшаго въ Индіи, Митродора, а Митродоръ былъ въ славѣ въ 334 году.

aa) Въ хроникѣ Еронима подъ этимъ годомъ замѣчено: «въ это время былъ въ славѣ Митродоръ философъ» (*Metrodorus philosophus agnoscitur*).

bb) Если бы до насъ сохранились X—XIII книги *Ammiani Marcellini rerum gestarum*, то мы, конечно, знали бы отлично, чѣмъ прославился этотъ авантюристъ; но, къ сожалѣнію, «libri, qui supersunt» А. Марцеллина начинаются лишь съ XIV, и въ XXV, 4, 23 онъ ссылается на «предыдущее» по слѣдующему поводу. На Юліана Отступника римскіе граждане возлагали отвѣтственность за неудачу персидскаго похода; на это Амміанъ отвѣчаетъ, что не самъ Юліанъ виноватъ въ борьбѣ съ персами, но Константина, повѣрившій пустымъ рассказамъ (*mendaciis*) Метродора и завязавшій цепріязненныя сношенія съ персидскимъ царемъ, который и новели къ персидской войнѣ.

cc) Но повидимому утраченная часть разсказа А. Марцеллина сохранилась (по своему содержанію) у Скилицы, который (подъ 326 г.) говоритъ, что авантюристъ-Митродоръ былъ въ Индіи (у браминовъ) и, возвратившись оттуда, говорилъ, что индійскій царь далъ подарки для Константина, но что большая и драгоцѣнѣйшая часть этихъ подарковъ была отнята у него во время его путешествія чрезъ Персію. Константина стала требовать возвращенія этихъ даровъ; но царь персидскій Шапуръ II (309—379) отказался. Это до такой степени обострило отношенія Рима и Персіи, что Константинъ В. † 22 мая 337 г., готовясь къ войнѣ съ персами, и въ 338 году (при Константіи) эта война и началась.

dd) 334-й г. [а не 326-й годъ (что было бы слишкомъ рано: 12 лѣтъ дипломатическихъ пререканий!!)] получаетъ, такимъ образомъ, полное себѣ оправданіе.

4) Эпоха процвѣтанія—возврaщенія Митродора падаетъ на такое позднее время, когда Фрументій—по вышеприведенному предположенію—былъ уже епископомъ, и Меропій, слѣдовательно, не могъ подражать Митродору.

Правда, 5) могли быть аа) два Митродора; и бб) одинъ и тотъ же Митродоръ мог путешествовать въ Индію дважды, предъ 313 и предъ 334 годы; вв) Митродоръ могъ около 310 г. отправиться въ Индію и вернуться оттуда лишь въ 334 году, слѣдовательно Меропій могъ по его примѣру (не дождавшись его возвращенія) самъ отправиться въ путь около 311 г.; но по основнымъ методическимъ правиламъ: «*simplex veri significat*» и «*non sunt multiplicandae causae*», историкъ не долженъ со-здавать вереницы гипотетическихъ фактovъ, а обязанъ—безъ вѣскихъ мотивовъ—не отказываться отъ той мысли, что путешесвіе Митродора, которому «подражалъ» Меропій, падаетъ на время незадолго до 334 г.

Слѣдовательно хронологія Руфина содержитъ *внутреннее противорѣчие*.

33) Географическая даннaя у Руфина еще ужаснѣе. Руфинъ начинаятъ съ замѣчанія, что каждому апостолу было назначено свое мѣсто для проповѣди: Матоей проповѣдавъ въ Эѳіопіи, Варѳоломеемъ въ прилегающей къ Эѳіопіи близайшей Индіи (*citerior India*), Фома—въ Пароїи. Но въ лежащей между близайшею Индіею и Пароїею, но далѣе—въ глубь, крайней Индіи (*inter quam Parthiamque media, sed longo interior tractu, India ulterior jacet*), по ея отдаленности, никто изъ апостоловъ не проповѣдавъ, и лишь при Константинѣ посѣяны въ ней (Фрументіемъ) первыя сѣмена вѣры. Варѳоломеемъ проповѣдавъ именно въ *India citerior*, подъ которой, какъ показываетъ ея сосѣдство съ Эѳіопіею, разумѣется аравійскій полуостровъ, а *India ulterior*—болѣе отдаленная—лежитъ между аравійскимъ полуостровомъ и Пароїею, слѣдовательно за Персидскимъ заливомъ, ибо центральная линія Пароїи находится на 58° вост. долг. отъ Гринича. Итакъ, подъ ней мы должны разумѣть или сѣверное побережье Аравійского (Персидского) моря—Белуджистанъ, или же—всего естественнѣе (ибо «въ глубь»)—Индостанъ. Такимъ образомъ, мы получаемъ свидѣтельство, что Фрументій проповѣдавъ въ самой Индіи, а не Абиссиніи.

Если Руфинъ—при его возможностяхъ—изъ рассказовъ самого Эдесія не могъ вынести толковаго взгляда на дѣло и

не умѣль сказать обстоятельно, когда и *іѡн* была эта миссія, то что сказать о, тѣхъ повѣствователяхъ, которые ичерпали свои свѣдѣнія изъ изустной молвы?! Эта исторія показываетъ, какъ должно быть осторожнымъ по отношенію къ сообщае-мымъ извѣстіямъ. Случись, что не дошла бы до насъ апологія Аѳанасія, тогда бы этотъ разсказъ Руфина не имѣль для себя корректива, и наука полагала бы, что дѣло идетъ о про-повѣди въ Индостанѣ! Но—и другое memento; какъ ни запу-тана хронологія и географія въ разсказѣ Руфина, однако са-мый фактъ (какъ видно изъ той же апологіи Аѳанасія), пе-редаваемый Руфиномъ,—вѣренъ. Слѣдовательно, нужна вели-чайшая осмотрительность при пользованіи извѣстіями довольно мутными, и отъ несостоятельности *доказалей* не слѣдуетъ дѣ-лать рискованного заключенія къ небытію самаго факта.

Apologia ad Constantium imperatorem („Ἐκ πολλῶν ἐτῶν ὅτα οὐ χριστιανόν“) написана великимъ Аѳанасіемъ между 24 фе-враля 357—2 октяб. 358 гг. Въ ней Аѳанасій рядомъ доку-ментовъ показываетъ Константію, какъ онъ не послѣдователенъ въ своемъ воззрѣніи на него, Аѳанасія. Въ числѣ этихъ ули-чающихъ Константія документовъ приводится (п. 31) и по-сланіе Константія „Φρουμεντίου χάριν, τοῦ ἐπισκόπου τῆς Αὐξούσιας—τοῖς ἑκεῖ παράνυοις“. Константій (послѣ 24 февр. 357 г.) пишетъ аксумскимъ царькамъ ’Аїхуа и ’Сахауа: «Фрументія епископа вышли какъ можно скорѣе въ Египетъ къ честнѣйшему Георгію епископу (александрийскому) и другимъ епископамъ, которые имѣютъ особое право рукополагать и судить по бо-гословскимъ вопросамъ. Вамъ небезъизвѣстно, что въ этотъ санъ Фрументія рукоположилъ Аѳанасій, виновный въ безчи-сленномъ множествѣ золъ. Онъ бѣгаеть теперь неизвѣстно гдѣ. Остерегайтесь, какъ бы онъ (Аѳанасій) не пробрался въ Аксумъ и не произвелъ смуты не только церковной, но и политической. Богъ да хранитъ васъ, ἀδελφοι τιμωταῖς».

Отсюда слѣдуетъ, что если бы Фрументій былъ рукополо-женъ въ 333 г., то въ 357 г. онъ былъ бы уже близокъ къ 25 лѣтію своего епископства. А тогда—

а) для Константія было бы рискованно требовать, чтобы цари аксумскіе выслали на судъ своего уже почти старца-епископа, который конечно пріобрѣлъ бы за 25 лѣтъ огром-ное вліяніе.

б) Набрасывать тѣнь на хиротонію, совершенную Аѳанасіемъ въ 333 году, когда въ 332 году онъ былъ съ честію

отищень Константиномъ В. въ Александрію и названъ въ императорскомъ посланіи «человѣкомъ Божіимъ»,—со стороны Константія значило бы наносить оскорблениe памяти своего великаго отца.

в) Такъ какъ и 21 окт. 346 г. Аѳанасій В. возвратился на александрийскую каѳедру не только съ разрѣшенія Константія, но и по настоятельному его приглашенію, то для императора было бы неудобно третировать Аѳанасія В., какъ виновнаго во множествѣ преступленій, чтобы дискредитировать хиротонисаннаго имъ, если бы хиротонія была совершена въ 346—347 г.

г) Есть основаніе полагать, что до 347 г. Фрументій не былъ еще епископомъ.

д) Но извѣстно, что въ маѣ 353 г. Константій уже документально заявилъ о своемъ неблаговоленіи къ Аѳанасію; а въ 355 г. былъ посланъ въ Александрію нотарій императора Діогенъ и съ 4 сентября по 23 декабря силился вытьснить Аѳанасія съ александрийской каѳедры и взять его подъ стражу. Но народъ оказалъ энергичное сопротивленіе, и нотарій уѣхалъ съ ничѣмъ. Если хиротонія *Фрументія совершена въ 355—356 г.*, то императоръ съ нѣкоторымъ подобіемъ наружнаго приличія могъ третировать Аѳанасія, какъ не признаннаго закономъ епискона, потому что съ сентября 355 года онъ занималъ каѳедру александрийскую вопреки изволенію Константія. Слѣдовательно, предположить, что Фрументій рукоположенъ въ это позднее время, значитъ указать удовлетворительное *«inde irae»* для посланія къ Аизанѣ и Шадзанѣ.

Посланіе Константія предполагаетъ, что оба ныгуса были ревностные христіане. Но сохранилась *inscriptio graeca Axumitica*, въ которой «Аизана (*Ἄειζανᾶς*), царь аксумитовъ и оміритовъ» etc. etc., «царь царей, сынъ непобѣдимаго бога Арея» (*οὗτος θεοῦ ἀνικήτου "Αρεως"*), возвѣщаетъ о славной побѣдѣ надъ «*Βουγαεῖται*», которую одержалъ онъ, Аизана, и его братья, *Σχιάζανᾶς καὶ Ἀδηφᾶς*; въ благодарность за это Аизана и воздвигъ богу Арею 5 статуй. Спрашивается: что прежде: *inscriptio* или посланіе Константія?

Адифа не упомянуть въ этомъ послѣднемъ; слѣдовательно (предполагая, что Константію положеніе дѣль въ Аксумъ было хорошо извѣстно) въ 357 г. Адифа уже умеръ (*inscriptio* прежде посланія), или же онъ былъ еще такъ молодъ, что не было и рѣчи о его соправительствѣ съ Аизаною (*inscriptio*

позже посланія). То и другое предположеніе не легко согласить съ подробностями разсказа Руфина и посланія Константія. Возможно, однако, и то, что Константій ошибочно считалъ аксумскихъ «тѣрхуновъ» христіанами, и то, что Аизана отпаль отъ христіанства. Во всякомъ случаѣ слѣдуетъ имѣть въ виду, что о воспитанії Фрументіемъ царька (или царьковъ, названныхъ «Ілла-Азгвагва») въ христіанской вѣрѣ говорится лишь въ эоіонскомъ синаксарѣ; а у Руфина обѣ обращеніи царя не сказано ничего, и миссіонерская дѣятельность Фрументія (до епископства) выражается въ томъ, что онъ предложилъ христіанскимъ купцамъ въ «Індіи» открыто совершать христіанское богослуженіе, построилъ иѣсколько церквей («ecclesiis constructis») и расположилъ къ принятію христіанства многихъ туземцевъ.

Важнѣе другой вопросъ: удержанось ли христіанство, посвященное Фрументіемъ въ Эоіопіи? Или—въ другой постановкѣ: сохранили ли абиссинцы живое преданіе о св. Фрументіи, какъ ихъ просвѣтителѣ?

Обыкновенно отвѣчаютъ: да, а) они чутъ св. Фрументія подъ именемъ «абба Салама», б) чутъ и Айзану и Сазану—своихъ первыхъ царей-христіанъ—подъ именемъ «А'брыха и А'цбыха, братьевъ возлюбленныхъ».

Ad a). Синаксарный разсказъ обѣ абба Салама = св. Фрументія заимствованъ изъ греческихъ памятниковъ (которые въ свою очередь зависѣмы отъ Руфина), и въ этомъ видѣ о живомъ преданіи не свидѣтельствуетъ ничего. Остается лишь имя «абба Салама» (сокращенное изъ «абба Саламаві = «отецъ мирный»; о связи понятія «миръ» съ понятіемъ «религії» говорить арабское слово «исламъ», которое происходит отъ корня «саламъ» = миръ). Но абиссинскія преданія (вообще смутныя) знаютъ трехъ древнихъ митрополитовъ съ именемъ «абба Салама»; и слѣдовательно къ Фрументію ли они прилагали первоначально имя «абба Салама», это еще вопросъ.

Ad b). 1) Что абиссинцы царей Абрыха и Ацбыха считаютъ своими, такъ сказать, просвѣтителями, это лежитъ въ лексическомъ значеніи этихъ именъ. «А—брыха» глаголъ въ кавказской формѣ и значилъ «заставилъ свѣтить» = «освѣтилъ»; «А—цбыха» — также *verbum causativum* = «заставилъ разсвѣтить, привелъ съ собою утренній разсвѣтъ». 2) Обѣ Аизанъ и Шадзанѣ, какъ такихъ, абиссинцы, повидимому, не помнятъ

ничего. 3) Подъ именами Абрыха и Ацбыха скрывается, видимо, совсѣмъ другая пара историческихъ дѣятелей.

«Ацбыха»—это тотъ ныгусъ аксумскій, котораго греки знали подъ именемъ «’Елесѳаа́с» или «’Еллатѳаао» (арабское «аль-асбаху»)¹), а абиссинцы помнятъ подъ именемъ «Калеба». Калебъ былъ ревностный христіанинъ (моноѳиситъ), стяжавшій себѣ громкую извѣстность въ греко-римской имперіи своимъ походомъ послѣ пятьдесятницы 525 г. противъ омиритовъ и полною побѣдою надъ жидаствующимъ царемъ ихъ Дзу-Нувасомъ. Дзу-Нувасъ, конечно, не признавалъ надъ собою власти царей аксумскихъ и фанатическую іудейскую ненависть къ христіанству выразилъ тѣмъ, что избилъ христіанъ наджранскихъ 24 окт. 523 г. Калебъ явился, такимъ образомъ, мстителемъ за кровь христіанскихъ мучениковъ.

«Абрыха», извѣстный грекамъ какъ "Αβραμος, арабамъ какъ «Абрыха», былъ христіанинъ незнатнаго рода, поставленный царемъ въ Химьярѣ эеіопскими войсками, взбунтовавшимися противъ назначенаго Калебомъ намѣстника химьярскаго. Узурпаторъ Абрыха выдержалъ долгую борьбу противъ далекаго ныгуса аксумскаго такъ счастливо, что около 550 г. самъ Калебъ-’Елесѳаа́с призналъ Абрыха-Авраама царемъ омиритскимъ подъ гегемонией ныгуса аксумскаго. Такимъ образомъ, имена «Абрыха и Ацбыха» представляютъ воспоминаніе о важныхъ историческихъ дѣятеляхъ и фактахъ VI-го, а не IV-го вѣка.

А что послѣ IV в. (т. е. послѣ Айзаны и Шадзаны) въ Аксумѣ царствовали ныгусы язычники, это лежить внѣ спора. До сихъ поръ въ Аксумѣ сохранились двѣ написи на эеіопскомъ (гызыскомъ) языкѣ, воздвигнутыя однимъ и тѣмъ же царемъ аксумскимъ Тазеною, сыномъ Аламиды²), возвѣщающія о побѣдахъ Тазены. Въ первой изъ написей Тазена титулуетъ себя вмѣстѣ съ тѣмъ «сыномъ Махрыма» (= Истребителя =

¹⁾ Нужно думать, что ныгусы аксумскіе въ качествѣ государей арабскихъ (царей Химьяра и Саба) принимали особые (арабскіе) титулы. „Елесѳаа́с“—несомнѣнно титулъ арабскій. Начальное „ел“—есть арабскій членъ „al“; эеіопскій же языкъ члена не имѣть (поэтому „Ацбыха“, а не „Эл-ацбыха“).

²⁾ Достовѣрный рядъ абиссинскихъ царей:

- 1) Саладоба (Saladoba); его сынъ—
- 2) Аламида (Alamida); его сынъ—
- 3) Тазёна (Tazena); его сынъ—
- 4) Калѣбъ = ’Елесѳаа́с; его сынъ—
- 5) Гáбра-Мáскаль (Gabra Masqal—„Рабъ Креста“).

бога Арея), и назначаеть Махрыму болѣе 100 быковъ въ благодарственную жертву; во второй—титула «сынъ Махрыма» уже нѣть, а благодареніе возносится Богу Вседержителю (Ыгзіабхеръ). Слѣдовательно, язычникъ въ первой, Тазена является монотеистомъ во второй написи. На вопросъ: былъ ли это монотеизмъ христіанскій или іудейскій? въ написи нѣть отвѣта. Косвенный отвѣтъ (противъ второй альтернативы) заключается въ томъ, что о распространеніи іудейства въ Эеіопії въ это время нѣть никакихъ извѣстій, что сынъ Тазены Калебъ былъ ревностный христіанинъ и въ качествѣ ныгуса аксумскаго вель сдавную борьбу противъ политического сепаратизма оміритовъ, выступавшаго противъ Эеіопії подъ религіознымъ знаменемъ іудейства. Но «Тазена, сынъ Махрыма», представляеть монументальное свидѣтельство, что въ послѣдней половинѣ V в. господствующей религіею въ Эеіопії было язычество, и слѣдовательно, сѣмена христіанства, посѣянныя св. Фрументіемъ, въ Эеіопії не пустили прочныхъ корней.

Такимъ образомъ, изъ монументальныхъ данныхъ видно, что одинъ изъ древнихъ ныгусовъ эеіопскихъ, Тазена, былъ сперва язычникомъ, потомъ сталъ монотеистомъ и вѣроятно христіаниномъ, при немъ и совершилось вторичное обращеніе Эеіопії въ христіанство. По другимъ извѣстіямъ, христіанство было принято Айдогомъ, царемъ внутреннихъ индовъ, который побѣдилъ царя виѣшнихъ индовъ. Онъ отправилъ посольство въ Александрию, и оттуда былъ назначенъ епископомъ въ Индію Ioannъ, просмонарій alexandrijской церкви Ioanna Предтечи. Можетъ быть, подъ Айдогомъ скрывается тотъ же Тазена, а можетъ быть и одинъ изъ эеіопскихъ намѣстниковъ въ Аравіи. Во всякомъ случаѣ Ioannъ былъ монофисить, ибо въ его время въ Александрии не было православнаго патріарха. Наконѣцъ, относительно вѣроисповѣданія Калеба не можетъ быть никакого сомнѣнія, такъ какъ своими представлениями персидскому царю Калебъ достигъ того, что тотъ приказалъ выпустить изъ тюрьмы монофиситскихъ епископовъ.

Возможны изысканія и путемъ внутренняго изслѣдованія лингвистического характера. Мы, напр., называемъ Сына Божія Іисусомъ Христомъ, а поляки Езусомъ Христусомъ. Естественно, что это различіе въ названіи указываетъ на исторію распространенія христіанства. Такой же методъ изслѣдованія примѣнимъ и къ абиссинской церкви. Древне-эеіопское нарѣчіе есть развѣтвленіе семитскаго языка, который дѣлится на три

слоя: съверный—сирийский, средний—еврейской и южный—арабской. Эфиопское нарѣчіе принадлежитъ къ южной арабской вѣтви. Трудно ожидать, чтобы эфиопскія слова совпадали съ еврейскими, еще труднѣе—съ сирийскими, вслѣдствіе фонетической почти противоположности этихъ крайнихъ нарѣчій. Поэтому, сродство эфиопскаго съ арабскимъ, наблюдаемое очень часто, совершенно естественно. Напротивъ, совпаденіе съ сирийскимъ заслуживаетъ вниманія какъ нѣчто необычное. Вообще къ инородному элементу въ эфиопскомъ слѣдуетъ относиться съ тѣмъ большею серьезностію и можно изъ него дѣлать историческія заключенія съ тѣмъ большимъ правомъ, что эфиопскій языкъ усвоилъ мало иностранныхъ словъ, тогда какъ коптскій переполненъ греческими выраженіями. Эфиопы стараются выражать и богословскія понятія по своему. Напр., «Слово» = *λόγος* = *qâl*. «Церковь»—не *κυριακόν*, и не *ἐκκλησία*, и не *idta* (какъ у сирийцевъ), и не *kanisatun*, какъ у арабовъ, а *béta kristijân* = «домъ христіанъ».—Откуда же у эфиоповъ идутъ основныя христіанскія имена и названія?

1) Слово *Ιησοῦς*; по-коптски должно читаться какъ *Iasycs* (коптскій выговоръ η какъ а/э = англійское a въ hat—шляпа, had—имѣль). Для семитовъ, напротивъ, странно «и» первоначальное тупое (не йотированное, не какъ ѡ произносимое). Сирийцы произносятъ имя Христа *ješū'* (йешу'), а арабы *jasū'*, (ясӯ'), съ характернымъ семитскимъ гортаннымъ у (айнъ) на концѣ. Но эфиопы произносятъ имя Христа «*Iasycs*», т. е. съ возможною точностію передаютъ *коптское* произношеніе этого слова. 2) Христосъ произносится какъ *Крыстосъ* (таковъ для русскаго уха и коптскій выговоръ слова Христосъ), хотя есть у абиссинъ и эфиопское слово для Христосъ—«*Másixъ*». 3) Монахъ—*mánakósъ* (*μοναχός*),—тогда какъ у сирийцевъ—дайрایя, у арабовъ—ráхибунъ,—заимствовано эфиопами у коптовъ. 4) Епископъ = *epískopósъ*; но діаконъ—сирийское мшамшана, арабское шаммасунъ, по-эфиопски—*díakónъ*, т. е. не *διάκονος*, а коптское *διάκων*.

Но замѣчаются и слѣды съверно-семитскаго (сирийскаго) вліянія. Напр., законъ (Моисеевъ) = *orít*, отъ сирийскаго ораїта, тогда какъ у арабовъ—намусунъ= *نُومُوس*. Затѣмъ, *takanasa*—имѣеть только специальное техническое значеніе *συνάγεθαι* (= быть въ церкви, у богослуженія); сир. кнашъ, евр. канасъ значитъ «собирать вообще»; но уже въ арабскомъ слово «канисатунъ» (церковь) есть иностранное слово, тогда какъ араб-

скій (чисто-національний) глаголь «кáнаса» значить «подметать полъ метлою», и въ эеіопскомъ корень «канáса» вовсе неупотребителенъ. Ср. также «хáйманóтз»—«въра» у эеіоповъ=сирийскому «хайманута», т. е. слову, которое и въ си-рійскомъ имѣть обликъ иностранный, указывающій на его палестинское происхожденіе.

Такимъ образомъ, подлѣ коптскихъ элементовъ есть и си-рійские. Предположить, что эти (сирийскія) слова занесъ св. Фрументій, нельзя (ибо онъ едвали зналъ сирийскій языкъ, и притомъ такія слова, какъ «оріть», слишкомъ техничны для маленькаго мальчика). Значить въ Абиссинії были и си-рійские міссионеры. Это легко объяснить: сирийскіе жители (монофиситы) послѣ халкідонскаго собора стали переселяться въ Египетъ, а александрийскіе патріархи начали отправлять ихъ въ Абиссинію.

Есть указаніе въ абиссинскихъ преданіяхъ, что христіанство у абиссинъ распространено девятыю святыми, которые прибыли при Аламидѣ или Саладобѣ изъ разныхъ мѣстъ. Преданіе это темно, извѣстны только имена святыхъ. Невозможное извѣстіе, что нѣкоторые изъ этихъ девяти были учениками св. Пахомія изъ Фиваиды, вѣроятно, служить отголоскомъ того историче-скаго факта, что главными міссионерами среди абиссинъ были южно-ѳиваидскіе монахи—копты. Самымъ замѣчательнымъ изъ 9 былъ Панталеонъ, который благословилъ Калеба на походъ противъ Дзу-нува́са и потомъ постригъ Калеба, когда тотъ отрекся отъ престола (ок. 550 г.). По всей вѣроятности эти святые были объединены въ одну символическую группу искусственно, а на самомъ дѣлѣ приходили изъ разныхъ мѣстъ въ Абиссинію и въ разное время (напр. Панталеонъ жилъ бы невѣроятно долго, если бы предположить, что и онъ явился въ Эеіопію по крайней мѣрѣ при Аламидѣ). Они, по преданію, «арты́у» (**עֲרָתָא**) = διώρθωσαν или κατώρθωσαν вѣру. Ими или неправославіе (съ ихъ точки зрѣнія) замѣнено правосла-віемъ, или просто поднято знамя христіанства. Но такъ какъ о борьбѣ противъ неправославія ничего не извѣстно, напротивъ, преданіе представляеть ихъ насажддающими христіанство на языческой почвѣ (борьба съ поклоненіемъ змѣю); то приходится заключить, что сѣмена христіанства, посѣянныя св. Фрументіемъ, къ концу V вѣка въ Абиссинії заглохли.

Такимъ образомъ, нынѣшняя Абиссинія своимъ христіан-скимъ просвѣщеніемъ обязана монофиситскимъ міссионерамъ,

следовательно христианство здесь было насаждено въ формѣ монофиситства, и отпаденія отъ православія не было. Отчетливыхъ преданій объ этомъ отдаленномъ церковномъ прошломъ у абиссинъ нельзя ожидать уже и потому, что политическая бѣдствія (съ VII вѣка?) заглушили у нихъ и воспоминанія о политической ихъ исторіи, такъ что и самъ Калебъ превратился въ полуимѣческій образъ¹⁾.

¹⁾ Сохранилась написанная В. В. Болотовымъ, вѣроятно не раньше 1890 г., программа по исторіи первыхъ временъ христианства въ Армении, у агванъ и въ Грузіи, также въ Персіи при сасанидахъ,—но неизвѣстно, былъ ли имъ когда-либо читаемъ этотъ отдѣлъ, который долженъ быть, согласно печатной программѣ его чтеній отъ 1895 г., находить мѣсто въ приложеній къ исторіи распространенія христианства въ первые три вѣка (на ряду съ исторіей христианства въ Аравіи и Эфиопіи, также на Британскихъ островахъ и у германскихъ народовъ), а не въ исторіи дальнѣйшей эпохи вселенскихъ соборовъ, куда онъ относится хронологически. По вопросу объ утвержденіи христианства въ Грузіи В. В. Болотовъ высказалъ свои мнѣнія въ отзывѣ о кандидатскомъ сочиненіи студента Г. Гамрекелова: „Древнѣйшая исторія церкви въ Грузіи (отъ IV в. до прибытія сирскихъ святыхъ)“. Журналы Совѣта Спб. духовной Академіи за 1896—7 г., стр. 253—271 (перепечатано въ главной части въ „Журналахъ и протоколахъ засѣданій высочайше утвержденного Предсоборного Присутствія“. Т. III. Спб. 1907. Журналы засѣданій II Отдѣла, стр. 214—221 [= приложение къ „Церк. Вѣдомостямъ“ 1907, № 7]; ср. по этому же вопросу докладъ проф. Н. Я. Марра „Исторический очеркъ грузинской церкви съ древнѣйшихъ временъ“, тамъ же, 107—142 [= 1907, № 3]). Здѣсь воѣпроизводится упомянутая программа.

А. Б.

Распространеніе и утвержденіе христианства въ Закавказье.

а) въ Армении.

Специальный источникъ: Агаѳангель. Исторія св. Григорія Просвѣтителя въ армянскомъ и греческомъ переводахъ. Критическая изслѣдованія памятника (фонъ-Гутшмидъ, Тумаянъ, де-Лагардъ). Результатъ: поздніяя интерполяціи (исторія свв. рицсимьянъ; акты св. Григорія [превращеніе Трдата въ вепря]), но вѣрная историческая, отчасти эпическая основа.

Связь исторіи просвѣщенія Арmenіи христианствомъ съ политическою исторіею эпохи. Династія сасацидовъ въ Персіи. Войны между римскою имперіею и первыми сасанидами. Трдатъ и св. Григорій.

Успѣхи христианства въ Арmenіи: проповѣдь на народномъ языке; естественный ходъ распространенія христианства (отъ юго-запада на сѣверо-востокъ); первая генерація духовенства (жрецы и дѣти жрецовъ; духовенство—естественный и безспорный наслѣдникъ историческихъ привилегій жреческаго сословія); борьба съ языческими обрядами (христианские праздники св. Іоанна Крестителя и священному ч. Аѳиногена вза-

3. Распространение христианства на западѣ.

Христианство въ Италии и Африкѣ.

Относительно Италии едва ли нужно распространяться. Въ Римѣ христианство насаждено было не апостолами Петромъ или Павломъ, а людьми, бывшими въ Йерусалимѣ въ Пятидесятницу. Неоспоримъ, однако, тотъ фактъ, что ап. Петръ скончался въ Римѣ. Окраины Италии также предъявляютъ претен-

мѣнъ армянскихъ языческихъ). Церковная зависимость Армении отъ Кесаріи каппадокійской (по 378 г.): отъ кого св. Григорій получилъ хиротонію?

Опасность отпаденія въ язычество: христианская нравственность и нравственные недостатки второй генераціи христианъ въ Армении; политическая организація Армении (феодальная система; персофильское и ромеофильское направлениe); императоръ Юліанъ и персидская политика.

Успѣхи просвѣщенія въ Армении. Сахакъ В. и Месропъ Маштоцъ: история изобрѣтенія армянского алфавита; заграничный ученыя путешествія армянъ (фактъ сношеній съ Египтомъ). „Эпоха переводчиковъ“ и ея видные представители. Отношеніе грековъ къ успѣхамъ национального просвѣщенія въ Армении.

Христианская Армения въ борьбѣ съ персидскимъ магизомъ: свв. варданянъ († 2 іюня 451 г.).

Совращеніе армянской церкви въ монофиситство: политическая подкладка факта (догматическая теченія въ Византіи въ послѣдніе годы Феодосія II; политика императора Маркіана; уніональные стремленія послѣдующихъ византійскихъ императоровъ). Соборы въ Вагаршапатѣ 491 г. при Бабкенѣ и въ Двинѣ 527 г. при Нерсесѣ.

б) У АГВАНЪ.

Специальный источникъ: Моисей Каганкатваци, Исторія Агванъ (въ переводе К. П. Патканьяна).

Св. Григорій отрокъ. Рецидивъ въ язычество: князь Ваче. Деятельность Вачагана благочестиваго въ пользу агванской церкви.

Попытка агванъ (Нерсесъ [Бакуръ], католикосъ агванскій) возвратиться къ православію и ея неудачный исходъ (700 г.; противодѣйствіе армянъ).

в) ВЪ ГРУЗІИ.

Царевичъ Вахуштъ (1745 г.), Исторія Грузіи (переводъ академика М. И. Броссе). Характеръ этого сочиненія.

Распространеніе христианства въ Грузіи по Руфину и Вахушту; св. Нина (Нинѣ). Начало грузинской іерархіи. Прибытие св. 12—13—14 сиріянъ въ VI в. Смутная преданія о началѣ грузинского католиката.

Опасность отпаденія въ монофиситство, угрожавшая ивирамъ (Петрѣ маюскій въ исторіи Вахушта). Основы (политическая [династическая],

зій на просвѣщеніе ихъ христіанствомъ отъ апостоловъ, напр. Миланъ—Варнавою, но для этого нѣть твердыхъ данныхъ.

Изъ Италии христіанство проникло въ Африку. Африканская церковь всегда смотрѣла на римскую, какъ на ecclesia matrix. Извѣстно, что африканскій епископъ Агриппинъ созываетъ въ 215—217 г. соборъ, на которомъ присутствуютъ до 70 епископовъ. Ясно, что христіанство въ Африкѣ существовало уже давно. Отсутствіе на соборѣ епископовъ изъ Мавританіи, повидимому, указываетъ на слабость христіанства въ ней. Но можетъ быть епископы мавританскіе не присутствовали на соборѣ и по отдаленности. Значительное число епископовъ на этомъ соборѣ объясняется тѣмъ, что африканская церковь была склонна увеличивать ихъ число. Исторически известны имена первыхъ карѳагенскихъ епископовъ: Оптатъ, Агриппинъ, Донатъ и Кипріанъ. Имя Оптата упоминается въ мученическихъ актахъ Перпетуи и Фелицитаты cum sociis (7 марта 203 г.). Въ видѣніи мученица въ раю разговариваетъ по-гречески съ «папою Оптатомъ, епископомъ, и Аспазіемъ (*Ασπάζιος*), пресвитеромъ», что указываетъ съ вѣроятностью и на богослужебное употребленіе греческаго языка, и на значеніе лицъ греческаго происхожденія въ африканской церкви, слѣдовательно—на близость 203 года къ началу христіанства въ Африкѣ. Акты мучениковъ исхліскихъ (пострадавшихъ 17 июля 180 г.)¹⁾, были написаны, вѣроятно,

историческія и національныя) устойчивости грузинъ въ православіи. Аналогія: отпаденіе южной Грузіи отъ общенія съ армянскою церковью ок. 596 г. при Киронѣ (Кюронѣ) и католикоſъ армянскомъ Авраамѣ.

Состояніе христіанства въ Персіи при сасанидахъ.

Политическая основа и гоненій на христіанство и покровительства христіанамъ со стороны сасанидовъ.

Гоненіе на христіанъ при Шапурѣ II; время мученической кончины св. Симеона селевкійского; другіе мученики. Отношеніе къ христіанамъ Яздегерда I Базагара («Грѣшника»), Барама V Гора и Яздегерда II. Перемѣна въ положеніи христіанъ при Шерозѣ: Барсаума нисибинскій (совращеніе главной массы христіанъ персидскихъ въ несторіанство; политическое значеніе этого факта); соборъ бет-лапатекій 483/4 г. Царствованія Кавада I (маздакиты, ихъ, возвышеніе и ихъ гибель въ 528/9 г.; значеніе этого события для оцѣнки отношенія сасанидовъ къ христіанству), Хосрау I, Хормизда IV, Хосрау II и послѣднихъ сасанидовъ.

¹⁾ Ср. В. В. Болотовъ. Къ вопросу объ Acta Martyrum Scilitanorum. Христ. Чтеніе, 1903, I, 882—894, II, 60—76.

(Aubé противъ Usener) по-гречески. Извѣстно, что самъ Тертулліанъ на литературное поприще выступилъ съ произведениемъ на греческомъ языкѣ. Первомученикомъ (archimartyr) африканской церкви признается Nam-phamo (**נָמֵפָמוֹ**); следовательно, онъ скончался до 17 іюля 180 года, и такъ какъ это былъ человѣкъ съ чисто пунійскимъ именемъ, то его первомученичество означаетъ уже проникновеніе христіанства въ чисто народный слой. Все это, взятое вмѣстѣ, говорить о томъ, что Оптать не былъ первымъ караагенскимъ епископомъ и что христіанство началось въ Африкѣ уже давно, можетъ быть въ концѣ I вѣка.

Христіанство въ Испании.

Древняя Испанія обнимала собою нынѣшнія Испанію и Португалію. Есть возврѣніе, что здѣсь проповѣдывалъ евангеліе ап. Павель. Но это утвержденіе имѣеть въ своемъ основаніи одно лишь слово изъ посланія ап. Павла къ Римл. гл. XV, ст. 21: апостолъ высказываетъ свое *намѣреніе* побывать въ Испаніи. Но былъ ли онъ тамъ съ проповѣдью евангелія или иѣть, — это неизвѣстно. На основаніи иѣкоторыхъ данныхъ можно даже предполагать, что апостолу не пришлось выполнить своего намѣренія. Справка съ древними толкователями этого мѣста не дала бы намъ ничего, кроме ихъ предположеній, основанныхъ на этомъ же самомъ мѣстѣ. Существовала также легенда, что въ Испаніи христіанство насаждено никѣмъ инымъ, какъ именно апостоломъ Іаковомъ Зеведеевымъ. Но эта легенда — не болѣе какъ темпore произведеніе средневѣковаго невѣжества и какъ такое, очевидно, не выдерживаетъ никакой критики.

Полновѣсными и непрекаемыми данными для первоначальной исторіи христіанства въ Испаніи могутъ служить: 1) соборъ испанскій — concilium Illiberitanum (Illiberis, Eliberis, Elvira = нынѣшняя Granada), собравшійся въ первой половинѣ 306 года (A. W. W. Dale, *The Synod of Elvira and Christian Life in the fourth century*. London 1882). Этотъ соборъ свидѣтельствуетъ о широкомъ вообще распространеніи христіанства въ его время. На немъ присутствовало 19 епископовъ различныхъ городовъ Испаніи и кроме ихъ 24 пресвитера. Впрочемъ изъ этого числа пресвитеровъ 17 несомнѣнно имѣли на соборѣ своихъ епископовъ, съ ко-

торыми они и прибыли на соборъ. Ничто не препятствует предполагать, что остальные 7 были уполномоченными отъ своихъ епископовъ. Если такъ, то на соборѣ Эльвирскомъ испанская церковь имѣла 26 своихъ представителей; число это, конечно, не обозначаетъ все количество испанскихъ каѳедръ въ это время: ихъ могло быть и больше.

2) Если поднимемся на полвѣка выше, то и тамъ найдемъ другое свидѣтельство, также имѣющее полное значеніе для первоначальной исторіи испанской церкви. Мы говоримъ объ отвѣтномъ посланіи (ер. 67) Кипріана и собора карѳагенскаго на запросъ отъ клириковъ трехъ городовъ, нынѣ называемыхъ Асторгою, Леономъ и Меридой (*«Felici presbytero et pleibus consistentibus ad Legionem et Asturicae [Леонъ и Astorga], item Laelio diacono et plebi Emeritae [нынѣ Merida] consistentibus»*). Писано предъ 1 сентября 256 г. (O. Ritschl, Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche. Göttingen 1885). Поводомъ къ запросу послужили слѣдующія обстоятельства. Въ предшествующее гоненіе два испанскихъ епископа Мартіаль (*Martialis*, вѣроятно асторгскій, замѣненный Феликсомъ) и Базилидъ (еп. леонскій? меридскій? замѣненный Сабиномъ) отреклись отъ христіанства. Отступничество ихъ было полное. Послѣ гоненія Базилидъ признался въ своихъ прегрѣшеніяхъ, призналъ себя недостойнымъ быть епископомъ и просилъ только, чтобы ему была дозволена сомунио *laica*. Просьба его была исполнена, и самъ онъ и его соотступникъ Мартіаль были лишены епископства и на ихъ каѳедры были поставлены другія лица. Черезъ нѣсколько времени Базилидъ раскаялся въ своемъ покаяніи и снова захотѣлъ быть епископомъ. Поэтому онъ обратился съ своимъ дѣломъ къ епископу римскому Стефану и этотъ послѣдній призналъ Базилида и Мартіала законными епископами, а ихъ преемниковъ по каѳедрамъ избранными не по правиламъ. Такъ какъ Стефанъ съ своей точки зрењія призналъ правыми раскаявшихся епископовъ и стоялъ за возвращеніе имъ каѳедръ, то клиръ заинтересованныхъ церквей и обратился съ вопросомъ къ африканскимъ епископамъ. Вмѣстѣ съ клиромъ особенно горячо рекомендовалъ Кипріану Феликса и Сабина и еп. сарагосскій (*Caesaraugustanus*) Феликсъ. Такимъ образомъ, въ ер. 67 Cypriani засвидѣтельствованы для 256 г. въ Испаніи 3 каѳедры, но ихъ несомнѣнно было болѣе, такъ какъ 11 января 259 г. въ пятницу (подробность, ставящая

годъ виѣ сомнѣнія) скончался мученически—былъ приговоренъ къ смерти словомъ: «*fuisti*» и сожженъ живымъ — епископъ тарраконскій (нынѣ Tarragona) Фруктуозъ,—первый извѣстный по имени и, можетъ быть, и исторически первый епископъ Тарраконы.

Затѣмъ—въ восходящемъ хронологическомъ порядкѣ—мы въ марти罗логахъ IX вѣка (*Usuardus*, около 876) встрѣчаемъ преданіе объ испанскихъ *septem-viri*, миссіонерахъ-епископахъ, посланныхъ въ Испанію ап. Петромъ и Павломъ и основавшихъ соотвѣтственныя церкви. Имена ихъ:

1. *Torquatus*, episcopus города *Acci* (*Guadix*)
Secundus » » *Abula* (*Avila*)
- Indaletius ('Ενδελέχειος?) » Urci (*Arbuscena*)—пам. 30 апр.
- Ctesiphon (*Κτησιφῶν*) » Bergi (*Verja*)—пам. 1 апр.
- Caecilius » » Eliberis (*Granada*)—пам. 1 февр.
- Esitius ('Ησύχιος) » Carcesa (*Cazorla*)
7. *Euphrasius* (*Εὐφράσιος*) » Illiturgi (*Andujar*)

Кромѣ особыхъ дней, въ испанскомъ готскомъ календарѣ 1 мая положена память «Торквата и иже съ нимъ», а въ мозарабской літургії—общій всѣмъ гимнъ (15 мая).

Какъ относиться къ этому преданію? Соединеніе въ одномъ мѣстѣ апостоловъ Петра и Павла предполагаетъ встрѣчу ихъ или въ Антіохіи, или въ Римѣ,—послѣдній фактъ далеко не безспорный. Но если оставимъ въ сторонѣ эту подробность и примемъ какъ мѣстное преданіе, то должны будемъ признать, что ничего невѣроятнаго въ этомъ разсказѣ нѣть. Слѣдуетъ обратить вниманіе на то, что въ числѣ именъ этихъ мужей—4 греческихъ: Индалецій—греч. *Ἐνδελέχειος*, Ктисифонъ—явно греческое, Эзицій—искаженное греческое Исихій, и Евфрасій. Такимъ образомъ въ этомъ пунктѣ испанское преданіе завѣряетъ, что эти западныя окраины первымъ свѣтомъ христіанскаго просвѣщенія обязаны людямъ греческаго происхожденія. Какихъ либо дальнѣйшихъ заключеній изъ этого сдѣлать невозможно, потому что собственно и сама римская церковь до III вѣка оставалась греческою. Точно также нѣть основаній настаивать на томъ, что эти 7 лицъ непремѣнно явились въ одно и то же время. Можно допустить, что позднѣйшее преданіе соединило въ одну группу имена первыхъ епископовъ нѣсколькихъ городовъ. Они могли дѣйствовать въ разныя времена, но тѣмъ не менѣе преданіе придвинуло ихъ, какъ пер-

выхъ епископовъ, ко временамъ апостольскимъ. Возможно только установить, что христианство въ Испаніи явилось очень рано, если не въ первомъ, то во второмъ вѣкѣ, и распространялось постепенно; нѣть оснований оспаривать что *нижноторые* изъ отцовъ Эльвирскаго собора были первыми епископами въ городахъ ихъ.

Изъ извѣстныхъ испанскихъ церковныхъ преданій названное (о *septem-viri*)—наиболѣе авторитетное; есть преданія позднѣйшія, дающія болѣе полные списки епископовъ того или другого города,—но въ томъ же объемѣ и менѣе достовѣрныя. Такъ, напримѣръ, по авторитетному преданію Гранада считается своимъ первымъ епископомъ Цецилія, а вторымъ — въ историческомъ спискѣ ея епископовъ—является Флавіанъ, присутствовавшій на Эльвирскомъ соборѣ и подписавшійся подъ соборными актами 8-мъ въ ряду другихъ епископовъ. Но позднѣйшее преданіе гранадской церкви силится пополнить пробѣлъ между Цециліемъ и Флавіаномъ и даетъ 6 именъ, изъ которыхъ первое—*Leuverindus*—отзываются уже готскимъ происхожденіемъ. Древняя церковь брагская (*Bracara*, нынѣ Braga) чествуетъ 26 апрѣля, какъ своего первого основателя, епископа Петра ратскаго—*Petrus Rathensis*, объ исторической достовѣрности котораго и болландисты отзываются такъ: «*Demus hoc sane Bracarensium credulitati*». Въ этомъ родѣ извѣстны и мѣстныя преданія нѣкоторыхъ другихъ городовъ, какъ напримѣръ Толедо, который, не довольствуясь тѣмъ, что его первый исторически достовѣрный епископъ (*Melantius*) участвовалъ на Эльвирскомъ соборѣ, возводить основаніе своей церкви къ нѣкоему «Евгенію», преданіе о которомъ въ Испаніи оставалось неизвѣстно до XI—XII вѣка.

Христианство въ Галлии.

Галлія—это такая область, которая, по меньшей мѣрѣ, можетъ претендовать на возникновеніе въ ней христианства при апостолахъ съ такою же основательностью, какъ и Испанія. Если въ пользу древности христианства въ Испаніи говорить посланіе ап. Павла къ Римлянамъ, то значеніе этого свидѣтельства ослабляется тѣмъ, что все зависитъ отъ вопроса, привель ли апостолъ это *намѣреніе* въ исполненіе. Въ пользу же апостольского происхожденія христианства въ Галліи говорить заявленіе, читаемое во 2 посланіи къ Тимоѳею IV гл.

10 ст., гдѣ мы встрѣчаемъ упоминаніе о спутникахъ ап. Павла: «*Димасъ оставилъ меня и пошелъ въ Фессалонику, Крискентъ въ Галатию, Титъ въ Далматію, и только Лука остался со мною*». Это чтеніе «въ Галатію» для насъ такъ привычно, что никому изъ насъ, кажется, не приходитъ на мысль, не кроется ли тутъ свидѣтельство въ пользу галльской церкви. Между тѣмъ въ изданіи Тишendorфа читается: «ἐπορεύθη — Κρήσκης εἰς Γαλλίαν» (Tischendorf, ed N. T. VIII critica major). Такимъ образомъ является чтеніе, которое благопріятно для всякаго француза, старающагося окружить свою церковь ореоломъ апостольскаго происхожденія.

Для провѣрки результатовъ критическихъ изысканій Тишendorфа наука располагаетъ двумя изданіями Нового Завѣта: 1) Тридже́льса (Tregelles, ed. 1857 — 1879), который употребилъ много времени на изысканія и критическую установку изданнаго имъ текста, и 2) Уэсткотта и Хорта (Westcott et Hort, ed. 1870—1881). [Въ Novum Testamentum graece recensionis Tischendorfianaе ultimae textum cum Tregellesiano et Westcottio-Hortiano contulit et brevi adnotatione critica additisque locis parallelis illustravit Oscar de Gebhardt (editio stereotypa quinta Lipsiae 1891, p. 420) стоить:] «Т § Н: Гαλατίαν». Т. е. 1) въ NT ed. Tregelles читается «Галатіан», но на полѣ стоитъ Гαλλіαν; т. е. по этому изда́телю, чтеніе «Галліан» могло быть принято даже въ текстъ, но за «Галатіан» стоять нѣсколько болѣе авторитетныя рукописи чѣмъ за «Галліан». 2) Въ NT ed. Westcott et Hort читается «Галатіан», и «Галліан» не признано даже настолько хорошо засвидѣтельствованнымъ, чтобы дать этому чтенію мѣсто на полѣ. Такимъ образомъ, въ отношеніи къ данному мѣсту авторитетныя новѣйшія критическія изданія расходятся между собою.

Приходится обратиться къ свидѣтельству древнихъ рукописей. Важнѣйшия уніціальные манускрипты для 2 Timoth. [ср. у Gebhardt'a, adnotatio critica, p. 489]:

§ = Cod. Sinaiticus Petropolitanus

А = Cod. Alexandrinus, s. V, Londini

С = Cod. S. Ephraemi Syri rescriptus, Parisiis, s. V

Д = Cod. Bezae Cantabrigiensis, s. VI

Г = Cod. Seidelii, Londini, s. IX—X.

Гαλλіαν § С min⁵ am* tol aeth Eus Epiph al^{vi}

Гαλατіаν ADG... vvpl (arm Гαλιατіаν) Irⁱ Chr al.

min⁵ = cod. graec. literis minusculis scriptus № 5

am = почеркомъ первого писца (но поправлено послѣ на Galatian) въ cod. Amiatinus (латинская рукопись, до послѣдняго времени считавшаяся самымъ древнимъ представителемъ для versio Vulgata)*

tol(etanus?) тоже латинская вульгата

aeth = versio aethiopica

Eusebii h. e. 3, 4 (ἐπὶ τὰς Γαλλίας)

al^{vi} = alli, ut videtur, patres et scriptores

послѣ ADG = et alii codd. sat multi (vel plerique)

vv^{pl} = versiones plurimae (но армянскій переводъ «въ Галиею» конечно благопріятствуетъ чтенію εἰς Γαλλίαν)

Irⁱ = s. Irenaei interpres latinus

Chr(yso stonius) (т. е. авторитетная editio = recensio Luciani, которая распространена была въ антиохійскомъ патріархатѣ [=сирийский переводъ пешито съ нея] и затѣмъ и въ константинопольскомъ [откуда славянское «въ Галатію»]).

al = alli.

Рѣшающее значеніе въ этомъ дѣлѣ имѣютъ историческія основанія. Св. Ириней, самъ епископъ галльскій видимо не знаетъ, чтобы было преданіе въ галльской церкви о проповѣди св. Крискента (Crescens). Но трудно допустить, чтобы до Иринаea, этого почти современника апостоловъ, не дошло преданія объ апостольскомъ происхожденіи галльской церкви, если бы таковое существовало. Такимъ образомъ является несомнѣнно правильнымъ чтеніе «εἰς Γαλατίαν», что очень важно для церковной исторіи Галліи.

Были, правда, обстоятельства, которыя могли способствовать распространенію христіанства въ Галліи еще въ апостольское время. Въ Виенну, въ нарбонской провинціи, былъ сосланъ Архелай. Здѣсь безъ сомнѣнія образовалось, хотя и небольшое, іудейское поселеніе, которое живо интересовалось всѣмъ, что происходило въ Палестинѣ. Поэтому легко могло случиться, что въ Галлію проникло христіанство въ первый же годъ послѣ Пятидесятницы. Затѣмъ, извѣстно, что ап. Павель въ Пафѣ встрѣтилъ проконсула Сергія Павла и обратилъ его въ христіанство (Дѣян. XIII, 7. 12). Такъ какъ языческая фамилія Сергиевъ Павловъ, какъ видно изъ надгробныхъ написей, жила около Нарбона, то предполагаютъ, что не

невозможно, что обращенный апостоломъ Сергій былъ изъ этой фамиліи; въ Павлѣ, еп. нарбонскомъ, видать если не самого проконсула, то одного изъ членовъ этой фамиліи. Но это все лишь прекрасныя упованія, не подтверждаемыя почти историческими данными. Григорій турскій свидѣтельствуетъ, что начало всѣхъ церквей въ Галліи относится ко времени не ранѣе гоненія Декія, т. е. 250 г., но, какъ писатель позднѣйшій, и онъ съ своими показаніями возбуждаетъ сомнѣнія.

То, что составляетъ для Испаніи Эльвирскій соборъ, то для Галліи представляетъ Арльскій соборъ (*concilium Arelatense I*) 1 августа 314 года. Церковной исторії приходится говорить объ этомъ соборѣ по вопросу о донатизмѣ: для улаженія этой схизмы онъ и былъ созванъ Константиномъ В. Нѣкоторыя обстоятельства, предшествовавшія этому собору, даютъ особенное значеніе ему. Сами донатисты обратились къ императору съ прошеніемъ дать имъ третейскихъ судей въ ихъ дѣлѣ, именно изъ Галліи, епископы которой не запятали себя традиторствомъ. Константинъ, по словамъ Евсевія кесарійскаго, пригласилъ въ Арль епископовъ изъ различныхъ мѣстъ. Соборъ предполагался быть грандіознымъ, и галльскихъ епископовъ въ немъ должно было быть большинство. Что дѣйствительно эти епископы составляли большинство, свидѣтельствуетъ второй Арльскій соборъ 451 года, упоминая о первомъ, что онъ былъ по преимуществу галльскимъ, что на немъ были епископы *ex omniis mundi partibus, praesertim Gallicanis*. Естественно, что отъ числа галльскихъ епископовъ, присутствовавшихъ на соборѣ, къ числу галльскихъ епископовъ вообще, предположительно заключать въ данномъ случаѣ становится особенно резонно. Но защитники вящей славы галльской церкви, чтобы ослабить неудобный для нихъ непосредственный выводъ, поднимаютъ вопросъ вообще о числѣ епископовъ на соборѣ и указываютъ на цѣлый рядъ рукописей, гдѣ этотъ соборъ названъ «*coetus episcoporum sexcentorum*». Однако латинское «*sexcenti*», подобно греческому «*μόριον*», есть только гиперболическое выраженіе неопределенной многочисленности (ср. гораціево: «*sexcentos inseris*», когда дѣло идетъ о рѣчной лодкѣ), и помѣстный соборъ изъ 600 епископовъ подлѣ I вселенского изъ 318 представлять бы историческую неправдоподобность.

Не придавая исторического значенія цифрѣ «600», мы принимаемъ какъ надежную исторически (съ возможностью

незначительного plus на пропуски) цифру 33, какую даютъ подпіси. Изъ нихъ 16 приходится на Галлію. Распространеніе христіанства является, такимъ образомъ, въ своеобразномъ свѣтѣ. 8 епископовъ приходятся на террорію близъ Средиземнаго моря (Arles, Marseille, Vienne, Mende, Vaison, Orange, Apt et Nice), остальная часть Галліи представлена тоже 8-ю епископами (Lyon, Autun, Reims, Trèves, Cologne, Rouen, Bordeaux et Eauze). Между тѣмъ террорія сѣверо-западныхъ окраинъ, между Сеною и Гаронною, не имѣть въ числѣ представителей ни одного человѣка.

Ученые, защищающіе мысль о распространеніи христіанства въ Галліи въ самыя раннія времена, высказываютъ не мало возраженій противъ сдѣланнаго вывода (Dom François Chamard, *Les Eglises du Monde Romain, notamment celles des Gaules, pendant les trois premiers siecles.* Paris 1877). Подъ актами Сердикскаго собора находится, по свидѣтельству Аѳанасія В., до 34 галльскихъ подпісей. Это обстоятельство увеличиваетъ число епископскихъ каѳедръ въ странѣ. Но чтобы дать возможность считать ихъ огромнымъ количествомъ, защитники широкаго распространенія въ Галліи христіанства, утверждаютъ, что подпіси не имѣютъ особенно важнаго значенія, потому что онѣ составлены небрежно. Писецъ происходилъ съ побережья Средиземнаго моря и отмѣтилъ только близкія къ его родинѣ епископіи, а въ отношеніи къ остальной Галліи ограничился тѣмъ, что отмѣтилъ по одному епископу изъ каждой изъ 8 митрополитанскихъ провинцій. Что епископы въ Галліи были многочисленны, видно изъ того, что по правиламъ св. отцовъ (Arelat. I сан. 20) каждого епископа должны рукополагать 8 и въ крайнемъ случаѣ 3 епископа. Возможность появленія (=выполнимость) этихъ правилъ въ галльской церкви свидѣтельствуетъ о значительномъ числѣ въ ней епископскихъ каѳедръ. Такъ какъ съ 297 г. установилось раздѣленіе на 17 провинцій: Belgica I. II; Germania I. II; Lugdunensis I. II. III. IV; Maxima Sequanorum; Alpes Graiae; Alpes Maritimae; Viennensis; Aquitania I. II; Narbonensis I. II; Novem populana,—то естественно предположить, что въ каждой провинціи было больше 7 епископовъ; получается, такимъ образомъ, грандиозное представлениe о широкомъ распространеніи христіанства въ Галліи.

Но если взглянуть болѣе серьезно на эти аргументы, то легко можно усмотреть въ нихъ противорѣчие. Чтобы доказать,

что на Арльскомъ соборѣ присутствовало невѣроятное число «600» епископовъ, ссылаются на то, что эта цифра засвидѣтельствована рукописями, которыхъ были разсѣяны по монастырямъ всей Галліи и слѣдовательно завѣряется церковнымъ преданіемъ всей Галліи. Между тѣмъ когда приходится говорить, что въ рукописяхъ сохранилось только 16 именъ галльскихъ епископовъ, то утверждаютъ, что этою неточностію исторія обязана тому, что рукописи зависятъ отъ экземпляра, составленного кѣмъ-то изъ вьенской провинціи, сѣверною Галліею не интересовавшимся. Ни въ одномъ монастырѣ не нашлось, слѣдовательно, ни одного лица, которое—въ интересахъ своей провинціи—восполнило бы пробѣлы, сдѣланные первымъ вьенскимъ писцомъ.—Что касается сап. 20, то какое основаніе утверждать, что каждой гражданской провинціи въ Галліи дѣйствительно соотвѣтствовала и церковная провинція? Нѣсколько провинцій гражданскихъ могли составлять одну только провинцію церковную.

Итакъ, на основаніи данныхъ Арльскаго собора приходится заключить, что на югѣ Галліи христіанство было распространено болѣе, чѣмъ на сѣверѣ. Утверждать, что въ городахъ сѣверозападныхъ, неупомянутыхъ на соборѣ, не было и епископовъ,—было бы нелогично; но также нѣть основаній предполагать и то, что по простой случайности (напр. трудности пути) изъ этого угла не явилось ни одного епископа, такъ какъ даже изъ далекой Британніи явились 3 епископа. Слѣдовательно, въ с.-западномъ углу христіанство въ это время было распространено слабо. Въ виду этихъ фактovъ, во Франціи существуетъ научное направленіе, представляющее дѣло въ менѣе благопріятномъ для славы Галліи свѣтѣ. Ле-Бланъ (*chevalier Le Blant*), знатокъ христіанской эпиграфики Галліи, находилъ, что выводы по его специальности вполнѣ совпадаютъ съ тѣмъ, какой можно сдѣлать изъ подписей Арльскаго собора.

Въ восходящемъ порядкѣ за Арльскимъ соборомъ слѣдуетъ для Галліи свидѣтельство св. Кирилла въ ер. 68. Онъ отъ Faustina, еп. ліонскаго, узналъ, что еп. арльскій Marcianus (Marcianus) сталъ на сторону новатіанъ. Изъ кн. I, 10, 2 «Противъ ересей» св. Иринея, еп. ліонскаго († ок. 202), мы узнаемъ объ утвержденіи церкви среди кельтовъ и германцевъ по берегамъ Рейна.

Посланіе южно-галльскихъ христіанъ о бывшемъ въ Ліонѣ въ 177 г. гоненіи на христіанъ, напи-

санное на греческомъ языке, извѣщаєтъ между прочимъ о мученической кончинѣ епископа ліонскаго Поеина (Ποεινός—чисто греческое имя), болѣе чѣмъ 90-лѣтняго старца, и въ ряду мучениковъ отмѣчаєтъ «*Ἄτταλον Περγαμηὸν τῷ γένει, στόλον καὶ ἐδραῖσι τῷ ἐνταῦθα ἀεὶ γεγονότα*» (Euseb. h. e. V, 1, 29. 17). Преемникомъ св. Поеина былъ св. Ириней (Εἰρῆνας) человѣкъ съ чисто греческимъ именемъ, греческій писатель, малоазійского происхожденія, очень хорошо помнившій Поликарпа смиренскаго и въ юномъ возрастѣ бывшій его слушателемъ (παῖς ἔτι ὁν, Euseb. h. e. V, 20, 5—7; 5, 8; IV, 14, 3). Все это говоритъ, что сношенія между Ліономъ и Малою Азіею въ это время были самыя живыя. А если мы примемъ во вниманіе рѣдко допускавшую исключенія практику древней церкви, по которой епископъ былъ выбираемъ изъ мѣстнаго клира, то въ избраніи малоазійца св. Иринея во епископа ліонскаго будемъ не безъ основанія видѣть указаніе на то, что ліонская церковь тогда была еще сравнительно новою и вѣроятно св. Поеинъ былъ ея первымъ епископомъ.

Исторія распространенія христіанства въ Галліи—въ восходящемъ порядкѣ—завершается именами семи епископовъ, которые посланы были на проповѣдь въ Галлію. Ихъ имена упоминаются въ исторіи Григорія турскаго († 595 г.). Gregor. turon., hist. franc. I, 18: «*Hi ergo missi sunt: Turonis (Tours) Gatianus episcopus; Arelatensis (Arles) Trophimus episcopus; Narbonae (Narbonne) Paulus episcopus; Tolosae (Toulouse) Saturninus episcopus; Parisiacis (Paris) Dionysius episcopus; Arvernus (Clermont въ Auvergne) Stremonius episcopus; Lemovicis (Limoges) Martialis est destinatus episcopus*». Лица, желающія доказать апостольское происхожденіе галльской церкви, утверждаютъ, что эти епископы были посланы или самими апостолами или ихъ учениками; при этомъ Діонисія парижскаго, обыкновенно, отожествляютъ съ Діонисіемъ Ареопагитомъ, а въ еп. Трофимѣ видятъ спутника ап. Павла. Но Григорій турскій противъ такого воззрѣнія: онъ предполагаетъ, что миссія семи епископовъ падаетъ на 250 годъ. Рѣшающимъ авторитетомъ являются подлинные мученические акты Сатурнина, еп. тулузскаго, скончавшаго мученически *sub Decio et Grato consulibus*, т. е. въ 250 г. Сохранилось преданіе, что онъ былъ первымъ епископомъ тулузскимъ и по консульской датѣ—въ 250 г. Такимъ образомъ, приходится выбирать между вѣкомъ апостольскимъ и первой половиною III вѣка. Но и этотъ вы-

водь нельзя считать вѣрнымъ. Вѣроятно въ галльской церкви соединены въ символическое число 7 имена епископовъ, жившихъ въ разное время.

Сатурнинъ, человѣкъ съ римскимъ именемъ, былъ первымъ тулузскимъ епископомъ и пострадалъ при Декіи въ 250 г. Онъ выступилъ первымъ проповѣдникомъ евангельского слова, встрѣтилъ оппозицію со стороны жрецовъ, паль отъ черни, былъ привязанъ къ хвосту разъяренного быка. Есть преданіе (у Григорія же турскаго), что мученикъ передъ смертію предрѣкъ неблагодарной паствѣ, что изъ ея среды не будетъ избираемъ епископъ, и Григорій свидѣтельствуетъ, что до его времени это пророчество исполнилось съ буквальностю. Съ этимъ даннымъ согласны и другія свѣдѣнія. Тулуза — городъ на юго-западной окраинѣ Галліи. Здѣсь христіанство распространяется и поздно (около 250 г.) и весьма туго. Гатіанъ турскій (с.-з. окраина) скончался послѣ 50-лѣтняго мирнаго управлѣнія, слѣдовательно (по Григорію турскому) около 300 года. Я уже указывалъ на фантазію ученыхъ, которые пытаются Павла, первого епископа нарбонскаго, отождествить съ Сергиемъ Павломъ проконсуломъ, обращеннымъ въ христіанство ап. Павломъ. Но Григорій турскій относить его къ 250 г. и включаетъ въ число септемвировъ галльской церкви. Подлѣ—можетъ быть грека—Стремонія, далѣе стоять несомнѣнныи греки Діонисій парижскій и Трофимъ арльскій. Если предположеніе Григорія о посольствѣ Діонисія около 250 г. и гармонируетъ съ данными о позднемъ распространеніи христіанства на с.-з. Галліи, то греческое имя Діонисія располагаетъ думать о болѣе раннемъ periodѣ. Тождество его съ Ареопагитомъ болѣе чѣмъ сомнительно. Мнѣніе о посольствѣ его Климентомъ римскимъ (у Venantius Fortunatus?) не очень авторитетно. Что онъ скончался мученически, говоритъ — вслѣдъ за Декстромъ † 444 — и Григорій турскій; а дата мученичества «sub Sisinnio Fescennino» (у Декстра) не даетъ для хронологіи ничего.

Многіе связывали начало христіанизаціи въ Галліи съ именемъ Трофима, первого епископа арльскаго. Нѣкоторые, утверждали, что этотъ Трофимъ былъ ученикъ апостольской, упоминаемой въ посланіяхъ. Потому онъ игралъ важную роль въ исторіи арльской церкви. Когда возникъ споръ о преимуществѣ этой церкви предъ виеннской, то имя Трофима, какъ ученика апостольского, выставлялось въ качествѣ причины

преимущества первой церкви предъ второй. Въ V вѣкѣ выдаваемо было за твердое преданіе въ Галліи и Римѣ, что съ города Арля началась христіанизація Галліи; это подтверждается и посланіемъ папы Зосимы 417 года. Но въ дѣйствительности преимущество Арля было чисто политического характера: Арль былъ городъ, наиболѣе значительный въ гражданскомъ отношеніи, и потому претендовалъ на первенство. Папство же, находясь въ затруднительномъ положеніи, смотрѣло на это свободно. По убѣжденіямъ папы, связующимъ центромъ христіанского міра долженъ быть Римъ, где проживали нѣкогда сами императоры. Но это положеніе стало измѣняться со временемъ Константина В., перенесшаго свою резиденцію на востокъ; западные императоры имѣли потомъ свою резиденцію въ Медіоланѣ. Это былъ роковой для Рима моментъ. Притягательнымъ центромъ христіанства стала Медіоланъ, а не Римъ съ своимъ сенатомъ, сведеннымъ на положеніе городской думы. А такъ какъ Медіоланъ, и по единству церковнаго устройства, и по единству населенія, развивалъ свое вліяніе на южно-галльскія церкви, то Риму нужно было ослабить силу тяготѣнія галльскихъ церквей къ Медіолану. Можно было ожидать, что Медіоланъ объявитъ себя церковнымъ центромъ и утвердить вліяніе на южно-галльскія церкви. И вотъ Римъ старается основать въ Арль викаріатство съ тѣмъ, чтобы викарій арльскій, опираясь на авторитетъ папы, распространялъ свое вліяніе на южно-галльскія церкви. Но когда императоры перенесли свою резиденцію въ Равенну, за которой не признавалось важнаго значенія въ церковномъ отношеніи и которая находилась далеко отъ Галліи (на берегу Адріатическаго моря), то папы охладѣли къ арльскому викарію и стали смотрѣть на него, какъ на простого митрополита. И только уже впослѣдствіи, спустя много времени, когда въ Галліи появились германцы, Арль снова получилъ значеніе викаріатства.

Твердыя основанія для первоначальной исторіи христіанства въ Галліи положило замѣчательно безпристрастное [еще незаконченное] изслѣдованіе Дюшена: L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*. Т. I—II. Paris 1894—1899. Для опредѣленія начала существованія той или другой церкви могутъ служить списки ея епископовъ, «fasti episcopales». Въ древности въ церкви произносились во всеуслышаніе молитвы за живыхъ и за умершихъ. Пока епископъ церкви былъ живъ, его имя помѣщалось въ одной части, когда же

онъ умиралъ, его имя переносили въ другую часть. Эти по-минанья и послужили источникомъ для «*fasti episcopales*»—епископскіе каталоги; но, къ сожалѣнію, не всѣ церкви имѣютъ исправные каталоги, такъ что ученые при своихъ изслѣдованіяхъ могутъ располагать только ограниченнымъ ихъ числomъ. Гдѣ сохранились списки достовѣрные и для историка является надобность въ установлениі хронологическихъ дать, нужно свести имена епископовъ списка съ именами епископовъ на соборахъ или обратно—и получатся приблизительныя даты. Получивъ рядъ епископовъ отдельной церкви, можно судить и о древности ея. На основаніи этихъ списковъ нельзя относить основаніе церкви въ Галліи ко временамъ апостольскимъ или къ идущимъ непосредственно за ними.

Къ числу источниковъ исторіи древней Галліи относится памятникъ, извѣстный подъ именемъ *Notitia Galliarum* [ed. Seec k 1876], гдѣ перечисляются всѣ важнѣйшіе города Галліи, *civitates*, имѣющіе полное гражданское устройство ¹⁾). Въ нихъ-то и были первоначально епископіи. Такихъ *civitates* насчитывается 113, но 4 изъ нихъ скоро прекратили свое существованіе. Кромѣ того, къ концу VI в. епископіи существовали въ 14 мѣстечкахъ, не принадлежащихъ къ *civitates*, но 4 изъ нихъ появились не раньше VI в.; значить къ началу VI вѣка только въ 10 такихъ мѣстечкахъ были епископіи. Всего епископій было, слѣдовательно, $109+10=119$. Это число (къ началу VI вѣка) въ свою очередь распадается (по Дюшену) на два: $86+33$. Относительно 86 епископій ученые не знаютъ времени ихъ происхожденія; только 17 изъ этихъ епископій имѣютъ за себя свидѣтельство отъ IV вѣка. Время возникновенія 33 епископій опредѣляется приблизительно. Только обѣ одной изъ нихъ—люнской—извѣстно, что она существовала еще во II вѣкѣ. Около половины III в. возникли 4 епископіи: тулузская, вьеннская, трирская и реймсская; 6 епископій, въ томъ числѣ парижская и кельнская, возникли около 300 г. Изъ остальныхъ 22 лишь немногія существовали къ IV; большая часть возникла во времена Константина В., а другія даже во 2-й половинѣ IV вѣка. Къ числу древнихъ центровъ христіанства слѣдуетъ отнести Марсель, основанную около 600 г. до Р. Х.

¹⁾ Ср., между прочимъ, въ книгѣ Н. Малицкаго, *Борьба галльской церкви противъ папъ за независимость*. Москва 1903, стр. 201—208 (—216), географический указатель, составленный подъ руководствомъ и при содѣйствіи В. В. Болотова.

Св. Мартинъ, еп. турскій, былъ рукоположенъ во епископа въ 372 году, а онъ былъ уже 3-мъ епископомъ Тура.

Относительно устройства галльскихъ церквей въ древнѣйшее время любопытнымъ памятникомъ является упомянутое посланіе галльскихъ христіанъ асійскимъ о гоненіи, бывшемъ при Маркѣ Авреліи (Eus. h. e. V, 1). Оно начинается такъ: «Присельствующіе въ Виеннѣ и Ліонѣ рабы Христовы» (Οἱ ἐν Βιέννῃ καὶ Λουγδούνῳ τῷ Γαλλίᾳ παροικοῦτες δοῦλοι Χριστοῦ τοῖς κατὰ τὴν Ἀσίαν καὶ Φρυγίαν—ἀδελφοῖς). «Присельствую»—это греческое παροικέω, отъ котораго происходит «парикія»—епархія, т. е. церковное общество во главѣ съ епископомъ; только впослѣдствіи подъ παροικά стали разумѣть приходъ. Отсюда видно, что христіанская церковь рассматривала частныя церкви, какъ временные участки, въ которыхъ христіане были не полноправными гражданами (*πολίται*), а только присельствующими; а само παροικά не указываетъ еще на то, кто стоитъ во главѣ общества. Въ этомъ адресѣ на первомъ мѣстѣ обозначена Виенна, а не Ліонъ, хотя послѣдній былъ главнымъ. Можетъ быть это обусловливается тогдашними пріемами авторовъ становиться на точку зреенія читателя, а съ точки зреенія асійскихъ христіанъ Виенна была важнѣе и ближе къ нимъ. А можетъ быть это сдѣлано потому, что инициатива письма принадлежала христіанамъ Виенны. Растояніе Виенны отъ Ліона по большої дорогѣ — 23 римскихъ мили, а такъ какъ римская миля = 1,4785 килом. (693 саж.), то 23 мили = 34 километрамъ, по прямому направленію — 16 миль = около $23\frac{1}{2}$ километровъ. Не смотря на близость разстоянія, эти города принадлежали къ разнымъ системамъ управлѣнія. Виенна была въ сенатской области—Narbonensis, во главѣ которой стоялъ проконсулъ, а Ліонъ—въ императорскомъ округѣ подъ управлѣніемъ императорскаго легата (*legatus Augusti pro praetore*). Изъ адреса не видно, гдѣ было гоненіе 177 г., въ Ліонѣ или Виеннѣ, видно только, что оно было въ одномъ опредѣленномъ городѣ (η πόλις). Но такъ какъ въ посланіи говорится, что въ этомъ городѣ есть амфитеатръ, игемонъ (что соотвѣтствуетъ *praetor*'у), а также и солдаты, то, значитъ, рѣчъ идетъ не о сенатской провинціи, а объ императорской, т. е., значитъ, гоненіе было въ Ліонѣ. И если въ числѣ мучениковъ оказался Санкты, діаконъ виенскій, то онъ оказался подсуднымъ претору, а не проконсулу, потому что былъ захваченъ въ Ліонѣ, въ противномъ случаѣ

онъ подлежалъ бы суду проконсула. Очевидно, этот діаконъ не пользовался громкою известностью, такъ какъ посланіе находитъ нужнымъ опредѣлять его какъ «τὸν διάκονον ἀπὸ Βίεννης». Определенный членъ показываетъ, что онъ былъ единственнымъ діакономъ въ Виеннѣ. Соборъ Эльвирскій предусматриваетъ въ своемъ 77 правилѣ: «Si quis diaconus regens plebem sine episcopo vel presbytero aliquos baptizaverit, episcopus eos per benedictionem perficere debebit», такого діакона, который самъ по себѣ совершалъ крещеніе и стоялъ во главѣ plebs'a. И Григорій турскій упоминаетъ приходы, во главѣ которыхъ стояли діаконы. Разъ это явленіе было и считалось законнымъ въ послѣдующія времена, то очень можетъ быть, что Санкѣтъ былъ именно diaconus regens plebem.

Важнымъ свидѣтельствомъ о христіанствѣ въ Галліи является, затѣмъ, упоминаніе Евсевія (V, 23) о посланіи (ок. 195 г. по вопросу о времени празднованія Пасхи) «галльскихъ парикій, надъ которыми епископствовалъ Ириней» ($\tauῶν \chiατῶν Γαλλίαν παροικῶν, ἃς Εἰρῆναις ἐπεσκόπει$). Были ли подчинены Иринею другіе епископы, т. е. были ли онъ митрополитомъ, или просто епископомъ? Въ это время созываются соборы, на которыхъ предсѣдательствуетъ епископъ. Въ отношеніи восточныхъ соборовъ Евсевій выражается, что епископъ προτέταχτо (Ѳеофілъ, Палмѣс), предсѣдательствуетъ, а въ отношеніи западныхъ, что онъ— $\varepsilonπεσκόπει$. Руководясь общею суммою данныхъ, историку нужно было бы заключать, что церковное устройство и для Галліи было тоже, что и для Палестины. Но теперь, при свѣтѣ этого свидѣтельства, можно остановиться на заключеніи Дюшена, что Ириней былъ епископомъ всей Галліи, а нѣсколько парикій управлялись діаконами и пресвитерами. Основаніемъ для Дюшена было мѣсто у Ѣеодора монсузестійскаго, который, комментируя пастырскія посланія ап. Павла, коснулся древне-церковнаго строя и высказалъ ту мысль, что спачала во главѣ христіанъ въ отдѣльныхъ провинціяхъ стояли апостолы, а по смерти апостоловъ преемники ихъ не осмѣлились присвоить себѣ название апостоловъ и стали называться епископами; въ неважныхъ же мѣстечкахъ управляли общинами лица съ правами нынѣшнихъ пресвитеровъ. Впослѣдствіи уже явилось по 2 и по 3 епископа въ одной провинціи ($\chiατ' \varepsilonπαρχίαν$). Такъ обстоитъ дѣло на западѣ, по Ѣеодору, даже въ настоящее время, или, по крайней мѣрѣ, обстояло въ недавнее время.

Въ древнее времѧ епископовъ въ Галліи, такимъ образомъ, было весьма немнogo и потому многія парики управлялись пресвитерами и даже діаконами. Этотъ типъ церковнаго устройства замѣчается и въ сѣверной Италии.

Въ дѣйствительности между сѣверной Италией и южной Италией въ церковномъ строѣ усматривается большая разница. Южная Италия походитъ на Африку, въ которой послѣ 250 года Кипріанъ могъ уже созвать соборъ изъ 90 епископовъ. Въ IV и V вв. въ южной Италии и Африкѣ епископовъ можно насчитывать сотнями: Въ сѣверной же Италии никогда не было больше 50 епископовъ,—не о всѣхъ притомъ имѣются определенные свѣдѣнія. Такъ, напримѣръ, на соборѣ Арльскомъ 314 г. были 7-й епископъ медіоланскій и 5-й аквилейскій; на соборѣ сердикскомъ 343 г. присутствовали: 12-й епископъ равеннскій, 6-й веронскій и 5-й брешійскій. Лишь относительно равеннской и медіоланской епископій можно сдѣлать то заключеніе, что онѣ восходятъ къ началу III в. А скончавшійся въ 370 г. Евсевій былъ первымъ епископомъ верчелльскимъ. Нѣкоторыя же епископіи возникли послѣ Амвросія медіоланскаго.

Такимъ образомъ, въ характерѣ древне-церковной организаціи усматриваются два различныхъ типа. Съ одной стороны—церкви съ широкимъ развитіемъ епископій, потому что даже въ неважныхъ мѣстечкахъ были епископы. Отсюда для восточной церкви получаетъ буквальный смыслъ замѣчаніе Игнатія Богоносца, что церковь безъ епископа не бываетъ. Съ другой стороны—церкви съ слабымъ развитіемъ епископской системы. Епископы здѣсь были только въ главномъ городѣ провинціи, въ прочихъ мѣстечкахъ управляли пресвитеры или діаконы.

Христіанство въ Германіи и на Дунаѣ.

Въ Германіи христіанство появилось позднѣе. Нужно признать, что оно утвердилось здѣсь до Константина (на Арльскомъ соборѣ въ числѣ галльскихъ подписываются епископы германскихъ городовъ Кельна и Трира).

Позднѣе оно распространилось по Дунаю. Мученичество, о которыхъ сохранились извѣстія, падають на эпоху Діоклетьана, напр., мученическая кончина Иринея сирмійскаго. Можетъ быть близость Сирмія къ востоку, можетъ быть грече-

ское (понятное въ церкви еще юной) происхождение мученика, а можетъ быть и то, что на него, какъ на первого епископа сирмийского, было обращено вниманіе востока,—содѣствовали тому, что имя св. Ириная вошло въ мартирологи отдаленного востока (сирийскій 410—411 г., коптскій, эзопскій). Епископъ кивальский Евсевій, и Монтанъ, пресвитеръ сингидунскій, пострадали также при Діоклетіанѣ.

Мѣстныя преданія относительно начала христіанства въ Панноніи сводятся къ двумъ повѣствованіямъ: а) о Quatuor coronati (воинахъ, изъ которыхъ одинъ съ греческимъ именемъ *Картофорос*), и б) о каменосѣцахъ—(одинъ, *Нихостратос*, съ греческимъ именемъ). Эти послѣдніе приняли крещеніе отъ антіохійскаго епископа Кирилла, сосланнаго въ паннонскія каменоломни (по хроникѣ Евсевія-Иеронима—18-й еп. антіохійскій Кириллъ правилъ церковью въ 279—301 г.). По легендѣ, каменосѣцы искусствомъ своей работы обратили на себя вниманіе самого Діоклетіана, который—по интригѣ противъ нихъ со стороны ихъ соперниковъ—заказалъ имъ сдѣлать статую Эскулапа. Отказать исполнить это повелѣніе и повель ихъ къ мученичеству. Quatuor coronati скончались за отказъ принести жертву Эскулапу. Имена святыхъ мучениковъ Афры аugsбургской и Викторина, еп. петавійскаго (и та и другой—при Діоклетіанѣ) отмѣчаютъ поступательное движеніе христіанства къ верховьямъ Дуная.

Христіанство въ Британніи.

Самой отдаленной окраиной запада была Великобританія съ ея двумя главными островами—однимъ, занимаемымъ Англіей и Шотландіей, другимъ—Ирландіей. Какъ давно проникъ на эти острова свѣтъ христіанства и откуда онъ занесенъ, эти вопросы съ положительностью не решены. О томъ, что христіанство въ Британнію проникло съ востока и въ очень раннее время, обѣ этомъ и въ британской церкви не сохранилось не только преданій, но и легендъ. Самая тенденціозная изъ британскихъ легендъ говоритъ, что британскій царь Люцій (*rex Britanniae Lucius*) отправилъ къ римскому епископу Элевеору пословъ съ просьбою прислать ему проповѣдниковъ христіанства. Элевеоръ и послалъ въ Британнію епископа со священниками, и они крестили народъ и царя. На основаніи британскихъ преданій этого Люція отождествля-

ють съ Lleirwg, Lles, Lleurwg. Но и отождествление это достаточно произвольно, и самая легенда невѣроятна, потому что при Элевеорѣ (175—189) не могло быть въ Британніи общаго царя, который повелѣвалъ бы всѣмъ народомъ. Можно развѣ допустить, что Люцій былъ одинъ изъ мелкихъ князей, который отправилъ посольство въ Римъ. Но и это предположеніе не можетъ быть принято исторіей, потому что о посольствѣ не упоминается у Евсевія и у Іеронима и въ «Catalogus pontificum romanorum», явившемся въ 354 г., гдѣ сообщаются важнѣйшія дѣянія папъ. Впервые извѣстіе появилось въ VI вѣкѣ. Бѣда Достопочтенный († 735 г.), помѣстившій это извѣстіе въ своей «исторіи англійскаго народа», говоритьъ, что пользовался латинскими источниками. Такимъ образомъ легенда эта является недостовѣрною, а время ея составленія обнаруживаетъ тенденцію поднять папскій авторитетъ.

Повидимому, принятію миѣнія о раннемъ проникновеніи христіанства въ Британнію способствуетъ другое обстоятельство. Если около 170 г. христіанство и не было распространено въ Британніи, то къ концу II в. должно бы представляться несомнѣннымъ его существованіе тамъ, потому что объ этомъ говорить Тертулліанъ. Но его сообщеніе подозрительно уже потому, что онъ говорить съ ораторскимъ паѳосомъ, который заставляетъ сомнѣваться въ историчности сообщенія, а этотъ паѳосъ происходилъ вслѣдствіе апологетического тона Тертулліана.

Британцы принадлежали къ кельтскому племени, къ тому же, къ которому принадлежали и галлы. Такъ называемый кельтскій языкъ дѣлится на двѣ вѣтви. а) Гэльская вѣтвь представляетъ двѣ разновидности. аа) Ир ское нарѣчіе въ Ирландіи, *ghaeidheilg eireannaigh*. Древннее название острова Ирландіи—*Вѣрго*=сумг. «vergyn»—западный, откуда «Гѣрн», «Hibernia», нынѣшнее ирландское «Erin». аб) Альбанское нарѣчіе въ Шотландіи, *ghaeidheilg albannaich* (другая ореограеія: *gaelic albannaich*). Шотландія называется Альбаніей «Albain», потому что островъ обращенъ къ Ирландіи своею гористою (*alb*—гора, ср. *alpes*) стороною. б) Къ мрская вѣтвь, сумтраег; это такъ называемый вельшскій языкъ, Welsh, нарѣчіями котораго говорили въ Wales, Cornwall, la Bretagne и въ собственной Britannia.

Если обратимся къ отношенію между этими двумя вѣтвями, то увидимъ, что гэльское нарѣчіе представляетъ типъ латин-

скаго языка, а кымрское — типъ греческаго языка. Для поясненія и доказательства этого представимъ зависимость между латинскимъ и греческимъ языками, съ одной стороны, и между гэльскимъ и кымрскимъ — съ другой. Характерные пункты: а) лат. «s» = греч. «σ» (густое приыханіе). Примѣры: sex = ἕξ; septem = ἑπτά; sol = ὥλιος; sal = ἄλις. б) Лат. «qui» = греч. «π». Примѣры quo? = πῶ; equus = ἵππος; sequor = ἔπομαι; oculus = ὄψις, πρόσωπον.

Подобнымъ же образомъ относятся гэльскій и кымрскій языки: гэльскій $\approx \pm$ латинскому, кымрскій $\approx \pm$ греческому.

а) Лат. sex = ирл. sé = греч. ἕξ = кымр. chwech.
» sal = » salann = » ἄλις = » halan.

б) Въ гэльскомъ гортанская = въ кымрскомъ губной: гэльск. cenail = кымр. penel.

Лат. equus = ирл. each = греч. ἵππος = кымр. er.
» inagid = » ἐνώπιον = » епер (лицо)
» quinque = » coic = » πέντε = » pímp.

Примѣръ:

Кто есть сей?	Сынъ Божій.	Сынъ человѣческій.
ирл. Cia hé so?	Mac Dé.	Mac an duine.
шотл. Со е so?	Mac Dhé.	Mac an duine.
вельш. Pwy yw hwn?	Mab Duiw	Mab y dyn.

Что касается галльского языка, то онъ, какъ видимъ изъ сохранившихся остатковъ его, примыкаетъ не къ гэльскому, а къ кымрскому нарѣчію. Galli на европейскомъ континентѣ были, такимъ образомъ, кымрской вѣтви. Это доказываютъ слова: «Eporedia» (нынѣ Irvia) въ Gallia cisalpina = кымр. «Ebrwydd»; Brennus (390 г. до Р. Х., сожженіе Рима: «vae victis») = кымр. нарицат. «brennin», царь.

Мы знаемъ, такимъ образомъ, что въ Шотландіи и Ирландіи было одно нарѣчіе, а въ Британніи — другое, то же, которое въ Галліи. Можно думать, что связь по языку могла способствовать постоянному общенню между Галліей и Британніей и сообщенню христіанства изъ первой въ послѣднюю.

Цезарь только случайно покорилъ Британнію. Страна эта въ 85 году была покорена Агріколой до горъ Пика — до Эдинбурга. Но дальше римляне не могли проникнуть, а императоръ Адріанъ даже отступилъ къ югу и построилъ 17 укрепленій — Vallum Hadriani (валъ Адріана, между нынѣшнимъ Newcastle и Carlisle, что почти совпадаетъ съ 55° с. ш.). Въ

142 г. Антонинъ Пій построилъ между двумя заливами *Val-lum Pii* (валъ Пія, около Edinburgh-Glasgow-Dunbarton ~~sit~~
56° с. ш.). Между этими двумя стѣнами колебалось римское владычество. Септимій Северь едва удержался за вторыми стѣнами. Онъ умеръ въ 211 г. въ *Eboracum* (нынѣ York-Йоркъ), гдѣ умеръ и Константій Хлоръ. Сомнительно, чтобы христіанство проникло тогда въ Шотландію. Весьма вѣроятно, что христіанство въ то время проникло въ южную Британію изъ Галліи.

Можно считать несомнѣнно доказаннымъ, что христіанство въ Британіи существовало при Максиміанѣ. Панегиристы утверждаютъ, что у Константія Хлора не было преслѣдованія христіанъ. Но Константій Хлоръ, какъ кесарь, не могъ воспрепятствовать исполненію эдикта двухъ императоровъ. И, дѣйствительно, при немъ было преслѣдованіе христіанъ—быть замученъ Альбанъ изъ Веруламія (*Verulamium*=Saint Albans). Онъ былъ простой поселянинъ; во время гоненія онъ далъ убѣжище одному христіанскому священнику, который и обратилъ его въ христіанство, и онъ скончался мученически. Слѣдовательно, во время гоненія Максиміана христіанство въ Британіи существовало.

Арльскій соборъ (1 августа 314 г.) показываетъ, что въ британской церкви уже существовало особое управление. Этотъ соборъ былъ созванъ для уничтоженія донатистской схизмы. Донатисты обратились къ императору Константину съ прошеніемъ дать имъ судей въ ихъ дѣлѣ изъ Галліи. Константій пожелалъ, чтобы на этотъ соборъ явились и британскіе еписконы. Подъ опредѣленіями собора была подпись трехъ британскихъ епископовъ: (24) *Eborius episcopus de civitate Eboracensi pr(ovincia) Britannia*. (25) *Restitutus episcopus de civitate Londinensi pr(ovincia) suprascripta* (епископъ изъ Лондона). (26) *Adelfius episcopus de civitate Coloniae Londinensis*; вместо *Londinensis*, по однимъ, должно быть *Legionensium*=Caerleon on Usk, главный городъ въ *Britannia se-cunda*, по другимъ—*Lindi*=Lincoln. Здѣсь нельзя заключать о послѣдовательномъ шествіи христіанства въ Британіи. Возможно, что эти три епискона были единственными епископы британской церкви.

Въ 359 году, когда правительство Константія старалось устроить по возможности грандіозный соборъ въ Арицинѣ, представители Британіи явились съ особымъ своеобразнымъ

отъїнкомъ, который не позволяет думать, что христіанство у нихъ существовало уже давно. Когда предложено было собравшимся епископамъ содержаніе отъ правительства, то всѣ они отказались отъ него, за исключеніемъ епископовъ британскихъ, церкви которыхъ отличались своею бѣдностью. Ясно, что британская церкви не были тогда въ состояніи процвѣтания.

ОТДЕЛЬ ВТОРОЙ.

Внутренняя жизнь церкви: выяснение догматического учения и началъ церковной дисциплины и обряда.

I. Раскрытие учения о Богочеловѣкѣ („богословская“ стадія по преимуществу: учение о Св. Троицѣ)¹).

1. Ученіе о Христѣ, какъ Богѣ, и теорія о Логосѣ.

Въ рассматриваемый періодъ было положено начало выясненію тѣхъ вопросовъ, споры изъ-за которыхъ составляютъ главное содержаніе слѣдующей эпохи—эпохи вселенскихъ соборовъ. Если бы достаточно было одного синтеза; то исторію богословской мысли періода вселенскихъ соборовъ, по VI включительно, можно бы опредѣлить парою словъ: это опять церковнало истолкованія слова θεόνθρωπος. Къ объясненію этого слова и сводилась вся задача дѣятельности соборовъ и церковной литературы.

Въ исторіи разъясненія этого слова различаются двѣ стадіи: богословская и христологическая. Подъ «богословіемъ» ($\thetaεολογία$) разумѣется учение о Христѣ, какъ Богѣ, какъ второмъ Лицѣ Св. Троицы, какъ это видно изъ самого слова; подъ «христологіею» же—то, что древніе выражали словомъ $σώκουμα$, т. е. учение о воплощеніи и о томъ, что было результатомъ его: единеніи божества и человѣчества во Христѣ. Различие этихъ двухъ стадій опредѣлилось не сразу. Въ началѣ элементы богословской и христологической излагались совмѣстно

¹) Ср. В. В. Болотовъ, Ученіе Оригена о Св. Троицѣ. Спб. 1879.

и трудно выделить изъ этого комплекса строго богословской элементъ. Въ сущности то, что мы называемъ ученіемъ о Троицѣ, сводилось къ вопросу о томъ, что думать о Христѣ? Этотъ вопросъ—христологический, но такъ какъ въ немъ на первый планъ выдвигалась божеская сторона Христа, то разсужденія объ этомъ и получили название «*θεολογія*», богословіе.

Легко представить, что во времена апостоловъ и ближайшія къ нимъ для догматствованія не было повода. Въ писаніяхъ апостольскихъ сохранилось достаточно отдѣльныхъ случаевъ, изъ которыхъ мы знаемъ какъ совершалось крещеніе. Прозрѣвали во внутреннее человѣка, оцѣнивали серьезность завѣренія, и на этомъ основаніи крестили, не пускаясь въ какія-либо длинныя оглашенія. Бывали случаи, что вѣра возгоралась въ минуту и въ слѣдующую уже минуту крестили, уясненіе же ученія о Христѣ предоставлялось дальнѣйшему времени пребыванія въ церкви. Крестились преимущественно лица еврейского происхожденія или затронутые еврейскими воззрѣніями, а для нихъ самый важный вопросъ состоялъ въ томъ, пришелъ ли Мессія, и когда кто-либо крестившійся изъ нихъ говорилъ «вѣрю во Христа», то этимъ исповѣдывалъ, что Мессія пришелъ и что жизнь должна устроиться иначе.

Въ Новомъ Завѣтѣ «богословіе», ученіе о Св. Троицѣ, формулировано въ заключительныхъ словахъ евангелія Матея: «*и шедше научите вся языки, крестяще ихъ во имя Отца и Сына и Святаго Духа*» (Мѳ. XXVIII, 19). Но когда въ апостольскихъ писаніяхъ дѣлается разъясненіе относительно лица И. Христа, то замѣчается уже соединеніе богословія съ христологію. Иисусъ Христосъ мыслится, какъ Богъ вочеклившійся. «*Единъ есть Богъ и единъ Ходатай Бога и человѣковъ, человѣкъ Христосъ Иисусъ*» (1 Тим. II, 5). Очевидно, здѣсь, подъ единаго Бога ставится Христосъ, какъ Иисусъ. Въ 1 Кор. VIII, 4—6 христіанскій монотеизмъ противопоставляется языческому политеизму. Языческое понятіе о Богѣ здѣсь развѣтвляется и даетъ два оттѣнка: «*бози*» и «*господіе*». Исторически это вполнѣ понятно; мученикамъ предлагали принести жертвы богамъ и сказать: *κύριε καταστέφε*. Такимъ образомъ, въ язычествѣ установилась такая система: боги на небѣ и боги на землѣ, т. е. императоры. Поэтому апостолъ и утверждаетъ: «*но намъ единъ Богъ Отецъ, изъ Него же вся, и мы у Него, и единъ Господь Иисусъ Христосъ*».

стосъ, Имъ же вся, и мы Тъмъ. Различие означается именами: Богъ Отецъ и Господь Иисусъ Христосъ, и дополняется частицами—изъ Него, у Него, Тъмъ (εἰς ὃν, εἰς αὐτόν, — δὲ ὃν, δὲ αὐτοῦ). Подобнымъ же образомъ обрисовывается и учение о Св. Троицѣ въ концѣ 2 Кор. XIII. 13: «благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любы Бога и общеніе Св. Духа со всльми вами». Такимъ образомъ, христіане, вѣровавшіе въ Бога и Христа, привыкли соединять съ именемъ «Богъ» понятіе о Богѣ Отцѣ, и о Христѣ мыслить какъ о «Господѣ».

Но «Господь»—сирийское тâgjâ—есть замѣститель еврейскаго «Iehova», и это слово получило значеніе термина, означающаго Бога, потому что евреи заповѣды: «не пріемли имене Господа Бога твоего всуе» (Второз. V, 11) поняли въ томъ смыслѣ, что вовсе не слѣдуетъ произносить имени «Іегова» и это имя стало непроизносимымъ. Когда наступило время перевода священныхъ книгъ на греческій языкъ, переводчики слово Іегова передавали не черезъ ó ω, а черезъ «Κόριος».

Итакъ, безспорно, когда Христа называли Господомъ, то вмѣстѣ съ тѣмъ признавали его и Богомъ; а тѣмъ обстоятельствомъ, что это имя Христу усвоилось преимущественно, давался иѣкоторый оттѣнокъ мысли въ томъ направленіи, чтобы при сохраненіи единства Отца и Сына, выяснить ихъ личныя отношенія. Не вдаваясь въ изслѣдованіе чисто онтологической природы Христа, говорили о Немъ только какъ о Богѣ откровенія. Когда приходилось говорить о Его домірномъ бытіи, то въ сущности говорили о Его отношеніи къ міру, говорили, что Онъ, пребывая въ Богѣ отъ вѣчности, исходитъ отъ Бога для сотворенія міра.

Первые вѣрующіе были большею частію люди простые, безъ научнаго образованія. Первые опыты богословской науки у христіанъ могли появиться лишь тогда, когда въ церковь вступили лица, философски образованныя, какъ, напримѣръ, Іустинъ Философъ. Генерація церковныхъ писателей-апологетовъ, начиная съ Іустина Философа, извѣстна въ нѣмецкой литературѣ подъ именемъ Logoslehrer, «учителей о Словѣ». Дѣйствительно, ученіе о Христѣ, какъ Лόγосъ, составляетъ главный предметъ ихъ твореній.

Въ философской литературѣ предшествовавшаго времени даны указанія на ученіе такого рода. Тамъ на философскомъ монотезмѣ основывается пантезмъ. При этомъ подлѣ абсолютной единицы ставится понятіе о Логосѣ. Это понятіе не исчерпы-

вается ни русскимъ «слово», ни латинскимъ «verbum». «Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος» нельзя передать точно словами «in principio erat Verbum». Verbum есть собственно ρῆμα. Уже Тертулліанъ замѣтилъ, что основной моментъ въ понятіи Лόγος—не «слово», а «разумъ»=ratio, и пытался ввести въ употребленіе болѣе чѣмъ verbum соотвѣтственное «sermo». Греческій языкъ пропорціональность частей, взаимное отношеніе между ними означаетъ также словомъ λόγος. Лόγος въ философіи означаетъ отраженіе божественного въ мірѣ. Лόγος есть не только отображеніе Абсолютнаго, но и идеальный міръ, совокупность идей, которыхъ въ мірѣ осуществляются. Греки названіемъ Лόγос давали понять, что это выраженіе Абсолюта въ дѣйствії.

Обращаясь съ проповѣдью христіанской истины къ язычникамъ съ философскою подготовкой, эти христіанскіе учители естественно обратили вниманіе на тотъ пунктъ философскаго умозрѣнія, который могъ быть полезнымъ пропедевтическимъ средствомъ. Объясняя міръ подлѣ Бога, конечное подлѣ безконечнаго, философы не допускали возможности непосредственнаго отношенія Абсолюта къ конечному, сущаго (τὸ οὐ) къ матеріи (ὑλῇ). Необходимо было низшее божественное,—выше міра, но ниже Абсолютнаго, чтобы быть посредникомъ между Богомъ и міромъ. Это низшее божественное отражаетъ въ своемъ существѣ черты безконечнаго и конечнаго и называется Лόγоς.

Если по этой сторонѣ философское ученіе о Лόгосѣ могло приблизить язычниковъ къ уразумѣнію христіанскаго ученія о Сынѣ Божіемъ, «Имъ же вся быша», то другіе элементы этого философскаго посредствующаго понятія были неблагопріятны для усвоенія христіанскаго догмата во всей чистотѣ его.

1. Философскій Лόгос—неизбѣжно (въ этомъ лежитъ его *raison d'être*) низшее божественное (субординационизмъ, *subordinatio secundum substantiam*).

2. Лόгос—для міра. У христіанскихъ писателей это сказалось теоріею двойственнаго Слова: а) Лόгос ἐνδιάθετος, Слово имманентное, сущее въ Богѣ, и б) Лόгос προφορικός, Слово въ явленіи, открывшееся въ мірѣ. По Іоанну антіохійскому, «въ началѣ бѣ Слово и Слово бѣ къ Богу»=Лόгос ἐνδιάθετος, «и Богъ бѣ Слово: вся Тѣмъ быша»=Лόгос προφορικός.

Въ связи съ этимъ стоитъ особенное представленіе о рожденіи Слова предмірномъ, но не предвѣчномъ (не αἰδοῖος). У Тертулліана отъ вѣчности есть *Sermo in Deo, intra Deum,*

сум Deo, и это бытіе Слова есть въ иѣкоторомъ смыслѣ Его generatio. Однако «nativitas perfecta Sermonis» послѣдовала въ предмірное мгновеніе, когда «рече Богъ» (т. е. miserat Sermoneum suum): «Fiat lux», и Sermo, lux vera, «prodeundo generatus est», и «procedendo» сталъ «Filius». Поэтому бытіе дозмірное для Тертулліана есть бытіе «до рожденія Сына», бытіе nondum Filio apparente. Отсюда въ этомъ бытіи и Богъ еще не былъ Отцомъ: fuit tempus, cum Filius non fuit,—qui Patrem Deum faceret.

Эта же идея у Ипполита разрѣшается уже въ три момента,—въ троиственное рожденіе Слова, какъ а) Λόγος ἐνδιάθετος, б) τέλειος Λόγος μονογενής (=Λόγος профорикός), и в) εἰς Υἱὸς τέλειος Θεοῦ (со мгновенія, когда Λόγος σὰρξ ἐγένετο).

2. Монархіанство.

Воззрѣнія, осложненные такими недостатками, могли вызвать противъ себя реакцію. Эта реакція вышла, впрочемъ, изъ круговъ весьма темныхъ, неглубокихъ богословскихъ умовъ.

Когда во Фригії и Асії стало распространяться учение Монтана о наступившихъ откровеніяхъ Св. Духа-Утѣшителя, въ той же области выступили рѣшительными противниками монтанизма (они не хотѣли признать монтанистовъ даже христіанами) лица, которыхъ полемисты иронически называютъ алогоами ($\ddot{\alpha}\lambda\circ\gamma\omega$ =неразумные, безсловесные). Въ Монтанѣ увидѣли, какъ извѣстно, того Параклита-Утѣшителя, котораго обѣщалъ Христость. Но объ Утѣшителѣ говорится только въ четвертомъ евангеліи. Тѣмъ, кто полемизировалъ противъ монтанистовъ, естественно могла прийти лукавая мысль: «а что, если отказаться отъ четвертаго евангелія?!»—Тогда упали бы столбы, на которыхъ держался монтанизмъ. Но вмѣстѣ съ этимъ напосился бы ударъ и учению о Логосѣ. На этой почвѣ возникла секта «алоговъ», имѣющая въ основѣ противомонтанская тенденція.

Такъ какъ Монтанъ опирался въ своемъ учениѣ на писаніяхъ ев. Иоанна, то алогои признали и евангеліе его и апокалипсисъ подложными (Киринѣ написалъ ихъ подъ именемъ Иоанна) и вмѣстѣ съ тѣмъ и самое учениѣ «о Словѣ проповѣданномъ отъ Иоанна» отвергли, какъ неизвѣстное апостоламъ. Предвѣчнаго бытія Сына Божія алогои тоже не признавали, находя, что въ евангеліи сказано только, что на

Іорданъ на Христа сошель Духъ Святый и въ это мгновеніе Іисусъ провозглашенъ «Сыномъ возлюбленнымъ».

Но не однимъ только антимонтанистамъ-алогамъ, а и другимъ «простецамъ» учение о Христѣ, какъ Логосъ, какъ предвѣчномъ Сынѣ Божиѣмъ, казалось страннымъ учениемъ о «второмъ Богѣ», несогласнымъ съ христіанскимъ учениемъ о единомъ Богѣ. Явилось своеобразное движение, известное подъ именемъ монархіанства. Обычное название этого движения—ересь «антитринитаріевъ». Но въ сущности название это неправильно; только филологическое убожество могло допустить соединеніе греческаго *αὐτὸν* съ латинскимъ *trinitas*. Терминъ «монархіане» есть древнійшій. Тертулліанъ, когда трети-руетъ ихъ «злѣйшими и пустѣйшими монархіанами», то передаетъ, что военнымъ кличемъ и знаменемъ ихъ было — «мы держимся монархіи» (*monarchiam tenemus*), и это греческое слово *μοναρχία* произносили даже невѣжественные латины. Подъ монархіею разумѣлось учение о Богѣ единомъ. Слово это употреблялось для показанія того, что учение христіанское противоположно учению античнаго міра съ его политеистическими тенденціями. Нужно было христіанамъ выразить, что они признаютъ единаго только Бога, и для этой цѣли былъ выработанъ терминъ «монархія».

Когда догматы, всѣми призваваемые, становятся знаменемъ партіи, то выходитъ неладное. Неладное вышло и со всѣмъ этимъ движениемъ, и это потому, что за рѣшеніе богословскихъ вопросовъ взялись лица съ плохой философской подготовкой. Когда они стали производить операциіи съ числами одинъ, два, три, то эта работа оказалась имъ не подъ силу, и закралось темное подозрѣніе, что учение объ «оіхономіа» находится во внутреннемъ противорѣчіи съ «монархіей»; оно парадоксально и уму невѣстимо. Чтобы выбраться на ясный свѣтъ, нужно было пожертвовать чѣмъ-нибудь однимъ: отречься или отъ «*μοναρχία*», или отъ «*οіхономіа*». Представлялось болѣе легкимъ сдѣлать второе. Во-первыхъ, «*μοναρχία*» такое учение, которое представляло прямое oppositum противъ язычниковъ, а «*οіхономіа*» — учение, которое держалось внутри церкви. Во-вторыхъ, учение о «*μοναρχіа*» — учение о единомъ Богѣ есть столь свѣтлое, что до него додумывались и лучшіе язычники. Поэтому приверженцы «монархіи» и стали говорить: «мы стоимъ за монархію, что бы вы тамъ ни думали». Терминъ «*οіхономіа*» былъ недостаточно ясенъ. Въ специальному смыслѣ

опъ означає відображеніе Христі; въ широкомъ же смыслѣ— все отношеніе Бога къ миру и самое воплощеніе, какъ часть въ этомъ цѣломъ.

Указанное ученіе о Логосѣ съ его недостатками должно было содѣйствовать осложненію въ ходѣ этого спора. При обычномъ ученіи объ «*οἰκονομίᾳ*» оперировали съ понятіями «Богъ» и «Господь», «Отецъ» и «Сынъ». Терминъ «Отецъ» предполагаетъ бытіе «Сына»; гдѣ нѣть сына, тамъ нѣть отца. Но если это такъ, то этимъ неизбѣжно указывался мысли путь отъ «*μοναρχίᾳ*» къ «*οἰκονομίᾳ*». И, дѣйствительно, это мы находимъ у Тертулліана. «Мы вѣруемъ въ единаго Бога съ тѣмъ, однако, ограниченіемъ, что у этого Бога есть Сынъ»,— говорить онъ. Такъ просто представляли дѣло. И вдругъ появилась опредѣленная тяга, верхнее интеллектуальное теченіе, которое поставило себѣ цѣлью освѣтить это ученіе при помощи средствъ философскихъ. Стало пользоваться терминомъ *λόγος*, какъ терминомъ, много объясняющимъ, говорящимъ о домірномъ бытіи Сына. Когда простолюдины привыкли встрѣчать опредѣленное выраженіе, то новое имъ, естественно, должно было показаться страннымъ, и на эту странность христіанскій міръ отвѣтилъ своеобразнымъ движеніемъ, которое прежде всего и выразилось въ протестѣ алоговъ противъ писаній ап. Ioanna. Для простого монархіаница, который былъ способенъ болѣе кричать «*monarchiam tenetus*», чѣмъ разсуждать, самое понятіе «*λόγος*» казалось мудренымъ. Для сохраненія монархіи казалось нужнымъ отвергнуть это ученіе.

Самое отрицаніе повелось двоякимъ путемъ. 1) Во первыхъ, зачеркивали «*θεολογίᾳ*», — богословствованіе по отношенію ко Христу, говорили, что Христосъ—человѣкъ, а если Онъ человѣкъ, то нѣть надобности о Немъ и богословствовать; такимъ образомъ остается монархія. 2) Другіе находили выходъ изъ затрудненія не черезъ поставленіе минуса вмѣсто плюса (т. е. не черезъ отрицаніе Божества), а черезъ замѣну плюса знакомъ математического равенства, т. е. черезъ признаніе тождества Отца и Сына, и тогда нѣть повода богословствовать особо объ Отцѣ и Сынѣ; остается, такимъ образомъ, опять одна монархія.

Такимъ образомъ, монархіане, пріемля ученіе о единомъ Богѣ, отвергали, какъ несогласное съ нимъ, ученіе о Христѣ, какъ второмъ Лицѣ Св. Троицы. Принудительно логическою формуловою монархіанъ могла быть только слѣдующая: Иисусъ

Христосъ не есть *θεότερος Θεός*, не есть Богъ рядомъ съ Богомъ Отцомъ, или потому, что Христосъ не есть Богъ по существу, а есть только человѣкъ, исполненный силою Божіею, или потому, что Самъ Богъ и есть Христосъ, что Отецъ и Сынъ различаются между собою только по имени, по понятію, по тому образу, *modus*, въ которомъ они намъ открываются (следовательно, въ концѣ концовъ, различаются *только субъективно*, хотя для такого представлія о Нихъ у насть есть объективная подкладка), по существу же, по самому бытію, Отецъ и Сынъ—одно. Въ первомъ смыслѣ дилемму рѣшаютъ монархіане динамисты, во второмъ — монархіане модалисты.

А. Монархіане динамисты.

Первое движеніе связано съ именемъ византійца *Θεοδότη* Кожевника (ок. 190 г. въ Римѣ). Продолжателями его ученія были *Θεοδότης Банкирь* (ок. 200 г.) и *Артемонъ*. *Θεοδότης Кожевникъ* во время гоненія отрекся отъ Христа. Укоры ли совѣсти, попреки ли христіанъ приводили его въ смущеніе, только у него явилась нужда подыскать себѣ оправданіе: онъ сталъ говорить, что отъ Бога онъ не отрекся, а отрекся отъ Христа, Христосъ же простой человѣкъ. Съ понятіемъ о Христѣ, какъ о простомъ человѣкѣ, онъ, однако, не думалъ уходить далеко. Онъ не отвергалъ, что Христосъ родился сверхъестественнымъ образомъ, но родился не Богъ, по его мнѣнію, не «*λόγος*», но человѣкъ, преимущество которого предъ остальными людьми состояло въ его «*ἀρετή*». *Ἀρετή*—значить добродѣтель. Но мы мало вдумываемся въ смыслъ этого слова, для насть *ἀρετή* представляется понятіемъ этическимъ, такъ что для насть странно звучала бы такая фраза: «добродѣтельный» человѣкъ можетъ ограбить. Въ дѣйствительности же подъ «*ἀρετή*» нужно разумѣть умѣлость, соотвѣтствіе данной вещи ея природѣ и назначенію. Какъ бы то ни было, приписывая Христу «*ἀρετή*», *Θεодότη* признавалъ нечто высшее въ Немъ, именно преимущественное обожествленіе. По природѣ своей Христосъ не *Θεός*, а *ἄνθρωπος*: нигдѣ въ Писаніи не сказано, что Христосъ есть Богъ. «*Духъ Святый найдетъ на тя*» (Лук. I, 35), но не сказано: «родится отъ тебя». Родился, следовательно *φιλός ἄνθρωπος*, простой человѣкъ, хотя онъ родился и сверхъестественнымъ

способомъ отъ Дѣвы. Но въ Немъ Духъ Божій обиталь преимущественнымъ образомъ, Онъ былъ полное обожествленъ, чѣмъ другіе пророки.

Это движеніе сводилось въ существѣ дѣла къ отрицанію всего христіанства. Въ своемъ продолженіи оно нашло себѣ смягченіе; тезисъ, что Христосъ—простой человѣкъ, былъ оставленъ, стали говорить только, что Онъ не есть величайшее явленіе въ исторіи, а когда стали аргументировать это положеніе, то выдвинутъ былъ вопросъ о Мелхиседекѣ, начали говорить, что, во-первыхъ, родословіе Мелхиседека неизвѣстно, тогда какъ родословіе Христа извѣстно, во-вторыхъ, Мелхиседекъ былъ священникомъ Бога вышняго, а Христосъ — священникомъ только «по чину Мелхиседекову». Сравнивая съ этихъ двухъ указанныхъ сторонъ Мелхиседека и Христа, пришли къ мысли, что Христосъ ниже Мелхиседека, что Христосъ—посредникъ между Богомъ и людьми, Мелхиседекъ же между Богомъ и ангелами.

Не имѣя возможности представить свое ученіе въ качествѣ идеала для простого народа, динамисты старались привлечь на свою сторону христіанскую интеллигенцію и потому дѣйствовали посредствомъ научныхъ приемовъ, обрабатывая Священное Писаніе критически. Въ лицѣ послѣдняго своего представителя, Павла Самосатскаго, они выставили потомъ замѣчательнаго діалектика, одержать верхъ надъ которымъ стоило христіанамъ большого труда.

Б. Монархіане модалисты.

ПРАКСЕЙ.

На ряду съ движеніемъ, связаннымъ съ именемъ Феодота Кожевника, возникло другое движеніе, представителемъ кото-раго былъ Праксей, исповѣдникъ, прибывшій въ Римъ изъ Асіи (вѣроятно, при Елевоerѣ 175—189 гг.), ненавистный Тертулліану своею энергичною и успѣшною борьбою противъ монтанизма. Имя Праксея до такой степени исчезло изъ исторіи, что возможны были самыя ликовинныя предположенія. Предполагали даже, что имя Праксей—нарицательное, значитъ—«дѣлецъ»; прилагалось оно Тертулліаномъ къ Ноиту смирскому. Основанія для такого предположенія видѣли въ томъ, что Праксей, по Тертулліану, дѣйствовалъ въ Римѣ,

Ипполитъ же не упоминаетъ о его дѣятельности. Но послѣднее ничуть не удивительно, потому что Праксей былъ въ Римѣ очень недолго, не имѣлъ успѣха, и когда выступилъ на по-прище литературной дѣятельности Ипполитъ, то представлялъ величину уже забытую. А если не забылъ его Тертулліанъ, то это потому, что въ концѣ своей жизни послѣдній соратился въ монтанизмъ, а Праксей былъ самымъ виднымъ борцомъ противъ монтанизма и потому, слѣдовательно, лицомъ, непріятнымъ Тертулліану. О немъ Тертулліанъ выражается очень рѣзко. «Праксей не въ правѣ,—говорить онъ,—называться исповѣдникомъ; все его мученичество состояло въ томъ, что онъ поскучалъ въ тюрьмѣ, затѣмъ, явившись въ Римъ, изгналъ Утѣшителя и распялъ Отца» (Adv. Prax. с. 1).

Собственно воззрѣнія Праксея, какъ они изложены въ единственномъ источникѣ, у Тертулліана, не могутъ представляться отчетливыми. Виновата въ этомъ полемическая голова Тертулліана. При нашей научной дисциплинѣ мы требуемъ, чтобы намъ точно сказали, что говорить противникъ; между тѣмъ Тертулліанъ съ громомъ противопоставляетъ возраженіямъ противника свои тезисы, предполагая, что онъ будетъ отвѣтывать на нихъ. Запутанность изложенія сводится на эту особенность полемики Тертулліана. По Тертулліану, весь ветхій завѣтъ для Праксея сводился къ словамъ: «Я Богъ и нѣть другого кромѣ Меня» (Исаія XLV, 5), а новый завѣтъ—къ словамъ: «видѣвшій Меня видѣлъ и Отца», «Я во Отцѣ и Отецъ во Мне» (Іо. XV, 9, 11), «Я и Отецъ одно» (Іо. X, 30). Такимъ образомъ, существенное въ обоихъ завѣтахъ согласно, это—ученіе о единомъ Богѣ. Но когда Тертулліанъ начинаетъ подробнѣе излагать эти положенія Праксея, то у него выходитъ, что будто бы послѣдній допускалъ модализмъ. Тертулліанъ ставить Праксею вопросъ о выраженіи «соптвѣримѣ» (Быт. I, 26) и другихъ множественныхъ числахъ и думаетъ, что онъ будетъ отвѣтывать въ томъ смыслѣ, что въ Богѣ есть нѣкоторая множественность. Наиболѣе характерное выраженіе въ предполагаемомъ объясненіи словъ Писанія Праксеемъ встрѣчаемъ мы по вопросу о томъ, кѣмъ Моисею дано было откровеніе. Тертулліанъ полагаетъ, что Праксей слова: «Азъ есмь Сый», вынужденъ будетъ отнести къ Сыну; но если стать на эту точку зрѣнія, возражаетъ съ своей стороны Тертулліанъ Праксею, то непонятно, какъ Моисей могъ видѣть Того Бога, Который назвалъ Себя невидимымъ.

Все движение это Тертулліанъ заклеймилъ словомъ «патрипассіане» (*patripassiani*) и хочетъ навязать имъ ѿеопасхитство въ наигрубѣйшей формѣ: Самъ Отецъ былъ распять и пострадалъ. Но это выводъ во всякомъ случаѣ неправильный. По Праксею, «*ipse (Pater) se Filium sibi fecit*», и, слѣдовательно, принялъ «образъ» Сына (*modus*). Въ строгомъ смыслѣ назвать Праксея патрипассіаниномъ нельзя: если онъ предполагаетъ, что Отецъ, будучи невидимымъ, сдѣлался видимымъ, то онъ уже не патрипассіанинъ, потому что онъ этимъ самымъ допускаетъ, что въ Богѣ произошла какая-то непостижимая метаморфоза: прежде чѣмъ страдать, Онъ привелъ себя въ такое состояніе, что сдѣлался видимымъ. Патрипассіанство получилось бы только въ томъ случаѣ, если бы Праксей допустилъ, что Самъ *Pater passus est*, что вочеловѣчился, не измѣня своеї модальности, Самъ Отецъ; а если бы Праксей сказалъ, что Отецъ воплотился, но *in modo Filii*, то терминъ «*patripassiani*» уже къ этой доктринѣ будетъ не примѣнимъ.

Въ чёмъ состоялъ этотъ *modus*, не ясно. Праксеяне, по Тертулліану (с. 27), утверждали: «*Filium carnem esse, id est hominem, i. e. Jesum, Patrem autem spiritum, i. e. Deum, i. e. Christum*». Повидимому, словомъ *Filius* они хотѣли назвать самое человѣчество во Христѣ. Они утверждали: «*Filius quidem patitur, Pater vero compatitur*» (с. 29). Вербально они, слѣдовательно, не *patripassiani*. По ихъ словамъ, страданія человѣчества были только не безразличны для Христа-Отца и потому «*Pater compassus est Filio*». Щеопасхитства они и не думаютъ допускать: Отецъ умеръ не по Божеству, а по человѣчеству. Различие между ними и каѳоликами въ этихъ пунктѣ заключается лишь въ томъ, что каѳолики говорятъ: умеръ Христосъ-Сынъ, а праксеяне: умеръ Христосъ-Отецъ.

При оцѣнкѣ положеній Праксея, что «Сынъ» есть лишь названіе человѣческой стороны во Христѣ, а по божеской Христосъ есть Самъ Отецъ, нельзя упускать изъ виду той возможности, что Праксей могъ самое вочеловѣченіе представлять какъ-бы необходимымъ слѣдствіемъ внутреннихъ определеній Бога, какъ бы генетическимъ развитіемъ Божества. Въ такомъ случаѣ уже въ томъ самомъ, что Самъ Отецъ сдѣлалъ Себя Сыномъ-Человѣкомъ-Іисусомъ, будетъ содержаться намекъ на нѣкоторую новую модальность и Праксей ускользнетъ изъ подъ обвиненія въ противорѣчивомъ патрипассіанствѣ. Такимъ образомъ кличка «патрипассіане» есть изобрѣтеніе Тертулліана.

Если Праксей послѣдовательно разумѣлъ подъ «*Filius*» человѣчество и только человѣчество во Христѣ (не «богочеловѣчество»), то, конечно, его модализмъ былъ еще очень смутный,—если, дѣйствительно, онъ полагалъ, что *Deus quo Pater* (не *Pater quo Filius*) принялъ плоть и въ ней пострадалъ.

Ноитъ.

Изъ другихъ монархіанъ наиболѣе энергичнымъ выразителемъ модализма былъ смирнскій ересеучитель Ноитъ. Послѣдователи его дѣйствовали въ Римѣ и ставили въ затрудненіе римскихъ епископовъ, которые не были выдающимися богословами, но тѣмъ не менѣе должны были принимать участіе въ богословскихъ спорахъ.

И Ноитъ, подобно Праксею, заканчивалъ такъ, что изъ его ученія невольно выдвигался вопросъ, не разумѣеть ли онъ подъ Сыномъ человѣчество Христа? Богъ по его мнѣнію, есть сущность, снемлющая противорѣчія и являющаяся въ двухъ категоріяхъ: какъ невидимая и видимая, сокровенная и являющаяся, безстрастная и страдающая. Первая категорія—Отецъ, вторая—Сынъ. Богъ, хотявшій страдать, явился Сыномъ, по отъ достойныхъ и могущихъ вмѣстить Онъ не скрылъ и того, что Онъ есть Отецъ. Такимъ образомъ въ Богъ строго выдержано единство субстрата Отца и Сына. Когда въ Смирнѣ его спрашивали, зачѣмъ онъ вводитъ лжеученіе, онъ отвѣчалъ: «что же худого я дѣлаю тѣмъ, что желаю славить Христа?»

Савеллій.

Ноитіане пропагандировали свое ученіе въ Римѣ. Здѣсь же изъ ноитіанства выродилось савелліанство. Переходный моментъ, вѣроятно, выразился въ формулѣ «*Υἱοπάτωρ*» (Сыно-отецъ); это слово было, такъ сказать, конспектомъ первоначального ученія Савеллія. По аналогіи съ другими словами (*Θεομήτωρ* и т. п.), *Πατὴρ* здѣсь главное имя; слѣдовательно *Πατὴρ*—есть *Ὕιος*, *Ὕιος*—лишь модусъ Отца. Однако *Θεάνθρωπος*=Богочеловѣкъ даетъ уже предостереженіе противъ увѣренного толкованія, что *Υἱοπάτωρ* есть «Отецъ», Который Самъ есть и Свой Сынъ. Но разумѣется, понятіе «Отца» и у ноитіанъ предшествовало понятію «Сына». Въ этомъ понятіи *Υἱοπάτωρ* выражена увѣренность, что Тотъ Самый, Который въ евангеліи является какъ

«Сынъ», есть вмѣстѣ и «Отецъ», что имена «Отецъ» и «Сынъ» означаютъ одно и то же «подлежащее», ὑποκείμενον. Въ томъ обстоятельствѣ, что Υἱὸς и Πατὴρ въ терминѣ Υἱοπάτωρ какъ бы уравновѣшиваются между собою (*notiones coordinatae*), содержится протестъ монархіанства противъ субординатическаго богословія, которое подчиняло Сына Отцу не только по ипостаси, но и по существу. По этой сторонѣ модалистическое монархіанство являлось историческимъ ферментомъ, который содѣйствовалъ очищенію богословія отъ субординационизма.

Римскіе епископы должны были занять то или иное положеніе въ отношеніи къ пререканіямъ, происходившимъ въ Римѣ. Епископъ Зефиринъ (199—216 г.) выказался такъ: «я знаю единаго Бога Иисуса Христа и кромѣ Его не знаю другого рожденаго и пострадавшаго». Въ это время въ Римѣ выдавались три лица (всѣ пресвитеры?): Ипполитъ, Каллистъ и Савеллій. Первый былъ рѣшительнымъ противникомъ монархіанъ, Савеллій примыкалъ къ нонніанамъ, Каллистъ хотѣлъ держаться середины. По его наставленію и Зефирина выказался вышеупомянутымъ образомъ. Когда, по смерти Зефирина, Каллистъ (217—222) сдѣлался его преемникомъ, одна часть римскихъ христіанъ осталась имъ недовольна. Желая примирить съ собою недовольныхъ, Каллистъ даже отлучилъ Савеллія отъ церкви («боясь меня», говорить Ипполитъ) и тѣмъ навлекъ на себя со стороны Савеллія укоры въ измѣнѣ своимъ прежнимъ убѣжденіямъ.

Самъ Каллистъ училъ слѣдующимъ образомъ. Слово (*τὸν Λόγον*) Самъ есть Сынъ, Самъ и Отецъ; это различныя имена, но единый нераздѣльный Духъ; не иное Отецъ и иное Сынъ, но одно и то же. Это едино по существу. «Богъ есть Духъ», говорить Писаніе, — [Духъ] не иной подлѣ Слова и Слово не иное подлѣ Бога. Это—единое лицо (*πρόσωπον*), различное по наименованіямъ, но не по существу. Это Слово есть единый Богъ, воплотившійся и вочеловѣчившійся ¹⁾.

Слѣдовательно, а) Пневматъ есть синтезъ (первичное понятіе,

¹⁾ Philosoph. XI, 12: τὸν Λόγον αὐτὸν εἶναι Υἱὸν, αὐτὸν καὶ Πατέρα, ὄνοματι γὲν καλούμενον, ἐν δὲ τῷ Πνεῦμα ἀδιχέτον. οὐκ ἀλλο εἶναι Πατέρων, ἀλλο δὲ Υἱὸν, ἐν δὲ καὶ τῷ αὐτῷ ὑπάρχειν. X, 21: οὐσίᾳ δὲ [ἐν] εἶναι Πνεῦμα γάρ, φησίν, ὁ Θεὸς οὐκ ἔτερόν ἔστι παρὰ τὸν Λόγον ἢ ὁ Λόγος παρὰ τὸν Θεὸν. ἐν οὖν τούτῳ πρόσωπον, ὄνοματι μὲν μεριζόμενον, οὐσίᾳ δὲ οὐ. Τοῦτον τὸν Λόγον ἔνα εἶναι Θεόν ὄνοματει καὶ σεσαρκῶσθαι λέγει.

prius) Отца и Сына. б) 'О Лόγος—понятіе болѣе первичное, чѣмъ Отецъ и Сынъ: ὁ Λόγος есть подлежащее, Πατήρ и Υἱός—сказуемая.

Ипполитъ и Каллистъ имѣли своеобразную судьбу въ исторіи. Ученіе Каллиста было по меньшей мѣрѣ неясно. Если же принять показанія «Философуменъ» буквально, то придется допустить, что этотъ римскій епископъ былъ близокъ къ монархіанству. Это обстоятельство неудобно для папистическихъ претензій. Римскіе послы на востокѣ всегда трубили, что ученіе римской каѳедры никогда не было омрачено пріаженіемъ какой нибудь ереси. И о Каллистѣ постарались забыть. Лишь Феодоритъ (Haeret. fabul. comp. III, 3) на основаніи «Философуменъ» поставилъ Каллиста въ рядъ еретиковъ, не называя его епископомъ римскимъ (и, видимо, не догадываясь объ этомъ). А когда, въ 1851 году, «Философумены» были опубликованы, то римскіе католическіе ученые стали, безъ особенного успѣха, усматривать въ словахъ Каллиста необычайныя богословскія достоинства (твѣрдое ученіе о «единосущіи ипостасей», den hypostatischen Homousianismus).

Ипполитъ—тоже лицо забытое. Его принимали то за епископа города «Порта»—близъ Рима, то за епископа «Порта» Аравійскаго = Адена, то за епископа миссіонера *in partibus*. Не смотря на то, что въ пользу «Portus Romae» высказался въ 1891 году не кто менышій, какъ Моммсенъ, нужно признать, что Ипполитъ былъ епископъ римскій—антипапа, противопоставленный Каллиstu партіею строгихъ. Точно также забыто было и то, что онъ писалъ «Философумены», которыхъ оставались неизвѣстными до половины XIX вѣка.

Вслѣдствіе этого послѣдняго обстоятельства и о началѣ савелліанства были представленія неясныя. Евсевію, видимо, ничего неизвѣстно о томъ, что Савеллій жилъ въ Римѣ около 215 года. Онъ знаетъ лишь о послѣдующемъ распространеніи савелліанства въ Ливіи и Пентаполѣ. Поэтому и вопросъ о происхожденіи Савеллія не безспоренъ. Позднѣйшіе писатели называютъ его ливійцемъ; но можно подозрѣвать, что это только ихъ догадка на основаніи сообщенія Евсевія въ «церковной исторіи» о савелліанствѣ въ Ливіи.

Признаютъ безспорнымъ, что въ савелліанствѣ модалистическое направленіе нашло свое полнѣйшее выраженіе и завершеніе. Но вопросъ о содержаніи доктрины Савеллія при-

надлежить къ числу пререкаемыхъ. Въ сущности это вопросъ объ источникахъ нашихъ знаній о савелліанствѣ. Источниками являются: Епифаній кипрскій, Василій В., Феодоритъ, Аѳанасій В. Сущность ученія савелліева, съ одной стороны, заключается, какъ уже замѣчено, въ словѣ «Τιοπάτωρ». Но съ этимъ трудно связать другія данныя о семъ предметѣ. Является потребность, такъ сказать, надстроить систему савелліева ученія. Это удалось сдѣлать Шлейермахеру (на основаніи данныхъ Епифанія) (1822). Неандеръ возражалъ противъ этой реконструкціи. Бауръ (1841) примкнулъ къ Шлейермахеру. Заслуга Баура въ томъ, что онъ представилъ реконструкцію ученія Савеллія въ законченномъ видѣ. Методически она сводится къ тому, что Бауръ въ словахъ Аѳанасія В. угадалъ ту истину, что Савеллій отличалъ «Отца» отъ «монасты», а не отождествлялъ ихъ, какъ склоненъ былъ предполагать Аѳанасій. Новымъ противникомъ противъ этого изложенія выступилъ Цанъ (Th. Zahn, Marcellus von Ancyra. Gotha 1867). Онъ полагаетъ, что писатели IV вѣка не знали подлиннаго ученія Савеллія, и когда они полемизируютъ противъ него, они въ дѣйствительности ведутъ борьбу противъ Маркелла анкирскаго и подъ видомъ савелліанства излагаютъ взгляды Маркелла, что Аѳанасій В. въ IV словѣ противъ арианъ¹⁾ излагаетъ весьма разнообразные взгляды «савелліанствующихъ», имѣть дѣло съ цѣлымъ направленіемъ, а не съ ученіемъ Савеллія въ его подлинномъ видѣ. Но это мнѣніе Цана, будто Аѳанасій В., Василій В., Епифаній подъ видомъ Савеллія опровергали только Маркелла и, слѣдовательно, излагали маркелліанство, а не савелліанство, не правдоподобно. а) Невѣроятно, чтобы Аѳанасій, Василій, Епифаній не могли знать подлиннаго ученія Савеллія и вынуждены были черпать аналогіи изъ Маркелла; в) они,—Василій В. въ особенности, не затруднились бы опровергать Маркелла подъ его собственнымъ именемъ. Послѣдователи Цана (Гарнакъ и др.) уже не держатся строго его воззрѣнія и, признавая за свидѣтельствами Аѳанасія В. значительную долю истины, утверждаютъ, что ученіе Савеллія было переработываемо и исторію его измѣненій трудно восстановить.

По свидѣтельству Епифанія (haer. 62), Савеллій пред-

¹⁾ Принадлежность этого слова Аѳанасію В. въ настоящее время признается во всѣми (Dräseke 1893, Stüleken 1899, Hoss 1899).

ставлялъ, что въ Богъ одна ипостась и одно существо, Богъ есть безусловное единство и троиченъ не въ ипостасяхъ, а въ *прόσωπα*, personae, личинахъ, подъ которыми обнаруживается единый Богъ. Онъ указываетъ на то, что человѣкъ со-стоить изъ тѣла, души и духа: Отецъ, по нему, есть, такъ сказать, тѣло, Сынъ—душа, Духъ Святый—духъ. Указываетъ также на солнце: оно является то какъ сферическое тѣло, то какъ свѣщающее, то какъ согрѣвающее. Сферическое тѣло—Отецъ, свѣтъ—Сынъ, теплота—Духъ. Савеллій эксплоатируетъ также въ свою пользу и слова Спасителя: «*Азъ и Отецъ едино есма*» (Иоан. X, 30). По Аѳанасію, Савеллій ссылается и на апостольское ученіе: «*раздѣленія дарованій суть, а тойже Духъ*» (1 Кор. XII, 4). Троичность онъ пріурочиваетъ къ исторіи домостроительства: прерогативнымъ проявленіемъ Отца было ветхозавѣтное синайское законоучительство, Сына—воплощеніе, а Духа Святаго—Его существо на апостоловъ. Прѣсвѣто Отца прекращаетъ свое существованіе, когда является прѣсвѣто Сына, а Сынъ перестаетъ существовать, когда является прѣсвѣто Духа Святаго.

Ізложеніе ученія Савеллія у Василія В. (ер. 210. 214) въ главномъ и существенномъ тождественно съ данными у Епифанія. Изъ словъ Василія В. лишь не видно, что откровеніе Бога въ трехъ *прόσωπа* Савеллій пріурочивалъ къ исторіи откровенія въ ветхомъ и новомъ завѣтѣ. Богъ по нуждѣ (уѹ рѣн—уѹ бѣ) проявляетъ себя въ томъ или другомъ *прѣсвѣто*. Эти слова можно понимать и въ томъ смыслѣ, что Богъ и въ одинъ день можетъ проявляться въ трехъ *прѣсвѣто*.

Серьезнѣе различіе данныхъ у св. Аѳанасія В. По согласному показанію Василія В. и Епифанія, *прѣсвѣто* Отца Сына и Св. Духа являются понятіями счиненными между собою (*notiones coordinatae*) и подчиненными высшему логическому *prius*—«Богъ». По этой сторонѣ доктрина Савеллія составляетъ какъ бы протестъ противъ тѣхъ субординатическихъ системъ, которые ставили Сына ниже Отца, представлять опытъ построенія ученія о Троицѣ въ смыслѣ совершенного равенства Божескихъ Лицъ между собою. Не такъ по Аѳанасію В. Савеллій, по нему, отождествляетъ монаду—понятіе о Богѣ въ Самомъ Себѣ—съ понятіемъ Отца и уже отъ Отца производить *прѣсвѣто* Логоса-Сына и Духа (IV, 25. 13). Однако, въ одномъ мѣстѣ и Аѳанасій ясно допускаетъ, что *Μονὰς* у Савеллія не то же, что *Πατήρ* (IV, 13).

Въ объясненіе этой особенности Савеллія въ передачѣ у Аѳанасія В. нужно замѣтить, что Аѳанасій былъ умъ слишкомъ продуктивный, чтобы ограничиться объективною передачею чужихъ мнѣній безъ критики ихъ. Самъ послѣдовательный въ своихъ догматическихъ понятіяхъ, онъ и другія мнѣнія передавалъ съ точки зрѣнія своей системы; что было логически немыслимо для него, онъ считалъ логически немыслимы и для своего противника. Онъ не могъ допустить, чтобы какая-нибудь доктрина могла «Отца» не считать тождественнымъ съ «монадою». Слѣдовательно, различеніе «Монадъ» отъ «Патръ» слѣдуетъ считать точною передачею ученія Савеллія, а отождествленіе Монадъ и Патръ приписать самому Аѳанасію.

Показаніе Аѳанасія В., что Монадъ и по Савеллію есть Патръ, а Лόγосъ—Гіосъ, очевидно, составляетъ одно изъ вѣскихъ данныхъ въ пользу Неандера, который возражаетъ Шлейермахеру, что древній христіанинъ не могъ допустить и мысли, чтобы Лόгосъ былъ логически прежде понятія «Отца». Однако, открытая потомъ «Философумены» представили вѣскное данное въ пользу реконструкціи Шлейермахера. Уже Каллистъ училъ, что Лόгосъ есть Сынъ, Онъ же Самъ есть и Отецъ; это различные названія, но единый нераздѣльный Духъ (*τὸν Λόγον αὐτὸν εἶναι Γίον, αὐτὸν καὶ Πατέρα*). Здѣсь о Лόгосѣ, очевидно, есть подлежащее (*ὑποκείμενον*), къ которому понятія Гіосъ и Патръ относятся какъ его *praedicata* (сказуемыя). Слѣдовательно, въ этомъ мѣстѣ заявлено какъ безспорный фактъ то самое, что Неандертъ считаетъ исторически невозможнымъ.

На основаніи всѣхъ наличныхъ данныхъ, въ томъ числѣ и показаній Ипполита въ Философуменахъ, кажется, слѣдуетъ признать два периода въ ученіи Савеллія. Во дни оны онъ не отличался по своимъ возврѣніямъ отъ Ноита: Отецъ и Сынъ суть «modi», а сущность и ипостась одна. Тогда единство Отца и Сына онъ могъ назвать «Гіопатръ». Но Каллистъ въ борьбѣ съ ноитіанствомъ изложилъ свое возврѣніе, въ которомъ о Лόгосѣ является логическимъ *ὑποκείμενον* даже и въ отношеніи къ Патръ, а Пневма есть синтезъ Отца и Сына. Это возврѣніе Каллиста заимствовалъ въ свою систему и Савеллій. Подъ вліяніемъ такого прецедента ему естественно было возглавить свое учение объ Гіопатрѣ, поставивъ какъ *prins* надъ нимъ понятіе Пневма. Такимъ образомъ, не только Гіосъ является здѣсь модификацией Отца, но и Патръ есть модификація Духа. Вдумываясь въ эту схему, можно было прийти и къ ея завершенію

Богъ Самъ въ Себѣ (*Μονάς*), мыслимый въ отношении къ миру, Богъ не открывающійся, есть Богъ молчацій. Но Богъ открывающійся миру (*Μονάς πλατυνθεῖσα*) есть уже Богъ говорящій, *λαλεῖν*. Для того, чтобы *λαλεῖν*, Богъ полагаетъ Себя какъ Слово—*Λόγος*, *Ratio* (обычное представление у православныхъ учителей: *Λόγος* рождается для сотворенія мира). Но эта рѣчь Слова миру имѣеть характеръ трилогіи, обнимающей всю *οἰκουμένη*. *Λόγος* открывается въ *τριά πρόσωπα*: какъ *Πατήρ*, какъ *Τίτος*, какъ *Πνεῦμα*. Итакъ, у Савеллія *Μονάς* не есть *Πατήρ*, *Λόγος* не есть *Τίτος*; *Λόγος* предшествуетъ Отцу. Вотъ оригинальность его концепціи. А полнота ея въ томъ, что онъ ясно говоритъ и о Святомъ Духѣ, именно—какъ о третьемъ *πρόσωπον*. Теперь онъ—и въ этомъ несомнѣнное достоинство его доктрины—ввелъ въ свое умозрѣніе не только Отца и Сына (какъ прежде въ *Τιτοπάτωρ*), но и Св. Духа, и всѣ три эти *πρόσωπα* подчинилъ понятію *Λόγος*, какъ высшему. При этомъ для Савеллія *πρόσωπον* не есть *ὑπόστασις*, а скорѣе только *ὑνομα*; *ὑπόστασις* же есть *οὐσία*. Богъ *ἐν τῷ οὐσίᾳ*, *ἐν τῷ ὑπόστασει*, *ἐν τῷ ὑποκειμένῳ*. *Πρόσωπον* есть только *προσωπεῖον*—маска актера.

Явилось, такимъ образомъ, дважды повторенное ионітіанство. Понятія Бога трансцендентнаго (въ Самомъ Себѣ, *ἀόρατος* *Πατήρ* у Ионита) и Бога откровенія (въ отношении къ миру, *όρατος* *Τίτος* у Ионита) выражены теперь а) въ видѣ различія между *Πνεῦμах* и *Λόγος*, и б) въ видѣ детальнаго различія между *Μονάς* и *Τριάς*. Жизнь Божества въ первомъ опредѣленіи иллюстрируется противоположеніемъ *σιωπῆν*—*λαλεῖν*. *Πνεῦμах*, какъ умъ (*νοῦς*), имѣеть тенденцію раскрыться въ *Λόγοςъ*, который есть и слово,—заговорить, *λαλεῖν*. Въ давномъ пункѣ ученія Савеллій приближается къ воззрѣніямъ православныхъ богослововъ, которые также говорять о рожденіи Слова отъ высочайшаго Ума, т. е. Бога Отца. Но для иллюстраціи Савеллій называлъ понятіе «Духъ» и *Λόγοςъ* однимъ словомъ «Монада». Отсюда иллюстрацію второго опредѣленія (б) составляетъ противоположеніе *συστολὴ*—*πλατυσμός*. Математическая не имѣющая измѣреній точка, *μονάς*, постепенно расширяется въ измѣряемую площадь. Различие этихъ двухъ объясненій, однако, не выдержано въ уцѣлѣвшихъ источникахъ. Богъ—*Πνεῦμах*—*Μονάς*, благоволивъ открыться миру, выступаетъ изъ своей трансцендентности, полагая Себя Самого какъ *Λόγος*. Богъ откровенія, Богъ *Λόγος*, проявляетъ Себя затѣмъ въ *πρόσωπα* Отца, Сына и Св. Духа; *Πατήρ*, *Τίτος*, *Πνεῦμах* суть modi высшаго modus—*Λόγος*.

Въ ученіи о Троичности у православныхъ главнымъ обра зомъ намѣчалось логическое различіе между первымъ и вторымъ лицами Св. Троицы на основаніи сравненія отношеній Отца къ Сыну. Савеллій въ основу этого различія полагаетъ отношеніе Бога къ Слову, причемъ различаетъ пять моментъ, въ которые и вмѣщается все свое ученіе. Бога Самого въ Себѣ, виѣ отношенія Его къ міру, онъ признаетъ за Монаду, внутри себя заключающую въ себѣ все свое содержаніе. Когда же начинается божественное дѣйствованіе, Богъ является и Словомъ. Это есть всеобщій модусъ Бога въ Его откровеніи. Этотъ модусъ имѣеть три отдѣльныхъ слова или откровенія, которыя обнимаютъ все содержаніе міра, такъ что все бытіе есть трилогія. Эта трилогія предполагаетъ три прѣсвѣтія: Отца, Сына и Св. Духа въ Богѣ, которыя послѣдовательно проявились въ мірѣ.

Мы уже знаемъ, что Патѣт по преимуществу проявился въ моментъ синайскаго законодательства. Но остается не яснымъ важный вопросъ: кто, какое прѣсвѣтіе есть творецъ міра? а) Вѣроятно, что и Савеллій (подобно св. отцамъ, которые по поводу словъ: «и рече Богъ», спрашивали: «видиши ли славу Единороднаго?») творцомъ міра признавалъ Лόгосъ (а не одно изъ трехъ прѣсвѣтій). б) Но не невозможно, что міръ сотворенъ Отцомъ и, слѣдовательно, смѣна прѣсвѣтія не тождественна съ полнымъ прекращеніемъ бытія ихъ. Пока существуетъ сотворенный міръ, не должно прекратиться и прѣсвѣтіе Отца. Отсюда возможно и воззрѣніе Василія В., что Богъ и донынѣ говорить по желанію и является по нуждѣ то какъ Отецъ, то какъ Сынъ, не смотря на то, что по принципу жизнь церкви есть сфера дѣятельности лица Св. Духа. Но во всякомъ случаѣ прѣсвѣтія мѣняются. Съ новаго завѣта открывается второй діалогъ: Лόгосъ принимаетъ личину Сына; воплощеніе и искупленіе служать типичнымъ проявленіемъ Сына до вознесенія Его на небо. Затѣмъ, въ управлениі церковью до скончанія міра открывается Духъ Святый.

А что же будетъ по сихъ, если ни одно прѣсвѣтіе не вѣчно, т. е. каково эсхатологическое ученіе Савеллія? Какъ при заходѣ солнца вмѣстѣ съ солнцемъ исчезаетъ (какъ бы вбирается въ него) и истекшій изъ него лучъ, такъ ради нась явившійся Лόгосъ послѣ нась возвратится (*ἀνατρέχει*) въ единство Монады. Міръ не можетъ быть вѣчнымъ; конечно, слѣдовательно, и откровеніе Бога въ этомъ мірѣ. Если прѣсвѣтіе Отца смѣнилось лицомъ

Сына, а лицо Сына—лицомъ Св. Духа, то и прόσωπον Св. Духа прекратится, а вмѣстѣ съ тѣмъ и самый *modus λόγος*. А послѣ этого будетъ ли молчать Монада, или снова заговорить, слѣдовательно, станеть творить новые міры, неизвѣстно.

Вотъ въ какомъ видѣ доктрина Савеллія была изложена въ окончательной стадіи ея развитія.

Когда стройная система Савеллія находилась еще въ зачаткѣ, незнакомые съ нею обстоятельно смотрѣли на нее свысока, какъ на плодъ недомыслія. Даже Оригенъ, младшій современникъ Савеллія, такъ смотрѣлъ на ученіе Савеллія. Это вполнѣ и объяснимо, такъ какъ Оригенъ завелъ сношенія съ Ипполитомъ, и, ставъ на точку зрѣнія послѣдняго, третировалъ ученіе Савеллія. Только ученику Оригена Діонисію александрийскому пришлось понять, какую силу представляетъ савелліанство. Ко времени Діонисія оно такъ широко распространилось въ Пентаполѣ, что вѣсти объ этомъ разливѣ Евсевій принялъ за извѣстіе о началѣ ереси (что Савеллій—бывшій *римскій* пресвитеръ, Евсевію осталось неизвѣстно). Въ это время въ борьбѣ съ савелліанствомъ нужно было имѣть дѣло не только съ мірянами, но и епископами. По словамъ Евсевія, Діонисій писалъ по этому поводу къ епископамъ—Аммону вереницкому, Телесфору, Евфранору, опять къ Аммону и къ Евпору. Еретичество дошло до того, что около 260 г. и Сынъ Божій въ Ливіи долго не былъ проповѣдуемъ. Евсевій кесарійскій въ своей церковной исторіи говорить очень глухо объ этомъ еретическомъ движеніи, такъ что почти не представляется никакой возможности восстановить систему Савеллія по его исторіи. Онъ говоритъ только, что ересь Савеллія содержитъ въ себѣ много хулы и заключаетъ большую нечувствительность по отношенію къ лицамъ Св. Троицы.

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

Возникновеніе еретической системы Савеллія, окончательно сформировавшейся во время послѣ Оригена, свидѣтельствуетъ о недочетахъ въ богословскихъ системахъ того времени, лучшими выраженіями которыхъ являются богословская система Оригена на востокѣ и система Тертулліана на западѣ. Главный недостатокъ въ этихъ системахъ совершенно одинаковъ. Онъ заключается въ субординатизмѣ, который тотъ и другой

ввели по отношению къ Лицамъ Св. Троицы. Но системы Оригена и Тертулліана, при нѣкоторыхъ неправильностяхъ въ ихъ построеніи, принесли и свою долю пользы для церкви, оказавъ православію значительныя услуги въ борьбѣ съ другими еретическими системами, возникшими въ христіанской церкви.

Разсматривая системы Тертулліана и Оригена съ этой послѣдней точки зрењія, т. е. со стороны ихъ исторического значенія, мы должны будемъ признать за системой Тертулліана большую историческую цѣнность, чѣмъ за системой Оригена. Превосходство системы Тертулліана заключалось не столько въ полнотѣ и совершенствѣ ея обработки, сколько въ ея виѣшнихъ литературныхъ достоинствахъ, т. е. въ точности и ясности языка, чѣмъ отличались вообще всѣ сочиненія Тертулліана. Благодаря этимъ виѣшнимъ достоинствамъ, сочиненія Тертулліана читались вѣрюющими даже въ IV вѣкѣ и читатели оказывались настолько свѣдущими въ богословіи и настолько подготовленными къ защитѣ православія, что смѣло выступали противъ лжеученій еретиковъ и одерживали надъ ними рѣшительныя побѣды.

Самое богословское ученіе Тертулліана можно представить въ слѣдующихъ чертахъ. Каждое изъ Лицъ Св. Троицы есть Богъ. «Et Pater Deus,—говорить онъ,—et Filius Deus. et Spiritus Sanctus Deus, et Deus unusquisque». Но вмѣстѣ съ тѣмъ Тертулліанъ училъ, что всѣ Они—одно. Такое ученіе Тертулліана поднимаетъ его на высоту августиновскаго воззрѣнія, что «единый Богъ и есть самая Троица». Затѣмъ Тертулліанъ училъ, что Лица Св. Троицы, хотя и едино по существу или по субстанціи, тѣмъ не менѣе различаются какъ Лица. Сынъ есть *persona*, а не отдѣльная отъ Бога-Отца *substantia*, равно какъ и Духъ Св. Субстанція, какъ онъ выражается, «въ трехъ соприкасающихся»—одна. Такимъ образомъ всѣ Они отъ одного, всѣ Они—одно, вслѣдствіе единства субстанціи. Итакъ ученіе Тертулліана о Св. Троицѣ можно формулировать въ слѣдующихъ словахъ: каждое изъ трехъ Лицъ есть Богъ, всѣ три—Богъ; три различаются, какъ Лица, но едино, какъ субстанція. Съ такими положеніями можно было твердо стоять противъ Ария.

Впрочемъ возможно, что ученіе Тертулліана на самомъ дѣлѣ не было такъ глубоко, какъ оно представляется намъ въ настоящее время. Вѣроятно, съ его выраженіями стали

соединять съ течениемъ времени болѣе глубокій смыслъ, соотвѣтствовавшій позднѣйшему болѣе высокому состоянію богословскихъ знаній. Во всякомъ случаѣ изъ его словъ о Св. Троицѣ никоимъ образомъ нельзя выводить ученія о единосущії Лицъ Св. Троицы, какое утверждено на Никейскомъ соборѣ. Ученіе о субстанції божескихъ Лицъ соединяется у Тертулліана съ субординаціонизмомъ. Онъ говорить, что Отецъ есть субстанція, Сынъ есть изліяніе, есть *portio de summa*. Бытие Сына подлѣ Отца есть какъ бы форма, въ которую вытекаетъ существо Отца. Отсюда ясно, что Тертулліанъ училъ о подчиненіи Сына Отцу. Въ такой же зависимости отъ Отца онъ ставить и Духа Св.

Всѣ хорошия и дурныя стороны въ ученіи Тертулліана имѣютъ одинъ источникъ. Дѣло въ томъ, что Тертулліанъ вырабатывалъ свою систему не какъ философъ, а какъ юристъ (по Моммсену, онъ былъ прекрасный юристъ). Юридическую точность понятій Тертулліанъ внесъ и въ свою богословскую систему. Эта юридическая подкладка его ученія, составляя его достоинство, явилась вмѣстѣ съ тѣмъ и причиной его слабости. Какъ юристъ, онъ не могъ чувствовать ошибочности и неполноты своихъ представлений и выражений, не могъ чувствовать такъ сильно, какъ чувствовалъ бы это философъ. Эта слабость особенно сильно проявляется въ нѣкоторыхъ сравненіяхъ Тертулліана. Таково, напримѣръ, его сравненіе, имѣющее своею цѣлью примиреніе монархіи съ существованіемъ трехъ Лицъ въ Богѣ. Это онъ разъясняетъ на примѣрѣ римского государства. Онъ указываетъ на то, что римское государство остается монархіей, несмотря на то, что кромѣ государя въ управлении принимаютъ участіе и другія лица, — остается монархіей въ силу того, что эти другие являются лишь простыми органами, черезъ которые дѣйствуетъ императоръ. Отношеніями между императоромъ и чиновниками онъ и поясняетъ отношенія между Отцомъ и Сыномъ и Св. Духомъ. Послѣдніе, въ силу этого сравненія, являются лишь органами, черезъ которые дѣйствуетъ Богъ Отецъ. Очевидно, что подобное сравненіе искажаетъ православное ученіе о Св. Троицѣ.

Эта юридическая точка зреінія лежитъ у Тертулліана и въ основѣ другихъ доктринальныхъ выражений и терминовъ. Таковъ, напримѣръ, терминъ «субстанція». Подъ этимъ терминомъ Тертулліанъ разумѣеть не сущность, общую предметамъ

одного рода, но нѣчто конкретное. Онъ противополагаетъ субстанція «природу». Субстанція свойственна каждой вещи въ отдѣльности, тогда какъ природа одинакова во всѣхъ вещахъ. Напримѣръ, камень и желѣзо—субстанціи, тогда какъ твердость составляетъ природу. Природа обнимаетъ и камень и желѣзо, тогда какъ субстанція раздѣляетъ ихъ. Мы познаемъ единство природы въ то время, какъ познаемъ различие субстанціи. Такимъ образомъ, «субстанція» является у Тертулліана юридическимъ, а не философскимъ понятіемъ. Въ силу этого Тертулліану не трудно было допустить, что Сынъ и Св. Духъ—сообщники Отцу по субстанціи, т. е. по владѣнію ею. Но если Отецъ, Сынъ и Св. Духъ совмѣстно владѣютъ одною субстанціею, то понятіе единства владѣнія не обусловливаетъ еще полнаго равенства. Тертулліанъ говорить, что въ Троицѣ есть нѣчто общее (*status, substantia*), но Лица Троицы различаются по степени и формѣ. Не всякий владѣлецъ есть владѣлецъ полностью, а можетъ быть владѣльцемъ и третьей части. И для пайщика въ 50% и 25% владѣніе остается однимъ и тѣмъ же—нераздѣльнымъ, *status* владѣнія одинъ и тотъ же, а различаются только *gradus*. Такимъ образомъ Тертулліанъ пользовался юридическими терминами, и этимъ терминамъ только впослѣдствіи былъ приданъ болѣе глубокій богословско-философскій смыслъ.

Оригенъ въ своихъ богословскихъ воззрѣніяхъ былъ счастливъ менѣе Тертулліана. Оригенъ является богословомъ-философомъ, а не юристомъ, и свои богословско-философскія понятія онъ бралъ въполномъ ихъ объемѣ. У него не *проптѣтъ* (у Тертулліана *persona*) противопоставляется *оусіа* (*substantia*), а *ўпостасіс*—*ўпокеіменон* (*subjectum*). Но раздѣльности въ пониманіи этихъ терминовъ Оригенъ не достигъ. Считаясь съ философскими понятіями, онъ не достигъ уясненія того, что Отецъ, Сынъ и Св. Духъ суть три *ўпостасіс* при единствѣ *оусіа*. У него *ўпокеіменон* и *оусіа* обычно не раздѣляются и три лица могутъ быть поняты, какъ три *оусіи*. Поэтому и изложеніе ученія о трехъ ипостасяхъ у него не могло имѣть исторического значенія.

Когда Оригенъ исходить изъ философской точки зреянія, его богословіе остается неуязвимымъ, но въ конкретныхъ его объясненіяхъ явно виденъ бываетъ субординационизмъ. Оригенъ, имѣя предшественникомъ Климента, уничтожаетъ различие между *Лόγος ἐνδιάθετος* и *Лόγος προφορικός*. Рожденіе Бога

Слова онъ понимаетъ такъ высоко, что дальше богословамъ нельзя было идти. Онъ училъ, что рождение Сына не *aeternum*, а *sempiternum*, что Сынъ не просто γεννητός, а ἀεὶ γεννητός. Сынъ рождается вѣчно, и этотъ актъ всегда и вѣчно совершается. «Быть» для Сына значить «рождаться» и, такимъ образомъ, нельзя сказать о Сынѣ, что Онъ «родился». Изъ богословія Оригена вытекаетъ, что Сынъ совѣченъ Отцу и между Отцомъ и Сыномъ нѣть промежутка. Отношеніе между Ними то же, какое существуетъ между воскомъ и печатью.

Ясно, что онъ долженъ съ этой точки зрењія мыслить Сына не только Богомъ по существу, но и равнымъ Отцу, рожденнымъ изъ существа Отца. Но когда онъ говоритъ о рождениіи Сына языкомъ богословскимъ, то рождение Сына «изъ существа» Отца представляется для него какъ бы чувственнымъ актомъ, дѣленіемъ существа Отца на части. Онъ не допускаетъ, поэтому, единаго существа Отца и Сына и Ихъ полнаго равенства. Для него является большимъ вопросомъ, можно ли молиться Сыну, какъ и Отцу. Онъ приходитъ къ тому выводу, что молиться какъ Богу можно одному Отцу.

Кромѣ этихъ частностей надо обратить вниманіе на общую схему тогдашняго богословствованія.

Точка зрењія древнихъ богослововъ и ихъ схема была совсѣмъ другая, чѣмъ наша, основанная на никейскихъ понятіяхъ и положеніяхъ. Наша точка зрењія основывается на признаніи единства существа (*οὐσία*) и на различеніи отъ существа ипостасей. Такое построеніе есть синтезъ. Тріединый Богъ, по нашему пониманію, есть синтезъ Отца, Сына и Св. Духа. Напротивъ, древніе писатели излагали ученіе о тріединомъ Богѣ въ схемѣ генетической. Отецъ мыслится здѣсь, какъ единый Богъ, и если Онъ есть Отецъ, то не мыслимъ безъ Сына и Св. Духа. Выраженія древнихъ въ этомъ отношеніи ясны. Напримѣръ, Тертулліанъ говорилъ: «мы всегда вѣруемъ въ единаго Бога, но подъ тѣмъ непремѣннымъ условиемъ, что у Него есть Сынъ» (Adv. Prax. 2). Климентъ въ своихъ Строматахъ говорить: «Отецъ не мыслимъ безъ Сына, ибо понятіе Сына дано въ понятіи Отца» (V, 1, 1). Невозможно представить Отца, чтобы не допустить Сына, подобно тому, какъ въ геометріи нельзя говорить о шарѣ, не имѣя понятія объ окружности, радиусѣ, центрѣ и т. п. Въ такой постановкѣ ученіе о троичности дано было въ древнее время.

Подлѣ чисто богословской конструкціи ученія о Св. Троицѣ

существовала философская, которая, хотя и оперировала съ философскими понятиями, но въ такомъ смыслѣ, въ какомъ разрабатывало ихъ богословіе. Здѣсь Богъ мыслится, какъ простое единое существо, *μονάς*. Какъ существо простое, Богъ не можетъ имѣть какихъ либо свойствъ и качествъ, потому что они вносили бы въ Него сложность. Но не говорить о свойствахъ и качествахъ въ Богѣ древніе учителя все таки не могли, и поэтому искали выхода въ томъ, что признавая качества въ Богѣ, носителемъ ихъ считали не Бога, а другое существо въ Немъ, *Δόγμα*. Богъ не мыслимъ безъ *Δόγματος* и *Δόγμα* не мыслимъ безъ Бога, какъ свойство не мыслимо безъ субстрата. Каждое опредѣленіе божественной природы по отношенію къ Богу Отцу должно быть мыслимо какъ *δύναμις*, какъ долженствующее; а какъ *ἐνέργεια*, какъ осуществленное реально, оно мыслится уже въ Сынѣ. Отношеніе возможности къ дѣйствительности, скрытой энергіи къ актуальной, *δύναμις* (силы съ оттенкомъ возможности) къ *ἐνέργεια* (силѣ дѣйствующей)—вотъ тутъ кругъ аналогій, въ которомъ врачаются философствующіе богословы, говоря объ Отцѣ и Сынѣ (августиновская конструкція ученія о Троицѣ на основаніи аналогіи съ психическимъ актомъ самосознанія принадлежить послѣдующему періоду).

Подобнаго рода конструкція отразилась извѣстнымъ образомъ на субординационизмѣ. Одна изъ прочныхъ возможностей говорить о равенствѣ Сына съ Отцомъ заключается въ томъ, что всѣ божескія свойства Отца существуютъ и въ Сынѣ. Напротивъ, богословы, говорящіе о *δύναμις* и *ἐνέργεια* въ Богѣ, когда начинали говорить о Сынѣ, какъ личномъ существѣ, старались отличить извѣстную черту Бога Отца отъ таковой же въ Сынѣ; они хотѣли, напримѣръ, благость Отца понимать иначе, чѣмъ благость Сына. Такъ Оригенъ говорилъ, что и Сынъ благъ, но не *ἀπαραλλάκτως*; Его благость есть нечто варірующееся, тогда какъ благость Отца есть нечто постоянное. Сынъ, такимъ образомъ, является ипостасною проекціею божественныхъ свойствъ Отца, ипостасною сущностью Бога, тогда какъ Богъ Отецъ мыслится какъ Самобогъ (*Αὐτόθεος*).

Если взять *аналогію* изъ другой сферы, то это отношение представляется въ такомъ видѣ. Вообразимъ себѣ бѣлое пятно свѣта, бѣлый лучъ. Онъ такъ сложенъ, что для нашего глаза является простымъ, до того простымъ, что перестаетъ даже быть для него цвѣтомъ, а остается только свѣтомъ, является

чистымъ пространствомъ, чистымъ esse безъ всякаго содержания. Когда это бѣлое пятно проходить черезъ призму, то призматические цвѣта, его составляющіе, открываются нашему глазу и выясняется, что это простое esse—весъма сложная сущность, богатая содержаніемъ. Допустимъ, затѣмъ, что этотъ бѣлый цвѣтъ, или свѣтъ, имѣть внутреннюю необходимость призматически преломляться, что разлагаться на свои цвѣта для него то же, что свѣтить (существовать). Предположите далѣе, что, быть можетъ (вѣроятно, и на самомъ дѣлѣ), свои благотворныя дѣйствія въ природѣ свѣтъ развиваетъ не всегда всею своею совокупностью, а иногда лишь нѣкоторыми, въ различныхъ случаяхъ различными, составляющими его цвѣтами, и вы можете судить, какое мѣсто занимаетъ Сынъ въ системѣ древнихъ философствующихъ богослововъ, какъ они представляли себѣ различіе двухъ, такъ сказать, формъ единаго Бога, первичной и производной, и какъ понимали отношеніе Слова, какъ посредника между Богомъ и міромъ, къ Богу. Богъ въ Своемъ содержаніи, въ Своихъ качествахъ быль бы для насъ непостижимымъ, въ силу Своей величайшей простоты, какъ содержаніе бѣлого цвѣта (призматические цвѣта) не постигнуто нами до тѣхъ порь, пока оно не дано намъ въ призматической проекціи. Климентъ Александрійскій опредѣленно выражается, что Богъ не можетъ быть предметомъ познанія, потому что существенное средство науки заключается въ возможности выводить одно понятіе изъ другого, а Богъ есть Единое Первое; по отношенію къ Нему нѣть первой посылки; слѣдовательно, и познать Его не возможно. Сынъ, какъ *Σοφία παλυποίησε*, Своимъ ипостаснымъ существованіемъ выясняя для человѣка свойства Божіи, является необходимымъ посредникомъ, приводящимъ міръ къ познанію Бога.

Обыкновенная схема построения ученія о Св. Троице доникейскихъ богослововъ: «единый Богъ есть Богъ Отецъ», менѣе ясна, чѣмъ положеніе: «единый Богъ есть Отецъ, Сынъ и Св. Духъ». Это послѣднее указано въ ней лишь *implicite*. Конкретность единства трехъ Лицъ ослаблялась въ воззрѣніи древнихъ богослововъ примѣсью субординаціонизма. Тѣмъ не менѣе въ основѣ этой схемы заключался уже плодотворный источникъ поправокъ субординатическихъ погрѣшностей, и она при своемъ послѣдовательномъ раскрытии уничтожала эту послѣднюю теорію и приводила къ полному познанію единосущія божескихъ Лицъ и Ихъ конкретнаго единства.

Ученіе о Св. Духѣ было лишь слабо затронуто въ разсматриваемый періодъ, потому что въ это время мысль богослововъ вращалась преимущественно около Лица Иисуса Христа. Ученіе о Св. Духѣ рассматривалось настолько, насколько представлялось необходимымъ для установленія точки зреінія на Лицо Иисуса Христа. На Св. Духа перенесены были, такъ сказать, готовыми всѣ тѣ доктрическіе итоги, которые выяснялись въ учениіи о Лицѣ Иисуса Христа.

4. Ученіе о человѣческой природѣ Христа въ доникейскій періодъ.

Другая сторона Лица Иисуса Христа, Его человѣчество, была разъясняема въ доникейскій періодъ главнымъ образомъ въ борьбѣ противъ гностиса. При общемъ всѣмъ гностическимъ системамъ воззрѣніи на міръ какъ на что-то низкое, представлялось неестественнымъ такое непосредственное отношение конечнаго къ безконечному, какое устанавливала христіанская церковь въ Иисусѣ Христѣ. Поэтому вместо дѣйствительного воплощенія гностики болѣе склонны были представлять лицо Христа докетически, предполагать, что Онъ не дѣйствительно воспринялъ человѣка, а принялъ только образъ человѣка. Онъ для всѣхъ окружающихъ Его казался человѣкомъ, а на самомъ дѣлѣ былъ призракомъ.

Противъ этихъ докетическихъ воззрѣній православные богословы съ особеною силою настаивали на мысли, что Иисусъ Христосъ дѣйствительно воплотился, принялъ дѣйствительное человѣчество. Но такъ какъ видимая сторона человѣка, именно человѣческая плоть, есть сторона наиболѣе ясно представленная Самимъ Христомъ въ Евангеліи и болѣе осозательно выясняющая, что Иисусъ Христосъ не былъ просто призракъ, то ученіе о человѣчествѣ Иисуса Христа въ противогностической полемикѣ является главнымъ образомъ въ видѣ разъясненія вопроса о дѣйствительности плоти Иисуса Христа.

Но, конечно, древніе богословы говорили и о томъ, что Иисусъ Христосъ воспринялъ полное человѣчество. Въ твореніяхъ св. Иринея ліонскаго есть не мало высоковажныхъ въ этомъ отношеніи положеній. Ириней говоритъ, что Иисусъ Христосъ воспринялъ полное человѣчество, изъ *σάρξ*, *φύλη* и *πνεῦμα*, что Христосъ пролилъ за насъ Свою собственную кровь, даъ за насъ Свою собственную душу, и Его бо-

жественный духъ служить соединительнымъ звеномъ между Богомъ и человѣчествомъ. Онъ настаивалъ на полной дѣйствительности всей человѣческой стороны Лица Христа, указывалъ высокое сoteriологическое значеніе въ томъ, что Иисусъ Христосъ проходилъ разныя фазы человѣческаго возраста. Иисусъ Христосъ былъ младенцемъ, былъ отрокомъ, чтобы освятить младенческій и отроческій возрасты, былъ юношой, былъ мужемъ и, какъ онъ полагалъ, былъ даже старцемъ. Но на первый планъ у Иринея всетаки выдвигается болѣе понятіе о воплощенії, чѣмъ о вочеловѣченії.

Тертулліанъ особенно настаивалъ на дѣйствительности плоти въ лицѣ Иисуса Христа противъ докетовъ и противъ другихъ гностиковъ, оспаривая ихъ докетизмъ, и — что особенно важно — признавалъ, что въ Иисусѣ Христѣ была не только дѣйствительная человѣческая плоть, но и душа человѣческая. Къ раскрытию этой мысли онъ былъ приведенъ особымъ возрѣніемъ валентиніанъ, которые признавали во Христѣ «*caro animalis*», что въ сущности равносильно было «*anima carnalis*». Валентиніанс, предполагая, что Иисусъ Христосъ имѣлъ дѣйствительное тѣло, но тѣло не такое, какое было у другихъ людей, а именно — тѣло душевное, болѣе тонкое, эѳирное, чѣмъ материальное человѣческое тѣло (насколько душа въ человѣкѣ духовиѣ, нежели самое тѣло), тѣмъ самымъ устанавливаютъ смѣщеніе между тѣломъ и душою и дѣлаютъ сомнительнымъ существованіе во Христѣ какъ души, такъ и тѣла. Тертулліанъ съ особою силою говоритъ, что необходимо для спасенія всего рода человѣческаго, чтобы Христосъ принялъ не только дѣйствительное человѣческое тѣло, но и дѣйствительную человѣческую душу.

Вообще въ сочиненіяхъ Тертулліана встрѣчается ученіе о человѣческой сторонѣ Христа въ видѣ весьма развитомъ, такъ что нѣкоторыя изъ его положеній могли съ достоинствомъ стоять и въ ученіи послѣдующихъ богослововъ. Напримеръ: «мы видимъ двойственное состояніе иесліяниное, но соединенное въ одномъ лицѣ, видимъ Бога и человѣка Иисуса. Я говорю о Христѣ. Свойство той и другой субстанціи въ Немъ остается до того неизмѣннымъ, что и духъ производить въ Немъ то, что ему свойственно (*res suas*), т. е. знаменія и чудеса, равнымъ образомъ и тѣло испытываетъ свои страданія, напримѣръ — голодъ, потому что обѣ субстанціи дѣйствуютъ съ раздѣльностью, каждая въ своемъ состояніи (*substantiae*

ambae distincte agebant» (Adv. Prax. 27). Такимъ образомъ, различіе двухъ естествъ во Христѣ здѣсь формулируется съ надлежащею богословскою точностью. Тертулліанъ не менѣе энергично указываетъ и на единство Лица Христова. «Говорится и о Сынѣ Божіемъ, что Онъ умеръ, въ отношеніи той именно природы, которая одна можетъ воспринять смерть, и о Сынѣ Человѣческомъ, грядущемъ во славѣ Отца. По этой причинѣ и божеская природа во всемъ Св. Писаніи представляется подъ человѣческими именами, и человѣческая украшается отличіями, непосредственно заимствованными изъ божеской».

Одновременно съ Тертулліаномъ на литературномъ по-прищѣ дѣйствовалъ Климентъ александрийскій. Воззрѣнія этого церковнаго писателя были весьма своеобразны и не лишены докетического оттѣнка. Онъ съ несомнѣнностью полагалъ, что Иисусъ Христосъ воспринялъ реальное человѣчество, реальное человѣческое тѣло, хотя не совсѣмъ ясно стоитъ вопросъ о томъ, что онъ думалъ о человѣческой душѣ. Такимъ образомъ, Климентъ былъ чуждъ докетизма, даже полемизировалъ противъ него. Но въ то же время реальность этого человѣчества онъ опредѣлялъ слишкомъ узко: онъ полагалъ достаточнымъ для реальности допустить истинно человѣческое существованіе этого тѣла, но безъ существенныхъ его опредѣленій, безъ такихъ условій, безъ которыхъ реальность была бы не мыслима ни въ какомъ другомъ человѣкѣ. Увлекаясь стоической идеей безстрастія, онъ полагалъ во Христѣ это безстрастіе въ высшей степени. Христосъ у Климента является какъ идеалъ истиннаго гностика, и такъ какъ задачу человѣка гностика Климентъ полагалъ въ томъ, чтобы, насколько возможно, стоять выше страстей, то въ Лицѣ И. Христа онъ видѣтъ высшее проявленіе этого безстрастія. Для Него не были нужны условія человѣческаго существованія. Смѣшно было бы думать, что тѣло И. Христа имѣть тѣ же потребности, какъ и тѣло другого человѣка. Спаситель, правда, ъль, но ъль не для поддержанія Своего существованія, не для Своего тѣла, которое было поддержано въ своемъ существованіи божественною силою, а чтобы не подать повода думать, что Онъ—призракъ, потому что на самомъ дѣлѣ явились люди, которые воображали, что Онъ открылся только видимымъ образомъ. Онъ былъ просто безстрастенъ: никакое страстное движение, ни удовольствіе, ни печаль, не были Ему свойственны.

Оригенъ въ своей христологической доктринѣ съ особленною силою настаиваетъ на совершенной необходимости для искупленія, чтобы Христосъ былъ совершеннымъ человѣкомъ. Церковное ученіе по этому вопросу Оригенъ формулируетъ такъ. Иисусъ Христосъ вооплотился, пребывая Богомъ, и вочеловѣчился. Онъ воспринялъ тѣло, подобное нашему съ тѣмъ единственнымъ отличиемъ, что оно родилось отъ Пресвятой Дѣвы и Св. Духа. Иисусъ Христосъ родился и пострадалъ воистину, не призрачно принялъ Онъ общую всѣмъ намъ смерть, истинно умеръ и истинно воскресъ изъ мертвыхъ. Вслѣдствіе этого всѣ вѣрующіе во Христа Имъ искуплены дѣйствительно, а не призрачнымъ только образомъ. Въ истинно человѣческой разумной душѣ Христовой Оригенъ признавалъ необходимое посредство для соединенія Божества съ человѣческою плотью, хотя антропология Оригена и представляла неразрѣшимыя трудности для признанія человѣческой души въ Иисусѣ Христѣ.

Оригенъ держался слѣдующаго взгляда на первородный грѣхъ. Богъ сотворилъ известное опредѣленное количество конечныхъ духовъ, не различныхъ другъ отъ друга по своимъ природнымъ задаткамъ; всѣ они — *tabula rasa*, всѣ были одарены одинаковой свободой, одинаковой возможностью направляться къ добру и злу. Различіе по нравственному совершенству этихъ духовъ есть результатъ свободного употребленія этихъ естественныхъ возможностей. Серафимъ по природѣ не выше человѣка, и если серафимъ возвысился до степени первого ангела, то это значитъ, что онъ такъ пользовался своею свободою. Равнымъ образомъ и демоны пали по свободному произволенію. Первоначально духи совершенно не нуждались въ материальномъ тѣлѣ, доколѣ въ нихъ дѣйствовала одна любовь къ Богу, къ которому они всѣ стремились, какъ къ своему естественному центру. Но по мѣрѣ того, какъ охлаждалась въ нихъ эта любовь, начиналось въ нихъ, такъ сказать, центробѣжное стремленіе; по мѣрѣ того, какъ охлаждалась любовь, они переставали быть чистыми духами и становились душами (*ψυχὴ* отъ *ψύχως* — холода). Для этихъ охлажденныхъ духовъ = душъ и потребовались материальная тѣла.

Съ этой точки зрѣнія Оригенъ естественно не могъ допустить, чтобы какой-либо человѣкъ началъ быть въ опредѣленный эмпирическій моментъ своего рожденія, — онъ требовалъ

предсуществованія душъ. Онь предполагалъ поэтому, что и Христосъ-человѣкъ существовалъ отъ начала міра не въ предвѣдѣніи только, но и реально. Человѣкъ-Иисусъ, воспринятый въ личное единство съ Богомъ Словомъ, существовалъ ранѣе, какъ личный духъ. Этотъ духъ такъ воспользовался своею естественною свободою, что достигъ тѣснѣйшаго единенія съ Божествомъ. Этотъ человѣкъ никогда не охлаждался въ своей любви къ Богу. Но здѣсь и лежитъ неразрѣшимая трудность для примиренія этого ученія съ христологіей Оригена. Является вопросъ, какимъ образомъ этотъ человѣкъ, оставшійся чистымъ духомъ и всегда пламенѣвшій любовью къ Богу превыше серафимовъ, могъ стать человѣческою душою во Христѣ? Несомнѣнно во всякомъ случаѣ, что, по оригеновскому основному положенію, Христосъ и по Своей человѣческой сторонѣ существовалъ реально до воплощенія, и такимъ образомъ Его воплощеніе, Его соединеніе съ тѣломъ въ единство ипостаси Бога-Слова, есть моментъ послѣдующій, составляющій продолженіе и, такъ сказать, награду за предшествовавшее тѣсное общеніе человѣка-Иисуса съ Богомъ. И по вочеловѣченіи это общеніе все болѣе и болѣе усиливается и, наконецъ, такое тѣсное единеніе устанавливается между ними въ моментъ по воскресеніи, что человѣчество становится не только причастнымъ Божеству, но, такъ сказать, переходить въ самое Божество.

Оригенъ думаетъ, что и человѣческое тѣло во Христѣ не совсѣмъ походило на другія тѣла; онъ предполагалъ, что Иисусъ Христосъ имѣлъ способность принимать различные образы. Каждый, взиравшій на Лицо Богочеловѣка во время Его земной жизни, видѣть въ Немъ то, чего былъ самъ достоинъ. И такія явленія, какъ преображеніе, составляли, по мнѣнію Оригена, не исключительные моменты Его человѣческаго существованія, а лишь прерогативное выраженіе того, что въ Немъ происходило всегда. Три верховныхъ апостола удостоились видѣть Христа преображеннымъ во славѣ; но и тѣмъ, которые не были этого достойны, Христосъ всегда представлялся въ различныхъ образахъ (въ этомъ Оригенъ усматриваетъ своеобразное обнаруженіе Его, какъ *Σφία πολυποικιλος*, въ человѣчествѣ). Поэтому, хотя Иисусъ Христосъ всегда училъ въ храмѣ, однако до времени враги не могли взять Его, потому что не могли замѣтить Его.

5. Динамистическое монарханство Павла Самосатского.

Уже послѣ смерти Оригена и другихъ замѣчательнѣйшихъ богослововъ древняго періода является монарханская доктрина Павла Самосатского.

Павелъ Самосатскій сдѣлался антіохійскимъ епископомъ около 260 года. Подъ какими вліяніями развилось его ученіе, неизвѣстно. Но несомнѣнно то, что онъ пришелъ къ своеобразному воззрѣнію на лицо Іисуса Христа довольно рано, такъ что большой антіохійскій соборъ 264 года долженъ былъ поставить вопросъ о православіи Павла Самосатского. Но осужденіе на этомъ соборѣ не состоялось, такъ какъ епископу антіохійскому удалось скрыть истинное содержаніе своего ученія, неправославіе котораго чувствовалось смутно. Даже такой авторитетный епископъ востока, какъ Фирмиланъ кесарійскій, призналъ воззрѣнія Павла неправославными, но отказался дать свое согласіе на осужденіе Павла Самосатского, потому что тотъ обѣщался исправить свое ученіе. По всей вѣроятности на этотъ соборѣ былъ приглашенъ и Діонисій александрийскій. Но онъ отказался, ссылаясь на свою старость и болѣзнь, и выразилъ свои воззрѣнія въ посланіи, присланномъ съ однимъ пресвитеромъ (вѣроятно, Евсевіемъ ладодикійскимъ). Характеристичною чертою этого посланія было то, что оно было адресовано не къ антіохійскому епископу, а къ антіохійской церкви. О епископѣ не было упомянуто, ему даже не посыпалось привѣтствія. Въ этомъ усматривалось *implicite* достаточное осужденіе Павла.

Вопросъ объ ученіи Павла не сходилъ со сцены. Въ то время соборный институтъ дѣйствовалъ съ извѣстною регулярностью, и всегда поднимался вопросъ о павловомъ ученіи. Въ самой Антіохіи собирался два раза соборъ, потому что Фирмилану приходилось дважды имѣть дѣло съ Павломъ Самосатскимъ. Наконецъ, въ 268 или 269 году былъ послѣдній великий соборъ. Вопросъ о датѣ этого собора запутанъ вслѣдствіе неточности исторіи Евсевія и его хроники. Этотъ соборъ былъ еще при жизни Діонисія римскаго. По одному документу, Діонисій умеръ въ 269 году. Но изслѣдователи предполагаютъ, что это указаніе ошибочно и считаютъ годомъ смерти 268. Слѣдовательно, и соборъ былъ въ 268 г. На этотъ соборъ былъ приглашенъ Фирмиланъ. Онъ уже прибылъ въ Тарсъ, и всѣ ждали его на соборъ. Но въ Тарсѣ

онъ заболѣлъ и скончался. Предсѣдателемъ на соборѣ былъ Еленъ, епископъ тарсскій, вторымъ лицомъ былъ Именей іерусалимскій. Посланіе собора было писано отъ имени епископовъ и пресвитеровъ. Въ числѣ послѣднихъ упоминается, между прочимъ, Малхіонъ, который игралъ существенную роль на соборѣ. Онъ былъ представителемъ софистической школы и содержалъ училище, гдѣ на ряду съ прочими предметами преподавалась логика, преподаватели которой назывались софистами. Поэтому онъ необходимо долженъ былъ быть выдающимся діалектикомъ. Какъ діалектикъ, онъ только и могъ помѣряться съ Павломъ. Но однако потребовалось, чтобы тахиграфы записывали разсужденія,—такъ сложна была система Павла и такъ онъ изворотливо держался. Благодаря этимъ тахиграфамъ, можно было составить надлежащее понятіе объ ученіи Павла. Состоялось осужденіе Павла и преемникомъ ему былъ назначенъ Домнъ, сынъ епископа Димитріана.

По учению Павла, насколько выясняется оно изъ отрывковъ, дошедшихъ до настоящаго времени, Богъ есть единое лицо—*én protospatou*. Это единое лицо или единая ипостась имѣть смыслъ въ высшей степени точный и конкретный. Эта такое единство, которое никакъ не могло развиться во множество. Въ этомъ конкретномъ Богъ есть *λόγος*; но этотъ *λόγος* не есть ипостасный Сынъ Божій, а есть только заключающееся въ Богѣ неипостасное знаніе (*σοφία*). Иногда *λόγος* у Павла называется Сыномъ, рождающимся отъ Бога безъ Дѣвы Маріи предвѣчно, но тѣмъ не менѣе *λόγος*-Сынъ не есть ипостасный¹⁾. Такимъ образомъ существованіе Христа, какъ исторического лица, нисколько не нарушаетъ единства Божества: до воплощенія Слово, какъ ипостась, не существуетъ, а если Павелъ приписываетъ Ему предвѣчное бытіе, то только въ предопредѣленіи Божиемъ и предвозвѣстительно (*τῷ προορισμῷ μὲν πρὸ αἰώνων ὄντα, προκαταγγελτικῶς*), какъ лицу, имѣющему существовать на землѣ.

Въ дѣйствительности Сынъ Божій явился ипостасно сущимъ

¹⁾ Богъ—*én protospatou*—μὴ εἶναι τὸν νέον τοῦ Θεοῦ ἐνυπόστατον, ἀλλὰ ἐν αὐτῷ τῷ Θεῷ—*én Θεῷ ἐπιστήμη ἀνυπόστατος*—εἰς Θεός δὲ πατήρ καὶ δὲ νέος αὐτοῦ ἐν αὐτῷ φῶς λόγος ἐν ἀνθρώπῳ—*λόγος προφορικός*—δὲ πρὸ αἰώνων νέός—τὸν λόγον ἐγέννησεν δὲ Θεός ἀνευ παρθένου καὶ ἀνευ τινὸς οὐδενὸς ὄντος πλήν τοῦ Θεοῦ καὶ οὐτως ὑπέστη ὁ λόγος. См. А. Нагаев, Artik. „Monarchianismus“ въ Herzog-Plitt-Hauck, Real-Encyclopädie für protest. Theologie und Kirche. 2 Aufl. B. X. S. 195 [3 Aufl. (1903) B. XIII, S. 320].

лишь въ воплощениі. Но нельзя представлять, что въ моментъ воплощенія возникла особая ипостась въ Богъ. Слово сошло на человѣка Иисуса, какъ ранѣе сходило на пророковъ, только съ преимуществомъ, въ большей мѣрѣ и силѣ. Собственно о воплощениі у Павла Самосатскаго не можетъ быть и рѣчи. Это было лишь сосуществованіе премудрости со Христомъ. Признавая Христа человѣкомъ (*ἀνθρώπος ἐντεῦθεν, δεύτερος, κατά*), Павелъ допускалъ только степенное отличие Его отъ всѣхъ предшествующихъ пророковъ. Онъ стоять въ тѣснѣшемъ отношеніи къ Абѣгосу, чѣмъ всѣ пророки, тѣмъ не менѣе никакое физическое соединеніе божества и человѣчества не могло имѣть мѣста, потому что Богъ и человѣкъ во Христѣ двѣ раздѣльныя природы и два лица: они *ἄλλος καὶ ἄλλος*, а не только *ἄλλο καὶ ἄλλο* (*αἱ διάφοροι φύσεις καὶ τὰ διάφορα πρόσωπα — ἄλλος γάρ ἔστιν Τησαρίς Χριστὸς καὶ ἄλλος ὁ Λόγος*). Между Христомъ и Абѣгосомъ могло установиться только отношеніе соприкосновенія (*συνάφεια κατὰ μάθησιν, κατὰ θέλησιν, καὶ ἐνέργειαν*) въ смыслѣ единства знанія, желанія, дѣйствія, но Абѣгос нельзя мыслить какъ существо, осуществлявшееся въ тѣлѣ (*οὐσίᾳ οὐσιωμένη ἐν σώματι*).

Павелъ старался оправдать такое учение объ отношеніи божества и человѣчества. Онъ находилъ, что во-первыхъ, никакое другое отношеніе кромѣ *συνέργεια* между различными лицами и не мыслимо. Съ другой стороны, отношеніе по существу и не нужно, потому что оно унизительно для Христа-человѣка, потому что тогда нравственное лицо Христа теряло бы свою цѣнность; отношенія, утверждающіяся на неотразимыхъ законахъ природы, не вмѣняются въ похвалу, и восхваляютъ только то общеніе, которое свободно устанавливаетъ дружба. Въ отвѣтъ на возможное возраженіе, что отношеніе, не имѣющее подъ собою другой почвы, кромѣ настроенія воли, можетъ легко измѣняться, Павелъ развиваетъ теорію «непрерывнаго и всегда возрастающаго движенія дружбы», которое исключаетъ мысль о томъ, чтобы единство божества и человѣчества во Христѣ когда-либо прекратилось.

Разсматривая учение Павла Самосатскаго о Богѣ въ Самомъ въ Себѣ, мы видимъ, что оно въ своей основе тожественно съ учениемъ другихъ динамистовъ: Абѣгос—безличенъ и Христосъ, какъ лицо, отъ вѣчности не существуетъ. Но Павелъ усвоилъ и лучшее достояніе тогдашней церковно-богословской литературы. Хотя Христосъ является у него человѣкомъ обо-

жествленнымъ, однако, его, кажется, нельзя упрекнуть въ субординационизме. Это воззрѣніе возможно лишь тамъ, гдѣ мыслятся два самостоятельныхъ лица; но такъ какъ Павелъ признаетъ Абѣтъ неипостасною мудростью Бога Отца,—вопросъ о подчиненіи самъ собою уничтожается. Сравнивая философскія предположенія Павла Самосатскаго и каѳолическихъ богослововъ, мы видимъ, что они совершенно расходятся. Тѣ исходятъ изъ платоновскихъ представлений о Божествѣ, первое лицо является у нихъ съ чертами отвлеченнаго единства безъ опредѣленнаго содержанія. У Павла, напротивъ, Богъ-Отецъ является совершенно конкретнымъ, понятіе о немъ содержательно. Павелъ приписалъ Ему премудрость и слово въ смыслѣ неипостасныхъ качествъ. Такимъ образомъ вопросъ о бытіи Сына у Павла Самосатскаго лишается философской почвы. Въ Лицѣ Христа Павелъ выдвигаетъ на первый планъ Его человѣческую сторону. Христосъ сталъ Богомъ по единству дѣйствія и воли человѣка съ Абѣтъомъ. Павелъ обосновываетъ эту мысль на ученіи о достоинствѣ человѣческой личности, указывая, что при иномъ сочетаніи жизнь Христа не имѣла бы нравственной цѣли. Въ этомъ послѣднемъ пунктѣ Павелъ Самосатскій сближается съ Оригеномъ. Послѣдній, признавая великое значеніе свободного подвига, и самое вочеколовѣченіе Слова разсматриваетъ какъ воздаяніе человѣку Иисусу, существовавшему отъ начала міра (не въ предвѣдѣніи, а ипостасно). Но для Павла Христосъ до воплощенія существовалъ лишь въ предвѣдѣніи.

Борьба съ Павломъ Самосатскимъ дала одну подробность чрезвычайно важную для послѣдующей исторіи спора о божествѣ Иисуса Христа. Отцы антіохійского собора, осудившіе Павла Самосатскаго, отправили посланіе, въ которомъ, излагая православное ученіе, высказали, между прочимъ, что Сынъ не есть единосущенъ Отцу, вслѣдствіе чего стали въ прямое противорѣчіе съ никейскимъ символомъ. Когда въ IV вѣкѣ велась борьба противъ никейского символа, то Иларій пиктавійскій узналъ, что дѣятели противъ православія въ Геллеспонгѣ и Асіи выставили основаніемъ противъ омоуспіанъ это именно посланіе. Для неотличающихъ идеи отъ ея оболочки это обстоятельство имѣло чрезвычайно важное значеніе. Посему признававшіе никейскій символъ говорили, что не слѣдуетъ ли отвергнуть это посланіе, какъ недѣйствительное. Но предположить неподлинность послѣдняго было невозможно.

и самъ Иларій пиктавійскій относился къ нравственному характеру противниковъ съ уваженіемъ (De synod. 81. 86). Затѣмъ этотъ фактъ призналъ Василій В.

Относительно его имѣль возможности высказаться также и св. Аѳанасій В. Но онъ не имѣль предъ собою самаго посланія. Но въ принципѣ онъ не отвергаетъ возможности посланія. Приводить въ столкновеніе, говорить онъ, никейскихъ отцовъ съ тѣми не прилично, ибо всѣ они отцы, и не прилично утверждать, что эти сказали хорошо, а тѣ худо, ибо всѣ во Христѣ почили; на этомъ же основаніи не имѣть значенія и различное число тѣхъ и другихъ (по Аѳанасію, на антіохійскомъ соборѣ было 70 епископовъ, по Иларію пиктавійскому—80, но во всякомъ случаѣ не 180, какъ сказано въ актахъ III вселенского собора). Нельзя сравнивать ихъ и въ отношеніи времени, въ какое жили тѣ и другіе, чтобы не оказалось, что отцы, жившіе прежде, уничтожили отцовъ послѣдующихъ. Такимъ образомъ, Аѳанасій В., не имѣя документа, лишенъ быль возможности толковать по существу, но онъ не оспаривалъ, что въ посланіи антіохійскихъ отцовъ могли заключатися указанныя слова. Онъ стоялъ лишь за то, что всѣ отцы, и потому христіаницъ долженъ смотрѣть на всѣхъ ихъ, какъ на православныхъ, и устраниять толкованія, которыя бы дѣлали ихъ противорѣчашими. Очевидно, св. Аѳанасій не стоитъ на сторонѣ дешевой критики, которая желаетъ умолчать, затемнить непріятное. Онъ принимаетъ фактъ, но не желаетъ приводить въ столкновеніе отцовъ. Слѣдовательно, вообще Аѳанасій не отрицає посланія (De synod. 43).

Трудно понять смыслъ этого неблагонріятнаго сужденія отцовъ собора о терминѣ, служащемъ теперь для выраженія православнаго ученія. Иларій пиктавійскій и Василій В. читали посланіе, но ихъ сообщенія о немъ противорѣчивы. Св. отцы представляютъ два неодинаковыя объясненія этого. а) Павель словомъ ὁμοόσιος пользовался для отрицанія ипостаснаго бытія Слова (οὐσία = ὑτόστασις = πρόσωπον: тождество лица Отца и Сына). Такъ Аѳанасій В. и Иларій. б) Отцы вынуждены были такъ отнестиись къ слову «единосущный» однимъ полемическимъ приемомъ Павла Самосатскаго. Если, говорилъ онъ, мыслить Сына единосущнымъ Отцу, то придется допустить нечто нелѣпое: прежде Отца и Сына предположить какое-то общее Имъ существо, по отношенію къ которому Они являются единосущными, какъ позднѣйшая его формaciя (какъ

двѣ мѣдныхъ монеты въ отношеніи къ мѣди). Такъ Василій В. и опять Аѳанасій В. Василій В. въ посланіи къ каноникамъ (женщинамъ дѣственницамъ, ер. 52, al. 300) разсуждаетъ такъ. «Сошедшіе на соборъ противъ Павла выразили порицаніе этому слову, какъ неблагозвучному; ибо, говорили они, это выраженіе возбуждаетъ представленіе о существѣ и о тѣхъ, которые отъ одного существа, посему существо представляется раздѣленнымъ». Такъ, напримѣръ, мѣдь раздѣлена между монетами, которая изъ нея сдѣланы. Но существо не старше логически понятій Отца и Сына. Нечестиво было бы сказать это, ибо что можетъ первенствовать предъ тѣмъ, что есть нерожденное? Посему воззрѣніе это дѣлаетъ Отца и Сына братьями, утверждая ихъ происхожденіе отъ одного. Очевидно, и Иларій пиктавійскій и Василій В. не имѣютъ точныхъ свѣдѣній объ ученіи Павла Самосатскаго. По первому объясненію, Павелъ самъ признавалъ единосущіе, по второму—онъ отвергалъ его.

Повидимому, заявленіе посланія антіохійскихъ отцовъ объясняется особымъ свойствомъ разсужденій Павла Самосатскаго. Кажется, вся тактика его состояла въ томъ, что онъ допускалъ положенія противниковъ, но такимъ образомъ поворачивалъ ихъ, что съ естественностью дѣлалъ изъ нихъ какой-либо неизѣпый выводъ, вслѣдствіе чего падали и самыя положенія. Это видно, между прочимъ, изъ того, что Павелъ не допускалъ ипостаснаго бытія Слова по божеству, а между тѣмъ у него встрѣчались выраженія (напр. ὁ λόγος ὑπέστη), по которымъ можно бы заключить о противномъ.

II. Опытъ системы христіанского гносиса Оригена.

Гносиcъ и монархіанство требовали усиленной борьбы съ собою учителей церкви. Гносиcъ удерживалъ въ себѣ чисто языческія начала, лишь покрытыя христіанской оболочкой. Монархіанство не только возникло на почвѣ христіанской, но обязано ей своимъ происхожденіемъ. Обнаруживавшееся въ появлениі монархіанства движеніе не прекратилось и въ позднѣйшее время, выразившись въ исторіи христологическихъ споровъ. Не только въ аріанствѣ, но и въ несторіанствѣ чувствуется несомнѣнная связь съ монархіанствомъ динамистиче-

скимъ черезъ доктрину Павла Самосатскаго, а въ евтихіанствѣ и моноеелитствѣ—съ модализмомъ¹).

Борьба съ этими направленіями дала богатый матеріалъ богословско-научному знанію. Желая основательно и научно отнестись къ гностицизму, христіанскіе писатели должны были серьезно взяться за языческую философию, на что невольно наталкивали ихъ интеллигентные противники.

Въ трудной борьбѣ противъ гносиса богословіе пошло двумя путями. Западное богословіе заняло вполнѣ консервативное, только отрицательное положеніе: оно старалось осудить гностицизмъ даже безъ полемики съ нимъ, требуя отъ него доказательствъ дѣйствительного преемства гностическихъ ученій отъ апостоловъ и отсутствіе этихъ доказательствъ обращая въ признакъ неправоспособности гностиковъ предлагать свое ученіе. Восточное богословіе, въ лицѣ представителей знаменитаго александрийскаго огласительного училища, взяло на себя положительную часть задачи: удовлетворить естественнымъ стремленіемъ образованныхъ христіанъ къ знанію лучше, чѣмъ это дѣлали гностики, противопоставить доктринаамъ послѣднихъ систему, вполнѣ перковную по содержанию и болѣе ихъ научную, разъяснить смыслъ церковнаго догмата, который философски выше и глубже, чѣмъ еретическія измышленія.

На долю Клиmentа выпалъ трудъ оправдать такую постановку полемики, оправдать саму возможность церковнаго гносиса и законность научнаго стремленія все испытывать. Климентъ не столько намѣчає содержаніе церковнаго гносиса, сколько воспѣваетъ самого христіанина—гностика, доказывая, что это—идеальный христіанинъ (мнимое изреченіе Христово: γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται! [Str. I, 28]).

Лишь Оригенъ († 254) сдѣлалъ опытъ научнаго изложенія христіанскаго ученія. Онъ хочетъ быть вполнѣ консервативенъ (церковенъ): *regula fidei*—мѣра его доктрины; ничто ей про-

¹) Что касается монтанизма, то монтанизмъ есть уже собственно раскольническое движение. Онъ, какъ и всякий расколъ, начавшись съ мелочей жизни, пришелъ къ отдѣленію отъ церкви. Такъ и всегда бываетъ. Достаточно взглянуть на русскій расколъ, который отъ обрядовъ перешелъ къ колебанію самого существа церкви и дошелъ до такихъ явлений, какъ, напр., безизоповщина. Монтанизмъ по своему существу не могъ имѣть и не имѣлъ прямого вліянія на развитіе догматической науки, такъ какъ онъ доктаторъ въ цѣломъ не затрагивалъ и содержалъ ихъ тѣ же, что и остальные христіане.

тивное не должно иметь места въ его учени. Но онъ хочетъ вести дѣло научно: подъ догматическія положенія церкви подвести разумныя основанія, восполнить заключеніями на основаніи данныхъ Писанія и разума пробылы въ «правилѣ вѣры» и построить изъ элементовъ вѣроученія цѣльную логичную систему¹⁾.

Начало всего сущаго есть Богъ Отецъ, благій и сущій, непостижимый уже потому, что въ совершеннѣйшемъ единствѣ содержитъ всю полноту Своихъ опредѣленій, самымъ бытіемъ Своимъ, какъ ду́хъ, предполагающій бытіе Слова-Сына и въ Немъ, какъ Своей ἐνέργεια, Себя открывающій, Его рождающій не изъ существа Своего, но существомъ Своимъ, въ про странства и времени, всегда, днесъ, непрестанно, отъ вѣчности.

Въ догматической системѣ Оригена Сынъ имѣть то же значеніе, какъ эоны и плирома въ лучшихъ, наиболѣе развитыхъ гностическихъ системахъ. Это—раскрывшаяся въ разнообразіи, реально осуществившаяся въ живомъ личномъ Духѣ сумма божественныхъ предикатовъ, предполагаемыхъ въ Отцѣ, но еще въ безразличномъ единствѣ. Сынъ есть посредникъ между абсолютнымъ Богомъ и конечнымъ міромъ, въ гносеологическомъ смыслѣ—какъ существо, въ раздѣльной, законченной опредѣленности открывающее въ Себѣ міру каждое изъ свойствъ Отца, въ метафизическомъ смыслѣ—какъ существо, самымъ бытіемъ своимъ приводящее въ бытіе все существующее, какъ Творецъ міра.

Сынъ, по Оригену, подчиненъ Отцу и по сущности. Необходимо предполагаемый самымъ *существомъ* Отца, Его присносущее выраженіе, Сынъ, однажде, родился не *изъ существа* Отца,—это было бы слишкомъ материально, походило бы на гностическую эманациі,—не единосущенъ (или не рав-

¹⁾ Наиболѣе полно и удовлетворительно система Оригена обслѣдована въ сочиненіяхъ: G. Thomasius, *Origenes. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des dritten Jahrhunderts.* Nürnberg 1837. E. R. Redepenning, *Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre.* B. I-II. Bonn 1841—1846. F. Böhring, *Die Kirche Christi und ihre Zeugen.* B. V: *Origenes.* 2 Aufl. Stuttgart 1874. [Извѣстны кромѣ того: J. Denis, *De la philosophie d'Origène. Mémoire couronné par l'Institut.* Paris 1884. Fairweather, *Origen and greek Patristic Theologie.* Edinbourg 1903. Ср. также статьи объ Оригенѣ вообще: B. F. Westcott въ Smith and Wace, *Dictionary of Christian Biography.* Vol. IV (1887), 96—142; E. Preuschen въ Hauck's Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche. B. XIV (1904), 467—488]. У насъ въ Россіи: Г. Малеванскій, *Догматическая система Оригена.* (Труды Киевской Дух. Акад. 1870).

носущенъ) Ему, поскольку всѣ Его божественные свойства индивидуальны, присущи Ему въ иной формѣ, чѣмъ Отцу (въ Отцѣ они дѣяны, потенциальность, въ Сынѣ єнѣреѧ, дѣйствительность), и Сынъ по божеству не есть то, что есть Отецъ (напр. Отецъ *естъ ἀγαθός*, благъ,—значитъ, Сынъ *не есть* благъ просто: Онъ только образъ благости; Сынъ *естъ* премудрость,—слѣдовательно, Отецъ *не есть* премудрость: Онъ выше ея, Онъ премудръ и источникъ премудрости).

Этотъ принципіальный субординационизмъ (впрочемъ, не аrianскій) въ дальнѣйшемъ развитіи системы Оригена обрисовывается штрихами нѣсколько болѣе грубыми. Полагаютъ, что въ системѣ Оригена онъ составляетъ такую же необходимость, какъ субординационизмъ зоновъ: чтобы быть посредникомъ, Сынъ долженъ стоять ближе къ миру. Справедливость этой мысли остается не доказанной: фактъ тотъ, что Сынъ есть посредникъ *и* (*cum hoc*) ниже Отца, что черты, благопріятствующія этому посредству, *вмѣстѣ съ тѣмъ* разсматриваются какъ нѣкоторый *minus* въ природѣ Сына сравнительно съ природою Отца; но не видно, чтобы Сынъ былъ ниже Отца *для того, чтобы* (*propter hoc*) быть посредникомъ между Нимъ и міромъ. По Оригену, и при равносущіи съ Отцомъ Сынъ могъ бы посредствовать между міромъ, умалляясь только *хатъ* *охочумахъ*, путемъ приспособленія къ миру. Вѣрѣ же, субординационизмъ Оригена есть дань его вѣку, когда всѣ богословы понимали отношеніе между Отцомъ и Сыномъ болѣе или менѣе съ этой точки зрѣнія (субординатически).

Св. Духъ въ системѣ Оригена подчиненъ Отцу и Сыну и происходитъ черезъ Сына. Но философски Его значеніе въ Троицѣ не выяснено, да—пожалуй—и не могло быть выяснено до тѣхъ поръ, пока отношеніе между Лицами Божества пытались понять не подъ формою личной жизни духа, процесса самосознанія, а съ точки зрѣнія отношенія между сущностью и ея опредѣленіями. Такимъ образомъ, дѣйствительное посредство между Богомъ и міромъ у Оригена представлено только въ Сынѣ.

Какимъ же образомъ на безконечномъ обосновывается *ко-
нечное?* Для Оригена эта задача решается просто. Онъ признаетъ какъ фактъ, что, по свидѣтельству Св. Писанія, Богъ всемогущъ. А коль скоро между божественными опредѣленіями есть и это,—и оно не можетъ быть только потенциальнымъ, а должно раскрыться актуально. Но по самой своей сущности

всемогущество (Παντοκράτωρ=Вседержитель) предполагает объектъ ($\pi\alpha\nu$), на который оно направлено ($\chi\rho\tau\epsilon\iota$). Этимъ объектомъ можетъ быть только конечный міръ. Міръ ($\tau\delta\pi\pi\alpha\nu$) долженъ существовать, потому что Богъ всемогущъ (Παντοκράτωρ). А далѣе, такъ какъ въ Богѣ все вѣчно, и не можетъ быть постепенного перехода отъ возможнаго къ дѣйствительному, то и объектъ *актуального* всемогущества долженъ *реально* (не только идеально) существовать отъ вѣчности: онъ,—если позволительно такъ выразиться,—современенъ Богу и *послѣ* Него въ смыслѣ только причинномъ, но отнюдь не во временномъ.

Этотъ выводъ міра изъ божественнаго всемогущества можетъ казаться слишкомъ внѣшнимъ и нефилософскимъ (можно спорить: считать ли всемогущество опредѣленіемъ самого существа Божія, или оно стоить къ Богу въ такомъ же отношеніи, какъ понятіе о Немъ какъ Иисупителѣ, Спасителѣ?). Бѣлые нити, бросающіяся въ глаза въ этой аргументации, затушевываются въ другомъ, параллельномъ этому объясненію. По (платоническому) представлению Оригена, благость есть сама сущность бытія Божія; сказать: «Богъ есть сущій»—это все равно, что сказать: «Богъ благъ». (1. Азъ есмь *сый*, $\delta\ \dot{\omega}\nu = A$; 2. Никто же *благъ*, $\alpha\gamma\alpha\theta\delta\zeta$, токмо единъ Богъ Отецъ, $= B$; $A = B$). Но благость можетъ быть только дѣятельною и съ полнотою выразится лишь тогда, когда есть и низшій (не равный Богу) объектъ ея (напр., милосердіе въ ипостасныхъ отношеніяхъ Троицы не можетъ имѣть проявленія). Такимъ образомъ, Богъ *естъ*; слѣдовательно, и міръ *долженъ существовать*.

Изъ этого видите, что вопросъ о происхожденіи конечнаго изъ бесконечнаго у Оригена имѣеть другую постановку, чѣмъ въ развитыхъ гностическихъ системахъ. Эти стараются наглядно показать, *какъ* изъ бесконечнаго образовалось конечное (*процессъ* перехода отъ абсолютнаго черезъ его ограниченіе—къ конечному); Оригенъ указываетъ только, *почему* бытіе Бога ведетъ и къ предположенію бытія міра.—Міръ получаетъ свое бытіе透过 Слово: если бы тѣ божественные свойства, которыя его предполагаютъ, могли оставаться только въ возможности, міръ могъ бы существовать только идеально; но они существуютъ не $\delta\omega\alpha\chi\mu\epsilon$ только, но и $\epsilon\omega\epsilon\gamma\mu\epsilon\iota\chi$, и эта энергія божественнаго Существа, Его актуально существующая опредѣленія, есть Слово. Слѣдовательно отъ

Сына мы непосредственно переходимъ къ міру. Все воззрѣніе Оригена на современный ладъ можно бы выразить въ такомъ образѣ. Богъ есть свѣтъ, всецѣлый и нераздѣльный; въ Сынѣ онъ всецѣло же данъ во всемъ разнообразіи призматическихъ цвѣтовъ. Свѣтъ окрашенный (голубой или синій) для нашего взора кажется уже болѣе осозаемымъ, стоять ближе къ тѣламъ, чѣмъ свѣтъ чистый, бѣлый, цѣлый. Такъ и Сынъ—ближе къ міру.

Если въ этомъ представленіи о посредничествѣ Слова Оригень нѣсколько сближается съ гностиками, то въ цѣломъ его понятіе о мірѣ совсѣмъ другое. Для гностика міръ есть или химическое смѣшеніе безконечнаго съ небытиемъ, или патологическое отложеніе самого безконечнаго (аффекты Софіи). Слѣдовательно, и въ томъ и другомъ случаѣ міръ до извѣстной степени божественной природы (и какъ *субъектъ*). Этой пантеистической черты нѣть у Оригена: міръ есть только *объектъ* божественной природы. Если міръ есть божественная идея, мысль Божества, то для гностика это значитъ, что міръ есть сама (объективировавшаяся) мысль, какъ психическое состояние; для Оригена это—мысль, какъ ея логическое содержаніе.

По теоріи Оригена, вѣчная благость предполагаетъ и вѣчный объектъ ея. Это ведетъ къ безначальному и безконечному міру. Изъ этого *contradictio in adjecto* Оригень выходитъ, полагая цѣлый рядъ міровъ, преемственно смѣняющихъ другъ друга, безконечныхъ въ своей совокупности, конечныхъ въ единичности, индивидуальныхъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ объединяемыхъ тождествомъ субстанцій, ихъ составляющихъ. Эта смѣна не есть безцѣльное круговращеніе: міры не повторяются, потому что, при единствѣ субстанцій, каждый міръ имѣть свой определенный образъ, индивидуальный въ полномъ смыслѣ. Эта смѣна міровъ, при такомъ разнообразіи, имѣть высокую нравственную цѣль. Это переводить насъ къ *теодицеѣ* Оригена, къ его отвѣту на вопросъ: откуда зло въ мірѣ?

Болѣзnenный смыслъ придавали этому вопросу случаи, въ которыхъ выяснялось несоответствіе между нравственнымъ состояніемъ и вышнимъ положеніемъ человѣка. Потому и приходилось говорить о злѣ въ мірѣ, что здѣсь замѣчали бездну страданій, видимо незаслуженныхъ. Показать, что въ каждомъ частномъ случаѣ страданіе адекватно преступности и ею обусловлено, — значитъ рѣшить вопросъ о злѣ въ мірѣ.

Но вопіюшій фактъ тотъ, что человѣкъ, заброшенный въ міръ, повидимому, случайно и, конечно, помимо собственной воли, подпадаетъ подъ его гнетущія условія, подъ которыми онъ фактически не можетъ остатся безгрѣшнымъ, падаетъ въ трагической неравной борьбѣ и затѣмъ страдаетъ. За что же?

На эти вопросы, на которыхъ опирается гностическій пессимизмъ, Оригенъ умѣлъ дать отвѣтъ оптимистической.

Міръ совѣчный Богу и первосозданный былъ міръ чистыхъ духовъ. Всѣ они одарены нравственною свободою *in statu aequilibrii*, въ состоянії полнаго равновѣсія, съ равною возможностю выбора между добромъ и зломъ. По природѣ, по своимъ нравственнымъ задаткамъ, эти духи безусловно равны другъ другу. Какое либо неравенство между ними было бы произволомъ со стороны Бога и въ отношеніи къ нимъ несправедливостью. Они сами должны были стать виновниками своего состоянія: не природа, а мѣра свободнаго самосовершенствованія установила различіе между высшимъ изъ серафимовъ и послѣднимъ изъ ангеловъ. Эта же мѣра положила различіе между ангеломъ и человѣкомъ. Дѣло въ томъ, что одни духи (*πνεόματα*) стремились къ высшему, другіе пошли обратнымъ путемъ: въ нихъ охладѣла любовь къ Богу, и въ этомъ состоянії нравственнаго холода (*ψυχος*) ихъ природа настолько сгустилась, что они стали уже не духами, *πνεόμαта*, а душами, *ψυχαι*, для существованія которыхъ еще болѣе грубое материальное тѣло становится необходимостью.

Такимъ образомъ, материальный міръ вызванъ къ бытію нестроеніемъ въ высшемъ конечномъ мірѣ, отпаденіемъ духовъ отъ единства съ Богомъ, и души существуютъ прежде своихъ тѣлъ. Гностики (валентиніане) хотѣли представить, такъ сказать, постепенную материализацію самого божественнаго начала, у Оригена этотъ процессъ имѣть мѣсто въ сфере *конечнаго*, хотя и духовнаго міра. Нравственную сторону своей задачи гностики удовлетворительно не решаютъ. Падаетъ Софія, страдаетъ Энөимисисъ (*Ἐυθύφησις*), въ материальномъ мірѣ живутъ порожденія этой послѣдней, паденію горней Софіи не причастныя. Здѣсь Оригенъ имѣть передъ гностиками огромное преимущество. На страданія въ материальномъ мірѣ обрекаются сами существа согрѣшившія; ихъ земная жизнь ими заслужена, есть необходимость и нравственная и физическая. Ихъ земной путь оказывается тернистымъ прежде, чѣмъ они успѣваютъ запятнать на землѣ себя личнымъ грѣхомъ.

Но — говорилъ впослѣдствіи Августинъ, — они страдаютъ потому, что они уже *ирпховны* (однако же лично они въ томъ грѣхѣ не виновны); они страдаютъ, утверждаетъ Оригенъ, потому, что они сами *лично согрѣшили*; они только не помнятъ этого, но ихъ кара совершенно ими заслужена.

Однакоже и помимо этого міръ материальный не зло; не зло и эти страданія, потому что ихъ цѣль — спасеніе. Посредникъ между міромъ и Богомъ при твореніи, Слово-Христосъ, есть и Иискупитель; Онъ долженъ взыскать и спасти погибшее. Онъ все приведетъ къ тому единству, когда всѣ будуть одно съ Богомъ, какъ Онъ и Отецъ — одно. И съ этою цѣлью Отецъ предаль Ему царство міроправленія. Принципъ Его есть тоже благость, только не въ чистомъ своемъ элементѣ, а въ состояніи *oikonomia*, примѣнительно къ данному состоянію душъ. Эта благость есть правосудіе, начало цѣлесообразнаго дѣйствованія, и его носитель — Логосъ (не Отецъ, Который = $\alpha\gamma\alpha\theta\circ\circ$ = $\alpha\gamma\alpha\pi\eta$).

Извѣстное число духовъ пало и стало душами, но степень паденія каждой души различна. Примѣнительно къ этому различно и самое тѣло и земная судьба каждого индивидуума. Духъ можетъ пасть такъ глубоко, что заслужить воплощеніе въ тѣлѣ омерзительного животнаго, и виновность его можетъ быть сравнительно такъ легка, что онъ будетъ посланъ въ тѣло великаго праведника. Въ итогѣ земной жизни можетъ получиться извѣстная сумма добрыхъ навыковъ, исправленіе усвоенного прежде порока; но можетъ быть и болѣе глубокое паденіе. Для дальнѣйшаго усовершенствованія (очищенія) души снова посылаются въ материальный тѣла; но очевидно судьба ихъ должна быть иная; нужно ударить на новую сторону ихъ личности; повтореніе пережитаго не имѣло бы воспитательнаго значенія. Такъ идутъ міры за мірами, съ разнообразною исторіею, съ измѣняющимися *личностями*, и однакоже съ тѣми же дѣйствующими субъектами (*субстанциями*) и съ тою же конечною цѣлью: все очистить, все искупить, все возстановить въ единство.

Великій царь міра, Слово, въ божественнѣйшемъ и всесовершенномъ смыслѣ бываетъ всѣмъ для всѣхъ, однихъ врачая, просвѣщающая другихъ, поражая жезломъ земныхъ скорбей третьихъ. Онъ А и Ω человѣческой исторіи, сокровеннѣйшій смыслъ всѣхъ разнообразныхъ міровыхъ осложненій. Но помимо этихъ откровеній постоянныхъ, Онъ, наконецъ, явилъ Себя какъ Иискупитель чрезвычайнымъ образомъ, Самъ явившись на землѣ человѣкомъ и поживъ съ человѣками.

При своемъ представлениі о предсуществованіи душъ, о свободѣ конечныхъ существъ, какъ послѣдней основѣ ихъ опредѣленного состоянія, знаменитый александрійскій учитель въ ученіи о воплощеніи [какъ было уже выше сказано] имѣлъ дѣло съ трудностями, ему одному свойственными. Душа Христова должна существовать раньше воплощенія и заслужить (въ извѣстной степени) высокое блаженство личнаго соединенія съ Богомъ Словомъ. Дѣйствительно, между всѣми сотворенными конечными духами, только одинъ показалъ совершенство свободы, никогда не уклонялся ко злу, постоянно совершенствовался въ добрѣ и ни на мгновеніе не прерывалъ Своего единенія съ Богомъ. Это былъ духъ Иисуса. Черезъ это высокое совершенство Онъ удостоился тѣснѣшаго единенія съ Богомъ Словомъ, такъ что они—едино, какъ душа и тѣло—одно. Какъ представляль это доисторическое единеніе человѣческаго духа и Слова Оригенъ, было ли это личною жизнью ихъ, это неизвѣстно. Въ исторіи докетизма Оригенъ знаменитъ тѣмъ, что первый ввелъ слово Θεανθρωπος, богочеловѣкъ [De princ. II, 6, 3]. Вопреки докетизму, онъ хотѣлъ твердо сохранить дѣйствительность обѣихъ природъ во Христѣ. Онъ ясно училъ, что Христосъ не только воплотился, но и вочеколовѣчился, принялъ не только человѣческое тѣло, но и разумную человѣческую душу. Она составляетъ естественное посредство между абсолютнымъ духомъ, Богомъ, и матеріальнымъ организмомъ, тѣломъ, необходимое для ихъ единенія условіе. Христосъ пришелъ спасти всего человѣка, всего человѣка Онъ долженъ и воспринять въ единство съ Собою. Но изъ антропологіи Оригена вы видите, что онъ не былъ въ строгомъ смыслѣ трихотомистъ: душа человѣка въ своей глубинѣ содержитъ чистое зерно духа, необходимо предполагаетъ его самымъ своимъ существованіемъ; но духъ есть отрицаніе душевнаго; въ духѣ нѣть души. Къ сожалѣнію, Оригенъ не всегда держался этой терминологіи точно, и его христологія не ясна. По принципу, Христосъ не могъ воспринять человѣческой души; безгрѣшный духъ Иисуса всегда *пламенъ любовію* къ Богу и не сдѣлался *душою*. Развѣ только *τὴ οἰκουμενὴ*, въ цѣляхъ искупленія, этотъ духъ принялъ на Себя и душевныя свойства, кроме грѣха, и вмѣстѣ съ Словомъ воплотился, отѣлесился въ дѣйственной утробѣ Маріи. Какъ бы то ни было, но Оригенъ понималъ не аллегорически, а въ строгого историческомъ смыслѣ свидѣтельства Писанія о

постепенномъ духовномъ развитіи человѣчества Іисуса, исполнявшагося премудростю и возрастомъ.

Цѣль воплощенія—откровеніе Божества человѣчеству, освященіе человѣческой природы личнымъ единеніемъ съ Словомъ. Вся Его жизнь имѣла высшій символической смыслъ, гностическое значеніе. Но страданія Христа—не призракъ; они имѣли и высокое искупительное значеніе; на Себѣ понесъ Онъ грѣхи наши и претерпѣлъ то, что должны бы мы претерпѣть. Оно простирается даже не на однихъ только людей, а на весь конечный міръ. «Было бы нелѣпо думать, что Христосъ пострадалъ за людей, но не пострадалъ и за ангеловъ: вѣдь и самые совершенные между ними тоже не безгрѣшны: *И звезды не чисты предъ лицемъ Его* (Іов. XV, 15)».

Для гностиковъ страданія Христа оставались камнемъ препятновенія; не понять ихъ въ истинномъ смыслѣ и Оригенъ. Они были искупительной жертвою за человѣчество, цѣною, лѣтромъ, но кому? Кто получилъ этотъ выкупъ? «Онъ далъ *душу Свою цѣльною за многихъ* (Мате. XX, 28). Но кому же именно? Конечно, не Богу, а развѣ только лукавому. Вѣдь онъ держаль насъ, пока не получилъ за насъ въ плату души Іисуса. Но онъ ошибся въ своихъ разсчетахъ: и получивъ, не могъ овладѣть ею и удержать ее». И такимъ образомъ лишился всего своего царства. Надъ нами онъ властвовалъ по справедливости. Душою Іисуса онъ хотѣлъ завладѣть не по праву. Она послужила ему платою, для него самого безполезною. Въ этомъ странномъ взглядѣ, отъ которого не свободенъ былъ и св. Ириней ліонскій, Оригенъ сближается съ гностиками. Тѣ тоже не могли понять положительной стороны искупительныхъ страданій, и потому всею силою ударяли на отрицательную,—поруганіе надъ княземъ міра и его ангелами и разрушеніе дѣлъ ихъ.

Эсхатологія Оригена дошла до насъ въ крайне запутанномъ видѣ, благодаря цензорскому усердію Руфина, а отчасти нерѣшительности въ заключительныхъ выводахъ и самого Оригена. Міры смѣняются другъ друга, и воспитательная цѣли человѣчества достигаются постепенно. Кажется, Оригенъ думалъ, что существование каждого отдельного міра завершается частнымъ судомъ, послѣ которого «чистительный огонь», πῦρ καθάρισμον, довершаетъ педагогическую роль странствованія души въ мірѣ. Во всякомъ случаѣ, послѣ каждого міра достигается лишь частичное, а не всеобщее усовершенствованіе, плоды которого разрушаются иногда послѣдующими новыми грѣхопаденіями

духовъ, такъ что послѣдующій ихъ *μετεμφύγωσις* и новый міръ становится необходимостью.

Но въ принципѣ Оригенъ былъ склоненъ къ мысли, что будетъ нѣкогда мгновеніе, когда нравственное направленіе свободы духовъ будетъ, наконецъ, упрочено; грѣховныя пятна въ мірѣ конечномъ изгладятся окончательно. Сынъ восторжествуетъ надъ всѣми Своими врагами. Цѣль воспитательнаго руководства міромъ будетъ достигнута, и Онъ приведетъ всѣхъ къ безграницной любви благого Отца. Царство правосуднаго Сына есть лишь предварительная ступень царства благого Отца. Богъ далъ Ему царство надъ міромъ и приметъ его изъ рукъ Сына только чистымъ и безгрѣшнымъ. Сынъ предастъ Свое царство Богу Отцу не прежде, какъ послѣ окончательной победы надъ всѣмъ злымъ, когда ничего злого не останется, когда рѣшительно все добровольно покорится волѣ Отца. Слѣдовательно, мученіе грѣшниковъ, это состояніе богоотчужденія, не можетъ быть вѣчнымъ. И самыи діаволъ нѣкогда долженъ раскаяться и очиститься. Все материальное сдѣлается излишнимъ и возвратится въ небытие. Тогда-то наступить великое мгновеніе—возстановленіе всего въ единство съ Богомъ. *Самъ Сынъ покорится въ лицѣ воспитаннаго имъ міра Покорившему все Ему, да (и) будетъ Богъ все во всемъ* (1 Кор. XV, 28).

На этомъ пункѣ оптимизмъ Оригена достигаетъ своего зенита. *Αποκατάστασις* гностиковъ никогда не бываетъ полнымъ: остаются страдающіе психики. И вѣчныя терзанія ихъ кажутся нѣкоторымъ изъ гностиковъ (Василидъ) съ этической стороны до такой степени безпричинными, что приходится вводить туманъ «великаго невѣданія», чтобы, притупивъ самочувство психиковъ, заглушить ихъ мученія. У Оригена, напротивъ, ничто существующее, чувствующее и самознающее, не погибаетъ. Ни одинъ изъ самыхъ слабыхъ даже міровыхъ тоновъ не пропадаетъ для окончательной гармоніи. Не остается въ концѣ концовъ ничего нечистаго и ничего несчастнаго. Добро торжествуетъ видимо. Все въ единеніи съ Богомъ, и Богъ, благій и любящій, все во всемъ.

Въ системѣ Оригена, нецерковной въ значительной дозѣ своихъ предположеній, мы имѣемъ самый полный славный образецъ христіанскаго гносиса на церковной почвѣ, самое цѣльное выраженіе успѣховъ христіанскаго богословствованія въ первые вѣка и первую систему христіанскаго доктринальскаго богословія.

III. Монтанизмъ.

Довольно своеобразное, среднее положение между ерсиями съ одной стороны и расколами въ тѣсномъ смыслѣ этого слова съ другой—занимаетъ такъ называемый монтанизмъ. Гностицъ можно считать прототипомъ всѣхъ ересей, потому что исходное заблужденіе гностиковъ было заблужденіе мысли. Они по-грѣшали главнымъ образомъ въ ученіи¹⁾). Напротивъ схизма

¹⁾ Гностицъ имѣлъ роковое вліяніе на употребленіе слова ἀρεσις; со временемъ гностицизма ἀρεсис (ἀρέω—беру, избираю) стало являться чѣмъ то низкимъ, недостойнымъ, ересью въ нашемъ смыслѣ слова. Напротивъ, для истинныхъ грековъ ἀρесис было не только не предосудительнымъ, но даже желательнымъ явленіемъ. Въ этомъ смыслѣ ап. Павелъ въ посланіи къ Коринттянамъ говорить, что „подобаетъ быти между вами (христіанами) ерсиями, дабы явлены были искусные”—οι δόκιμοι, т. е. представители чистыхъ правильныхъ воззрѣній (1 Кор. XI, 19). Выборъ, ἀρесис, между различными воззрѣніями необходимъ, чтобы отличить настоящую монету отъ фальшивой, поддѣльной. Самъ ап. Павелъ до обращенія въ христіанство жилъ, по его словамъ, „въ строгой фарисейской ерсии“ (Дѣян. XXVI, 5), „ревнитель сый отеческихъ преданій“ (Гал. I, 14). Въ іудействѣ были различные ἀρесис—фарисеи, саддукеи,—и принципіально іудей не могъ смотрѣть на ихъ существованіе, какъ на беззаконное. Это походить на то обстоятельство, какъ въ конституціонномъ государствѣ различны партіи ведутъ борьбу между собою за преобладаніе, но при этомъ всѣ они имѣютъ одинаковое право на существованіе. Ап. Павелъ заявляетъ, что онъ проповѣдуетъ „путь“, а не ересь (Дѣян. XXIV, 14). Путь одинъ, который ведетъ къ известной цѣли, мѣсту, но на пути иногда приходится дѣлать объезды. Это понятно всякому, кто знакомъ съ проселочными дорогами. Предстоитъ выборъ, какая дорога скорѣе приведеть къ цѣли, и останавливаются обыкновенно на лучшей. Въ дождливую погоду, напримѣръ, болѣе удобна горная дорога, между тѣмъ какъ въ сухую—преимуществуетъ дорога низменная. Съ этой точки зрѣнія, и ἀресис— вполнѣ закономѣрный пріемъ, но выбирать можно лишь между равноправными, въ принципіи одинаково хорошими величинами. Гностицъ также выбиралъ, но выбиралъ не изъ лучшаго, а изъ худшаго. Гностики принимали всѣ системы, которыя удовлетворяли ихъ субъективному вѣданію. Достойно замѣчанія, что ἀресис, понимаемое въ истинномъ смыслѣ, предлагалось даже и къ христіанству. Константинъ В. назвалъ послѣднее „каѳолической ерсью“, каковая была одною изъ равноправныхъ религій въ греческомъ государствѣ [Eus. h. e. X, 5, 21, 22: ἀресис ή καѳолїкѡς, ή ἀγιωτάτη].—Схизма, въ отличие отъ ерсии, не имѣетъ собственной догматической системы, она на первыхъ порахъ очень мало интересуется догматическими вопросами и только впослѣдствіи затрагиваетъ ихъ въ видахъ апологическихъ и полемическихъ. Иллюстраціей въ данномъ случаѣ можетъ служить слѣдующій примѣръ изъ древней церковной жизни.

обыкновенно не представляетъ своей собственной доктрины, и если интересуется доктрическими вопросами, то главнымъ образомъ въ полемическихъ видахъ — доказать законность своего отдельенія отъ церкви. Монтанизмъ представляетъ близкую аналогию съ расколами, но поставить его на одинъ уровень съ ними нельзя, потому что все таки эти сектанты развили свое довольно своеобразное учение, которое далеко отдѣляетъ ихъ отъ другихъ сектантовъ.

Чтобы понять основаніе, на которомъ могъ утвердиться монтанизмъ, нужно обратить вниманіе на почву, общую монтанизму съ другими расколами. Христіанство явилось въ міръ, какъ общество необыкновенно нравственно высокое въ жизни своихъ членовъ. Помимо возвышенныхъ принциповъ, которые носило въ себѣ христіанство, помимо въ высшей степени строгаго выбора своихъ членовъ, одно обстоятельство поддерживало нравственное напряженіе христіанъ на чрезвычайной высотѣ. Всѣ предречения Христа о кончинѣ міра, какъ известно, въ Евангелии стоять въ связи съ предсказаніемъ о разрушениі Иерусалима. Въ настоящее время, когда христіанство существуетъ уже вторую тысячу лѣтъ, легко, конечно, экзегетически выяснить, что между двумя этими фактами нужно полагать различіе. Но въ древней христіанской церкви было довольно сильно распространено то воззрѣніе, что второе пришествіе Христа послѣдуетъ въ скорое время. Иерусалимъ разрушенъ, нужно ожидать и скораго второго пришествія Христа. Ожиданіе близкой кончины міра, ожиданіе пришествія Христова поддерживало нравственную жизнь христіанъ на той высотѣ, какую естественно нужно предполагать въ ли-

Когда былъ поднятъ Юстиніаномъ споръ объ осужденіи известныхъ трехъ главъ — сочиненій Феодора мопсузестійскаго, Феодорита кирскаго и Ивы эдесскаго, въ каковыхъ сочиненіяхъ находили слѣды несторіанскихъ воззрѣній, то значительная часть западной церкви (карѳагенская) порвала связь свою съ восточною. Такимъ образомъ, на этой почвѣ произошелъ расколъ; но многіе западные епископы, видя, что это раздѣленіе благопріяствуетъ монофиситамъ и вынужденные необходимостью объяснить простому народу, который ничего не зналъ о трехъ главахъ, причину раскола, хитро придали дѣлу доктрическую подкладку. Обвинили константинопольскую церковь въ ереси „мертвогонителей“ (*чекро-бѣдѣтъ*). Смыслъ ереси былъ тотъ, что константинопольская церковь, осудивши уже умершихъ пастырей, поступила вопреки 7 члену символа вѣры, такъ какъ, по смыслу этого члена, право суда надъ мертвыми принадлежитъ Самому Христу, Который еще не приходилъ.

цахъ, которые готовились во всякий часъ своего существования встрѣтить Христа, своего Жениха.

Но по мѣрѣ того, какъ церковь разъясняла цѣль своего исторического существования, по мѣрѣ того, какъ проходили десятилѣтія за десятилѣтіями, то предположеніе, что міръ скоро кончится, уже начинало терять свою почву. Къ тому же христіанство начало принимать членовъ не столь высокой пробы, какъ тѣ, изъ которыхъ состояла первоначальная церковь; неизлишне замѣтить здѣсь, что христіане стали уже не только дѣлаться, но и рождаться. Такимъ образомъ нравственный уровень христіанъ вообще началъ понижаться. Состояніе древней христіанской церкви, интересное въ этомъ отношеніи, описано въ особенности въ древнемъ христіанскомъ памятникѣ, извѣстномъ подъ названіемъ «Пастыря Ермы». По наиболѣе достовѣрному извѣстію, это сочиненіе написано братомъ епископа Пія (ок. 140—155 гг.), въ началѣ 40-хъ годовъ II столѣтія по Р. Х., и написано, какъ видно изъ его содержанія, прежде всего къ христіанамъ римскимъ, а затѣмъ ко всѣмъ другимъ христіанамъ. Въ той картинѣ нравственности, которая развертывается въ этомъ сочиненіи, можно усмотрѣть, что подлѣ лицъ, въ которыхъ нравственная жизнь заявляетъ о себѣ со всею энергией, такъ что существуетъ мнѣніе, что они ничѣмъ не нарушили той чистоты, которую они получили въ крещеніи, есть не мало людей нравственно слабыхъ, есть отпадшіе, т. е. люди нравственно холодные, и въ особенности много такъ наз. двоедушныхъ (διψυχοι), людей, колеблющихся между христіанствомъ и міромъ. Строгимъ ригористамъ, которые мѣрою нравственной жизни христіанъ брали только идеальную чистоту церкви апостольской, положеніе христіанъ данного времени представлялось неудовлетворительнымъ. Существующими церковными властями они оказываются не совсѣмъ довольными. И вся эта пресвитерская коллегія съ епископомъ во главѣ представлялась имъ впавшею въ усыпленіе. Ерма получаетъ предписаніе пробудить заснувшую нравственную жизнь христіанъ, во-первыхъ возвѣстить имъ о близкомъ окончаніи зданія церкви, что стоять въ связи съ предположеніемъ о близкой кончинѣ міра; затѣмъ, этому пробужденію ослабѣвшихъ христіанъ должно содѣйствовать еще возвѣщеніе о наступленіи покаянія. Строгіе аскеты склоняются въ римской церкви къ тому воззрѣнію, что для получившихъ благодать крещенія не должно существовать покаянія. Нѣкоторые

проповѣдывали покаяніе лишь однократное, послѣ крещенія они отрицали возможность вторичнаго покаянія для тяжкихъ грѣшниковъ. Ближайшимъ основаніемъ для этого отрицанія является предположеніе, что зданіе церкви завершится очень скоро и слѣдовательно для второго покаянія не открывается мѣста.

Такимъ образомъ въ церкви замѣчаются въ то время два теченія. Одно, направляющеся въ сторону приспособленія къ миру, заурядное теченіе жизни со своими случайными обыкновенными добродѣтелями и съ довольно значительными недостатками. Затѣмъ подлѣ него проходитъ струею теченіе болѣе высокое, требованіе большаго нравственнаго ригоризма, которое въ нѣкоторыхъ случаяхъ завершается крайностями. Самъ проповѣдникъ покаянія, Ерма, занимаетъ, такъ сказать, посредствующее положеніе между слабыми и крайними ригористами. Онъ дозволяетъ покаяніе, но только однократное. У ригористовъ второй бракъ считается недозволительнымъ. Онъ признаетъ, что послѣ смерти мужа жена можетъ выходить во второй разъ въ замужество. Вотъ эти ригористические элементы христіанства и подготовили такое явленіе, какъ монтанизмъ.

По своему началу, монтанизмъ представляетъ явленіе во многихъ отношеніяхъ противоположное гносису. Насколько въ гносисѣ преобладаетъ характеръ теоретическій, настолько монтанизмъ отличается характеромъ практическимъ. Гносисъ — это доктрина аристократовъ мысли. Центры, въ которыхъ онъ распространялся, Александрія, Антіохія, Римъ. Монтанизмъ, такъ сказать, демократиченъ и зарождается въ захолустье.

Основателемъ монтанизма былъ нѣкто Монтанъ, родившійся въ незначительномъ городкѣ Ардабау на границѣ между Фригіею и Мизіею. Это былъ скопецъ, едва ли не бывшій жрецомъ Кибелы. Первоначальнымъ центромъ, «новымъ Іерусалимомъ» этого движенія была Пепузъ, маленькой незначительный городокъ во Фригіи. Самая Фригія съ точки зрѣнія интеллектуальной не пользовалась доброю репутациею: на нее смотрѣли такъ же, какъ въ настоящее время англичане смотрятъ на ирландцевъ. Но нравственный характеръ этихъ простецовъ былъ довольно высокій. Эти люди вообще были замѣчательно честны, божились крайне рѣдко. Въ нѣсколько угрюмомъ естественномъ складѣ фригійцевъ заложено было глубокое религіозное чувство, сказавшееся въ особомъ изступленномъ кульѣ Матери боговъ, Кибелы, который пользовался здѣсь большимъ

распространеніемъ. Время, когда выступилъ Монтанъ, съ точностью опредѣлить невозможно, и нужно полагать его въ началѣ 2-й половины II в.

Личность Монтана и его первыхъ сподвижниковъ въ полемическихъ сочиненіяхъ, направленныхъ противъ нихъ, обрисовывается весьма своеобразно: между тѣмъ какъ одни изъ современниковъ признавали въ нихъ вдохновенныхъ пророковъ, другіе видѣли въ нихъ одержимыхъ злымъ духомъ. Нѣкоторые епископы (Сота анхіальскій, Юліанъ апамейскій) просто напросто хотѣли исцѣлить пророчицъ Прискиллу и Максимилилу отъ заблужденія, изгнавъ изъ нихъ бѣса заклинаніями. Но имъ только помѣшали приступить къ экзорцизмамъ. Рассказывали даже, что Монтанъ и Максимилилла въ припадкѣ сумасшествія покончили свою жизнь петлею. Эти черты, не встрѣчаемыя въ описаніяхъ другихъ ересіарховъ, въ описаніи, напр., основателей гностическихъ сектъ, обрисовываются весьма живо эксцентричныя фигуры фригійскихъ пророковъ, которые видимо весьма сильно походили на помѣщанныхъ. Очевидно, что люди такого сорта всего меньше способны были создать исторію, и можно сказать, что Монтанъ и его ближайшіе сподвижники ничего и не основывали, они только обострили уже существовавшіе элементы.

Монтанъ свое обращеніе къ христіанству ознаменовалъ особенною ревностію, отреченіемъ отъ всего имущество. Уже это показываетъ, какого настроенія люди образовали ядро монтанистического движения. Они дѣйствительно вербовали первыя свои силы не въ худшихъ слояхъ тогдашняго религіознаго общества. Въ числѣ первыхъ членовъ монтанистической группы насчитывали двухъ исповѣдниковъ или «мучениковъ», какъ ихъ называли (Александра и Ѹемисона). Правда, православные полемисты сомнѣваются въ нравственномъ характерѣ обоихъ этихъ мучениковъ и вообще предполагаютъ, что въ рядахъ монтанистовъ стояло весьма не мало искателей личной наживы. Но съ такой стороны первые монтанисты далеко не были всѣмъ извѣстны, и по крайней мѣрѣ само общество могло считать себя состоящимъ изъ ряда выдающихся нравственныхъ силъ того времени. Несмотря на свое темное происхожденіе, монтанистическое движение довольно скоро заявило себя и со стороны литературной, именно предвѣщанія Монтана и другихъ монтанистическихъ пророковъ и пророчицъ были записываемы. Составился такимъ образомъ

дополнительный канонъ Св. Писанія, на который монтанисты ссылались, какъ и на другія каноническая священные книги. Упомянутый выше Фемисонъ написалъ «соборное посланіе» (*καθολικὴ ἐπιστολὴ*); литературнымъ образцомъ для него послужило Откровеніе Иоанна Богослова, обращенное къ малоазійскимъ церквамъ.

Это движение распространилось съ значительною быстротою и охватило всю Фригію. Въ Фіатирѣ пропагандисты дѣйствовали съ такимъ успѣхомъ, что къ монтанистамъ примкнула весь городъ. Весьма значительный успѣхъ былъ вообще въ Асіи, Понтѣ и даже Фракіи. Но противъ этой энергіи пропагандистовъ новаго ученія и церковь выступила съ замѣчательною энергіею. Почти всѣ наличныя литературныя силы тогдашняго времени вступили въ полемику съ монтанизмомъ. Клавдій Аполлинарій, епископъ Іераполя, главнаго города Фригіи, Мильтіадъ, Аполлоній, какой-то неизвѣстный пресвитеръ или епископъ, можетъ быть Мелитонъ сардійскій, несомнѣнно Серапіонъ антіохійскій, и можетъ быть, Діонісій коринѳскій заявили себя литературною борьбою противъ монтанизма. Многократные соборы въ Малой Азіи, первые соборы, о которыхъ знаетъ церковная исторія (такъ напр., въ Іераполѣ подъ предсѣдательствомъ самого Аполлинарія), осудили фригійскихъ сектантовъ. Церковь не признала новаго пророчества, ударивъ такимъ образомъ, противъ самаго центра новаго движенія. Силы его на востокѣ были подорваны, хотя оно и не прекратило своего существованія. Во второй четверти III в. соборъ иконійскій постановилъ даже обращающихся изъ монтанизма принимать въ церковь не иначе, какъ чрезъ перекрещивание. Въ IV и V в. монтанисты представляли на родинѣ этого движенія, особенно въ Фригіи, довольно значительную цифру. Были они и въ другихъ восточныхъ городахъ, напр., въ Константинополѣ. Въ 530—532 гг. императоръ Юстиніанъ издавалъ еще указъ противъ монтанистовъ, следовательно они существовали въ VI в. Есть даже извѣстіе, что они удерживались до VIII в., именно въ 724 г. Левъ Исаврійскій издалъ законъ, принуждавшій монтанистовъ принимать православіе. Примѣненіе этого закона пробудило такой фанатизмъ въ сектантахъ, что нѣкоторые изъ нихъ сожгли себя заживо съ своими молитвенными домами.

Это общество поражало полемистовъ нѣкоторыми своеобразными странностями, которые и послужили основаніемъ для

различныхъ прозвищъ, даваемыхъ сектантамъ. Ихъ называли «таскодругитами» и «пассалоринхитами», потому что для означенія своего грустнаго и серьезнаго настроенія и всегдашней готовности къ покаянію они имѣли обыкновеніе молиться, прикладывая большой палецъ къ носу. Затѣмъ ихъ называли «артотиритами», потому что для своихъ таинствъ они употребляли хлѣбъ и сыръ. Ихъ іерархическое устройство имѣло тоже своеобразная отличія отъ устройства общечерковнаго. Именно, во главѣ всѣхъ монтанистовъ стоялъ патріархъ, имѣвшій свою резиденцію въ Пепузѣ, где монтанисты ожидали откровенія нового Іерусалима. Слѣдующую іерархическую ступень представляли кеноны (cenones, οἰκονόμοι?)¹⁾ и третью занимали епископы.

Изъ другихъ обрядовыхъ особенностей восточныхъ монтанистовъ обращаетъ на себя вниманіе ихъ рѣшеніе пасхальныхъ споровъ. Определеніе времени празднованія пасхи представляло известная трудности въ виду, между прочимъ, того, что здѣсь нужно держаться не только солнечнаго круга, но и луннаго. Восточные монтанисты чрезвычайно упростили дѣло. Они нашли, что на луну не слѣдуетъ обращать вниманія. Такъ какъ тогда весеннимъ равноденствіемъ признавалось 24 марта, то на этомъ основаніи они полагали, что это и есть четвертый день, въ который сотворены небесныя свѣтила. Такимъ образомъ, съ каждымъ 24 марта возвращалось дѣйствительное начало года. Такъ какъ пасху положено праздновать въ 14 день первого мѣсяца, то они цвстановили, чтобы 6 апрѣля, т. е. въ 14 день, праздновалась пасха, если этотъ день падаетъ на воскресенье, а если нѣть, то въ слѣдующій воскресный день, въ какой бы день луннаго мѣсяца это число ни приходилось.

Съ востока сектанты скоро перенесли свою пропаганду на западъ. Въ то время Галлія, какъ мы знаемъ изъ исторіи ліонскихъ мучениковъ, находилась въ живыхъ сношеніяхъ съ Малою Азіею и Фригією. Вообще между церковными силами востока и запада обмѣнъ существовалъ, можно сказать, по-

¹⁾ G. N. Bonwetsch, Die Geschichte des Montanismus. Erlangen 1881, S. 165 Ann. 3, 211, также въ Hauck's Realencyklopädie für protest. Theologie u. Kirche. B. XIII (1903), Artik. „Montanismus“, S. 423_{18—24}. отождествляется „cenones“ въ Hieronymi epist. 41 съ „κοινωνοί“ въ Cod. Justin. I, 5, 20. Ср. также A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums. Leipzig 1884. S. 578. 598.

стоянно. Напр., преемникомъ ліонского епископа Поеина былъ Ириней, происхожденія восточного. Такимъ образомъ о монтанизмѣ галльская церковь узнала весьма рано. Во всякомъ случаѣ въ 177 г. о существованіи монтанизма въ Галлії знали. Существенный пунктъ монтанизма, именно его возрѣніе на новое пророчество, и здѣсь не былъ признанъ. Но церковно-практическій западъ открылъ монтанизмъ иѣсколько иначе, чѣмъ это сдѣлалъ востокъ. Не признавая исходнаго пункта монтанизма, здѣсь дорожили практическими слѣдствіями этого движенія въ смыслѣ оживленія и возвышенія нравственнаго уровня. Къ строгому направленію церковной жизни отнеслись здѣсь съ сочувствіемъ, хотя впрочемъ самые видные представители галльской церкви отнеслись отрицательно къ крайнимъ ригористическимъ тенденціямъ нового движенія. Во всякомъ случаѣ галльская церковь вздумала занять посредствующее, примирительное положеніе по отношенію къ сектантамъ, именно мученики галльские и представители церквей написали посланіе, по отзыву Евсевія, вполнѣ православное (слѣдовательно, отнеслись отрицательно къ провозвѣстникамъ нового пророчества), но вмѣстѣ съ тѣмъ они ясно имѣли своею задачею установить миръ церквей. Съ подобнымъ посланіемъ галльская церковь отправила посольство къ римскому епископу Элевоеру. Во главѣ этого посольства стоялъ Ириней, тогда еще пресвитеръ.

И въ Римѣ точно также практическая сторона монтанизма встрѣтила къ себѣ сочувствіе. По словамъ далеко не беспристрастнаго Тертулліана, въ которыхъ заключается, можетъ быть, значительная доля правды, какой-то римскій епископъ будто бы хотѣлъ признать пророчество Монтана и Максимилии и совершенно стать на сторону нового движенія: онъ заготовилъ посланіе и повидимому отправилъ въ Асію и Фригію. Но въ Римѣ явился извѣстный впослѣдствіи монархіанистъ Праксей. Онъ раскрылъ римскому епископу глаза на иѣкоторыя опасныя стороны движенія, и потому онъ взялъ назадъ посланіе и осудилъ монтанизмъ. Кто этотъ римскій епископъ, опредѣлить не легко. Но во всякомъ случаѣ нужно думать, что это былъ или тотъ же Элевоерь, или его преемникъ Викторъ. Впослѣдствіи въ римской церкви поддерживалась довольно оживленная борьба противъ монтанизма. Извѣстенъ диспутъ ученаго римскаго пресвитера Гая съ монтанистомъ Прокломъ. Анонимный составитель такъ называемаго Мураторіева фраг-

мента полемизирует съ монтанизмомъ. Ипполитъ также писалъ противъ монтанизма. Не смотря на это, и здѣсь сектанты держались довольно долго. Въ концѣ IV в. послѣдовало даже оживленіе римскаго монтанизма. Но послѣ побѣды надъ Максимомъ Феодосій издалъ указъ противъ монтанистовъ, и главные ихъ представители бѣжали изъ Рима. Съ этимъ теряется послѣдній слѣдъ монтанизма въ Италіи.

Благотворную почву для себя монтанизмъ нашелъ еще въ латинской Африкѣ. Строго аскетическое воззрѣніе здѣсь было давно высоко цѣнено, и здѣсь монтанизму удалось сдѣлать такое блестящее завоеваніе, какъ обращеніе пресвитера карѳагенскаго Тертулліана къ этой сектѣ. Это обращеніе было подготовлено и совершилось вполнѣ естественно. Путемъ своего внутренняго развитія строгій Тертулліанъ уже давно началъ приходить къ воззрѣніямъ, которыя нашли крайнее выраженіе въ монтанизмѣ. Въ 197 г. онъ защищаетъ церковь еще какъ христіанинъ, вполнѣ каѳоличесій. Въ 201 или 202 г. онъ стоитъ всѣми симпатіями на сторонѣ монтанизма, не разрывая однако своего союза съ каѳолическою церковью. Но въ 208 или 209 г. (*De anima*) Тертулліанъ уже заявляетъ, что африканскіе монтанисты, къ которымъ примкнулъ онъ, имѣютъ свои богослужебныя собранія, отдѣльныя отъ каѳолической церкви. Общество, извѣстное подъ названіемъ тертулліанистовъ, существовало до временъ Августина; оно имѣло свое особое мѣсто богослуженія. Благодаря усилиямъ Августина тертулліансты обратились въ лоно каѳолической церкви, причемъ поступилъ къ каѳоликамъ и храмъ ихъ. Такова исторія вѣнчаней стороны монтанистического движенія.

Благодаря тому обстоятельству, что монтанисты успѣли привлечь на свою сторону такой литературный талантъ, какъ Тертулліанъ, дѣло историка значительно облегчено. Тертулліанъ систематизировалъ и литературно обосновалъ различныя стороны монтанистической доктрины; такимъ образомъ, благодаря ему монтанизмъ является предъ нами съ большею ясностью, чѣмъ это было бы въ томъ случаѣ, если бы наши свѣдѣнія о монтанизмѣ очерпались только изъ отрывковъ восточныхъ полемистовъ противъ этихъ сектантовъ.

а) Монтанизмъ по его существенной сторонѣ Тертулліанъ опредѣляетъ какъ «новое пророчество» (*nova prophetia, ἡ ἐπικαλούμενη νέα προφητεία*), или откровеніе Параклита. Признать монтанизмъ значило признать пророчества Монтана и

Максимилии, признать открывшіяся въ нихъ духовныя дарованія (*χρίσματα*), признать Самого Св. Духа Утѣшителя. По мнѣнію монтанистовъ, именно теперь наступила та эпоха, о которой предсказывалъ прор. Іоиль (ІI, 28): «*въ послѣдніе дни излію отъ Духа Моего на всяку плоть*». Теперь настало время полного откровенія Параклита, Духа Утѣшителя: пришелъ Духъ истины, чтобы научить вѣрующіхъ всему (Іоанн. XIV, 26).

аа) А въторитетъ «новаго пророчества». Въ ту эпоху, когда монтанизмъ появился въ исторіи, даръ пророчества въ церкви еще продолжался. Были люди, прославившіеся бывшими имъ откровеніями. А въ эпоху особенного возбужденія религіозной жизни, въ особенности во время гоненій, знаменательные пророческіе сны далеко не были рѣдкостю. Напр. Поликарпу смиренскому и Кипріану карѳагенскому было во снѣ предречено о родѣ ихъ смерти. Точно также Перпетуя и вообще мученики времени Кипріана видѣть пророческіе знаменательные сны очень часто. Діонисію александрийскому тоже въ видѣніи было открыто, что ему слѣдуетъ читать всякія книги, не исключая и еретическихъ, потому что онъ обладаетъ даромъ различенія духовъ и направленій. Такимъ образомъ, являясь какъ пророчество, монтанизмъ примкнулъ къ существующему положенію дѣлъ въ церкви. Монтанисты даже прямо ссылались на нѣкоторыя, извѣстныя въ Малой Азіи личности, напр. на Мелитона, на Аммію, какъ предшественниковъ своихъ по пророческому озаренію. Выдѣляли монтанисты изъ строя каѳолической церкви ихъ, воззрѣніе на значеніе ихъ пророчества и затѣмъ самая его форма. Даръ пророчества существовалъ въ апостольское время, однако же исторія ничего не знаетъ о томъ, чтобы какому нибудь изъ этихъ отдельныхъ пророчествъ придаваемо было въ церкви общеканоническое значеніе. Напротивъ, монтанисты посмотрѣли на откровеніе своихъ пророковъ именно съ этой точки зрења. Они должны были поэтому дополнить ими каноническая книга Св. Писанія, какъ высшею частью канона.

бб) Форма «пророчества». Самыя пророчества монтанистовъ предлагаемы были въ особой формѣ, которая, по ихъ мнѣнію, особенно характеризовала высоту открывавшагося въ нихъ дара, именно, существеннымъ характеристическимъ отличиемъ этихъ предсказаний было то, что они открывались въ экстатическомъ состояніи. Самъ Тертулліанъ съ особен-

нымъ удареніемъ говоритьъ обѣ этой чertѣ. Человѣкъ, созерцающій славу Божію, осянляемый божественною силою, необходимо долженъ быть выступить изъ своего нормального состоянія (*necesse est excidat sensu*). Поэтому новое пророчество и характеризуется экстатическимъ состояніемъ, т. е. оно должно отличаться характеромъ внѣумнымъ. Тертулліанъ даже прямо называетъ это пророчество «какъ бы безуміемъ» (*ecstasis dicimus excessum sensus et amentiae instar*). Подле откровенія въ экстазѣ, состояніи во всякомъ случаѣ бодрственному, высоко цѣнилось еще пророчество въ состояніи сна, откровеніе во снѣ, какъ состояніи тоже «внѣумномъ». Предлагаемыя въ состояніи экстаза или въ состояніи сна пророчества должны были отличаться характеромъ особенно чистымъ, потому что дѣятельность человѣческаго ума здѣсь пріостанавливалась и ничего субъективнаго, ничего отъ себя личнаго пророкъ вносить здѣсь не могъ (*soror apud nos revelationes per ecstasim inspiritu patitur*).

На эту сторону «новаго пророчества» и ударяли церковные полемисты (*μὴ δεῖν προφῆτην εὐ ἐκστάσει λαλεῖν*). Но Тертулліанъ отстаивалъ ее со всѣмъ жаромъ. Монтанисты охотно признавали, что Христосъ ничего не говорилъ въ состояніи экстаза, что учение Христа было предложено въ состояніи совершенно спокойнаго обладанія естественнымъ человѣческимъ умомъ. Но они находили, что послѣднія пророчества никакъ не могутъ быть подобны пророчествамъ первымъ, потому что послѣднія пророчества выше тѣхъ, и потому состояніе, въ которомъ они предлагаются, есть состояніе въ полномъ смыслѣ избранное. Нѣкоторые, немногіе впрочемъ, сохранившіеся отрывки пророческихъ изречений монтанистовъ показываютъ, что дѣйствительно экстатическое состояніе было въ нихъ преобладающимъ. Умъ здѣсь былъ «потемняемъ» (*obumbratus*), какъ они предполагали, обиліемъ божественного свѣта, изливавшимся на пророковъ. Пророки и пророчицы теряли здѣсь сознаніе и говорили не отъ своего имени, а прямо отъ лица Бога вообще или отъ лица Параклита.

На этомъ держится обвиненіе нѣкоторыхъ полемистовъ противъ Монтана, будто онъ выдавалъ себя за Духа Утѣшителя; въ дѣйствительности нужно полагать, что Монтанъ себя за Параклита не выдавалъ, но видѣль въ себѣ и другихъ пророкахъ только чистый органъ Параклита, въ которомъ Духъ Утѣшитель говорить отъ Своего собственнаго имени. Мон-

танъ говорилъ о себѣ: «вотъ человѣкъ спить, а я бодрствуя; Богъ даетъ сердца человѣкамъ»; «Я Отецъ пришель»; «Я—Господь Богъ Вседержитель, открывшій въ человѣкѣ». Характеристично также для нового пророчества было то, что женщины пророчицы, Прискилла и Максимилла, когда входили въ состояніе экстаза, начинали говорить о себѣ въ мужскомъ родѣ. Максимилла такъ пророчествовала: «Господь послалъ меня благовѣстителемъ (*μηνοτήν*) и истолкователемъ (*ερμηνευτήν*) этого нового обѣтованія, послать меня вынужденного (*γναχασμένον*), хотящаго (*θέλοντα*) и не хотящаго познать вѣдѣніе Божіе».

Такимъ образомъ монтанисты въ предреченіяхъ своихъ пророковъ видѣли самыя чистыя откровенія, возвѣщавшіяся самимъ Господомъ, такъ что человѣкъ здѣсь является простымъ инструментомъ, посредствующимъ между Богомъ и тою общиной, которая получаетъ откровенія. Такова форма и обязательность монтанистическихъ пророчествъ.

б) Что касается содерянія монтанистического ученія, то въ вопросахъ догматическихъ, какъ категорично признаютъ всѣ полемисты противъ монтанизма и сами монтанисты, не существовало никакого различія между каѳолическою церковію и монтанистами. *Regula fidei* была одна и та же. Монтанисты, какъ и каѳолическая церковь, вѣровали въ одного и того же Бога Отца, Сына Христа Иисуса и Св. Духа-Утѣшителя. Не только о Троицѣ или о воплощеніи монтанисты предлагали то же ученіе, какое предлагаетъ и каѳолическая церковь, но и по всѣмъ другимъ церковнымъ вопросамъ, напр. о душѣ, о воскресеніи плоти, учили согласно съ церковію. Своеобразное мнѣніе монтанистовъ, хиліазмъ, находило послѣдователей и въ лонѣ каѳолической церкви, и если нѣкоторыя изъ откровеній монтанистическихъ пророковъ и пророчицъ могли представляться еретическими съ точки зрѣнія православнаго ученія (монтанистовъ заподозривали въ наклонности къ монархіанству, въ отрицаніи ипостаснаго различія между Лицами Троицы), то это нужно отнести на счетъ неясности выраженія, или неясности пониманія ими этихъ таинствъ догматики. Весь смыслъ монтанистического движения лежитъ не въ этой области: все содеряніе пророчествъ монтанизма касалось нравственной стороны христіанства. Оно затронуло глубоко практическую сторону христіанской церковной жизни.

аа) Вкратцѣ Тертулліанъ обозначаетъ пророчества Мон-

тана, какъ предсказаніе о будущемъ судѣ. Дѣйствительно, одна изъ существенныхъ сторонъ новаго движенія заключалась именно въ томъ, что они предсказывали близкое наступленіе второго пришествія, за которымъ должно открыться тысячелѣтнее Христово царство. Максимила предсказывала: «Послѣ меня уже не будетъ пророчицы, но кончина міра (συντέλεια). Въ виду этого близкаго наступленія кончины міра христіане приглашаются перестроить на ригористической тонъ всю свою религіозно-нравственную жизнь («tempus in collecto est», 1 Кор. VII, 29; «novissima tempora» — ходячія положенія монтанистовъ).

бб) Еще ранѣе Тертулліанъ, хорошій типъ всякаго ригориста, пришелъ къ заключенію, приблизившему его къ монтанистической доктринѣ, именно онъ усмотрѣлъ въ историческомъ развитіи церкви строгую преемственность и постепенность нравственныхъ обнаруженій. Первоначально люди были въ состояніи невинности, какъ Адамъ и Ева. Потомъ жили въ періодѣ патріархальныи, руководясь только естественнымъ, вложеннымъ въ душу человѣка нравственнымъ закономъ. Затѣмъ наступило время закона, даннаго чрезъ Моисея. За закономъ послѣдовала благодать Евангелія, возвѣщенная Христомъ, и затѣмъ, послѣ благодати Евангелія, ап. Павель сдѣлалъ нѣкоторыя дополнительныя распоряженія (*in extremitatisibus saeculi*), возвышавшія нравственный уровень христіанской жизни. Сдѣлавшись монтанистомъ, Тертулліанъ призналъ лишь тотъ фактъ, что окончательный, высочайшій періодъ этого христіанскаго нравственного усовершенствованія наступилъ съ полнымъ откровеніемъ Параклита, дѣйствующаго въ Монтанѣ и другихъ пророкахъ и пророчицахъ. Онъ теперь различаетъ съ особеною ясностью такие періоды въ исторіи религіозно-нравственной жизни человѣчества: первоначально люди существовали въ періодѣ дѣтства; періодъ отрочества наступилъ со временемъ закона; Христость ввѣль церковь и всѣхъ вѣрующихъ въ состояніе юношества; наконецъ, съ послѣдними откровеніями Параклита наступилъ полный зрѣлый возрастъ исполненія Хristova.

Человѣкъ такъ устроенъ, что совершенство ему дается лишь постепенно. Поэтому вся полнота нравственныхъ требованій не могла быть предъявлена человѣчеству сразу. Первоначально сдѣланы были извѣстнаго рода послабленія, которыя съ теченіемъ времени постепенно отменяются. Напр. отъ дней

Моисея до Христа царствовало жестокосердіє человѣчества, которое вынуждало дозволить разводъ. Евангеліемъ устранина эта *duritia cordis* (разводъ не дозволенъ «развѣ словесе прелюбодѣйна», Мѣ. XIX, 8, 9), но допущена *infirmitas carnis* (дозволенъ второй бракъ) и царствовала до Параклита. Съ полнымъ откровеніемъ Параклита устраниется и «немощь плоти».

При такой теоріи преемственного развитія религіозной жизни, монтанисты посмотрѣли и на самое Евангеліе прежде всего какъ на новый законъ. Какъ законъ, Евангеліе, разумѣется, должно имѣть обязательную, принудительную силу для всѣхъ и каждого. Но при данномъ состояніи человѣчества, во дни И. Христа, этотъ законъ не могъ быть выраженъ вполнѣ. Поэтому теперь, со временемъ полного откровенія Параклита, должно вступить въ обязательную силу то, что прежде было только преднамѣчено.

вв) Второй бракъ представляетъ одинъ изъ самыхъ видныхъ вопросовъ въ той нравственной реформѣ, какую предлагали монтанисты. Общее воззрѣніе древней церкви на второй бракъ можно выразить словами Амвросія: «*non prohibemus secundas nuptias, sed non suademus*». Монтанисты воспретили второй бракъ со всею рѣшительностію по слѣдующимъ мотивамъ: 1) отмѣна «немощи плоти» на этомъ пункѣ свое времenna, потому что человѣчество достаточно подготовлено къ этой мѣрѣ совѣтами ап. Павла (1 Кор. VII, 8); 2) второй бракъ лежитъ виѣ намѣреній Творца (Мѣ. XIX, 4), создавшаго лишь одну человѣческую пару; 3) второй бракъ не умѣстенъ потому, что бракъ есть *seminarium generis humani*, между тѣмъ размножаться (*Быт. 1, 28*) нецѣлесообразно, когда *tempus in collecto est*; 4) нравственная цѣнность второго брака — самая невысокая: *non aliud dicendum erit secundum matrimonium, quam species stupri*.

Воспрещая вторые браки, монтанисты дозволяли первые. Тертулліанъ, защищавшій бракъ противъ Маркіона, говоритъ что *auctore Paraclete* дозволенъ (*praescribens*) заключать «*in iunctu in fide matrimonium*». Однако-же съ точки зрењія монтанизма это была только непослѣдовательность—уже по одному тому, что цѣль Утѣшителя—отмѣнить *«infirmitas carnis»* вообще, а не въ одномъ только частномъ ея примѣненіи. Аргументація Тертулліана противъ второго брака била дальше своей цѣли (пунктъ 3): брачная жизнь вообще (*infantes pipiantes*) плохо

мирилась съ «conditio novissimorum temporum». Бракъ, по воззрѣнію Тертулліана, дозволенъ Богомъ не «ex mera et tota voluntate», а лишь «de invita voluntate», и даже не «voluntate», а только «necessitate». Бракъ не есть благо уже потому, что онъ дозволенъ: «quod permittitur bonum non est», онъ только «pessimо melius». И карѳагенскій монтанистъ вполнѣ послѣдователенъ, когда и о первомъ бракѣ онъ выражается какъ о первой степени нравственнаго паденія: дѣвы, выходя замужъ, нисходятъ съ высшей ступени нравственнаго совершенства на низшую (de summo virginitatis gradu in secundum recidisse nubendo).

гг) Далѣе монтанисты, съ тѣмъ же характеромъ строгаго закона, сдѣлали иѣкоторыя постановленія относительно поста. Каѳолическая церковь II—III в., по свидѣтельству самого Тертулліана, держала: 1) общехристіанскій постъ предъ пасхою (solos legitimos jejuniorum dies), на основаніи Ме. IX, 15, неопределеннной продолжительности, когда постились и въ великую субботу (единственную, въ которую постъ дозволялся,— Апост. пр. 64); 2) «дни стояній» (dies stationum, въ среду и пятницу), когда постились «ad nonam», до девятаго часа (до третьяго пополудни); и 3) посты чрезвычайные, назначаемые епископами по случаю какихъ либо общественныхъ бѣдствій (чтобы dolere cum dolentibus). Сохраняя постъ предъ пасхою и «дни стояній», по аналогіи съ постами чрезвычайными, монтанисты ввели у себя «свои посты» (jejunia propria), именно: а) какія-то особыя «stationes» (въ какіе дни неизвѣстно, но конечно не въ субботу и воскресенье), когда они постились не «ad nonam», какъ въ среду и пятницу обыкновенныя, а «ad vesperam», и б) «приносили Богу двѣ въ году седмицы сухояденій, и то не полныя, за исключеніемъ т. е. субботы и воскресныхъ дней» (какія это недѣли, неизвѣстно; но очевидно предпасхальная не совпадала съ ними), когда предписанъ былъ строго самыи родъ пищи (ἐπροφαγίαι καὶ ραφανοφαγίαι) монтанистическими пророчицами.

Полемисты противъ монтанизма возражали и противъ этихъ постовъ, выставляя на видъ, что это посты новые, самоизмышленные, что монтанисты вводятъ ихъ съ ветхозавѣтною строгостю (тогда какъ новозавѣтные посты «ex arbitrio agenda, non ex imperio»), что, наконецъ, ἐπροφαγίαι καὶ ραφανοφαγίαι аналогичны съ установленіями въ культахъ Аписа, Исиды и Кибелы.—Какъ на мотивъ для установленія своихъ постовъ,

монтанисты указывали опять таки на «tempora novissima», послѣднія времена.

дл) Въ духѣ той же строгости монтанизмъ относился къ такъ называемымъ «*а́ би́ а́ фо́ра*», къ вещамъ «безразличнымъ», ни въ Писаніи, ни въ преданіи не запрещеннымъ и потому признаваемымъ за дозволенныя. Монтанизмъ не хотѣлъ признавать ничего за безразличное и находилъ, что въ «послѣднія времена» неумѣстны дозволенія, когда Самъ Богъ «revo-cavit quod indulserat». Монтанистическая регламентація касалась даже мелочей.

1) Большое волненіе въ Карѳагенѣ произвѣлъ споръ «de virginibus velandis», едва ли не послужившій поводомъ для формального отдѣленія монтанистовъ отъ церкви. Въ 1 Кор. XI, 5—13 предписывается, чтобы «жены» (*mulieres*) на богослужебныхъ собраніяхъ являлись съ покрытою головою. Замужнія женщины въ Карѳагенѣ такъ и дѣлали; но партія «строгихъ» потребовала, чтобы покрывались и дѣвицы (понимая «*mulier*» вообще въ смыслѣ женского пола, тогда какъ ихъ противники полагали, что апостоль и здѣсь, какъ въ 1 Кор. VII, 33, «*mulier*» противополагаетъ «*virgo*»). Признавая, что на сторонѣ ихъ противниковъ «*consuetudo*», строгіе находили, что за нихъ «*veritas*»: монтанистамъ было «откровеніе» не о томъ только, что и дѣственницы должны покрываться, но даже о томъ, какой длины онъ должны носить покрывало. Однакоже монтанисты готовы были идти на компромиссъ между «истинною» и «обычаемъ», и желали только, чтобы дозволено было покрываться тѣмъ дѣственницамъ (*virgines*), которая сами того пожелаютъ; но ихъ противники даже и на эту уступку не соглашались.

2) Споръ «de corona militis» начался изъ-за того, что одинъ христіанинъ солдатъ, при раздачѣ императорскихъ подарковъ, явился для полученія назначеннай ему награды съ лавровымъ вѣнкомъ въ рукѣ: надѣть, по обычаю, на голову не позволяла ему религіозная совѣсть. Въ концѣ концовъ выяснилось, что онъ былъ христіанинъ, и его осудили на смерть. Нѣкоторые находили, что подобная скрупулезность только понапрасну раздражаетъ язычниковъ, между тѣмъ какъ «*coronari licet, quia non prohibeat scriptura*». Тертулліанъ возражалъ: «*ideo coronari non licet, quia scriptura non jubeat*». «Что не прямо дозволено, то запрещено». Наставая на томъ, что ношеніе вѣнковъ—религіозно-языческаго происхожденія.

Тертулліанъ не допускалъ употребленія вѣнковъ ни въ какомъ житейскомъ случаѣ: ни въ праздники, ни при бракѣ, ни при отпущеніи раба на волю. Все это—рошра *diaboli*.

Общій взглядъ Тертулліана былъ тотъ, что и дозволеннымъ христіаниномъ долженъ пользоваться какъ можно менѣе—лишь настолько, насколько это неизбѣжно для того, чтобы существовать: «*necessariis vitaes*» должно ограничиваться пользованіе благами міра. Это потому, что «*licentia plerumque temptationis est disciplinae*»: дозволенное именно для того и дозволено, чтобы не пользуясь имъ нравственный человѣкъ показалъ свое самоотреченіе.

ее) Тѣмъ же характеромъ отмѣчено и отношеніе монтанистовъ къ мученичествоу. Обыкновенно они рьяно стремились къ мученическому вѣнцу, лишь только открывалось гоненіе, и всякия средства для отклоненія отъ себя опасности считали недозволенными. Гоненія попускаетъ Самъ Богъ; уклоняться отъ нихъ значить дѣлать бесплодную попытку уйти отъ воли Божіей. Всякия оправданія такого уклоненія несостоительны: «*infirmitas carnis*»—вотъ его дѣйствительная основа. Ссылка на Мѣ. X, 23 не относится къ данному вопросу: тѣ слова сказаны только апостоламъ, носившимъ въ себѣ всю церковь; отъ жизни ихъ зависѣло существованіе церкви, еще нераспространившейся. Теперь положеніе церкви совсѣмъ иное.

жж) Въ вопросахъ покаянной дисциплины монтанисты были строжайшими ригористами. Практика принятія согрѣшившихъ въ различныхъ церквяхъ и обстоятельствахъ была различная, какъ дѣло пастырской мудрости. Тертулліанъ отмѣчаетъ однако какъ обычный въ каѳолической церкви фактъ, что «*neque idololatriae neque sanguini* (убійство) *parah ab ecclesiis redditur*»; къ такимъ же реccata mortalia или mortifera онъ причисляетъ и «*moechias et fornicationes*». Поэтому, когда римскій епископъ объявилъ, что за грѣхи послѣдняго рода дается прощеніе (*parah*) кающимся, Тертулліанъ увидѣть въ этомъ «эдиктѣ» оскорбленіе святости церкви и позоръ для христіанскаго имени и въ полемикѣ противъ этой римской практики развилъ свой монтанистический взглядъ на покаянную дисциплину.

Тертулліанъ различаетъ легкіе грѣхи (*leviora delicta*) отъ тяжкихъ, смертныхъ (*mortalia, mortifera*). Въ первыхъ кающе-муся даетъ прощеніе епископъ, послѣдніе непростительны: ихъ разрѣшить можетъ только Богъ (*venia inremissibilis a solo*

Deo). Бывший въ такие грѣхи всю жизнь долженъ провести въ покаяніи и не разрѣшается даже и при смерти: смертные грѣхи отпускаются только чрезъ крещеніе, разрѣшить ихъ—значило бы повторить крещеніе; поэтому тяжкимъ грѣшникамъ входъ въ церковь открыть только чрезъ «крещеніе крови», мученичество. При всемъ высокомъ уваженіи къ мученикамъ, Тертулліанъ и имъ не дозволяетъ представительства за другихъ: кровь мученика очищаетъ лишь его собственные грѣхи. Съ желчью Тертулліанъ рисуетъ тѣ сцены, когда къ христіанскимъ исповѣдникамъ сбѣгались со всѣхъ сторонъ люди, тяжкими грѣхами заградившіе себѣ входъ въ церковь.

Впрочемъ, не дозволяя прощать «смертныхъ» грѣховъ, Тертулліанъ исходитъ не изъ какихъ-нибудь догматическихъ предположеній, ограничивающихъ власть церкви: «церковь можетъ прощать грѣхъ»—гласитъ одно изреченіе монтанистического пророка,—«но я не сдѣлаю этого, чтобы не стали грѣшить еще больше». Слѣдовательно эта строгость есть лишь дѣло пастырской мудрости монтанистическихъ представителей. Тертулліанъ находитъ, что простить тяжкаго грѣшника можно бы только тогда, когда послѣдовало бы о немъ особое, специальное божественное откровеніе. Такъ, по мнѣнію Тертулліана, и ап. Павелъ (1 Кор. V, 1—5, 2 Кор. II, 1—10) дѣйствовалъ въ вопросѣ о коринѳянинѣ «*non ex disciplina, sed ex potestate*», въ силу особаго божественнаго полномочія. Такимъ образомъ, признавая въ епископахъ преемниковъ апостоловъ, монтанизмъ на этомъ пунктѣ противопоставлялъ іерархіи авторитетъ своихъ пророковъ, въ которыхъ говорилъ Самъ Богъ. «*Et ideo ecclesia quidem delicta donabit, sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum. Domini enim, non famuli, est jus et arbitrium; Dei ipsius, non sacerdotis.*».

Въ практической церковной жизни монтанизмъ означалъ торжество ригоризма. Аскетическая строгость монтанистовъ въ рукахъ такого талантливаго полемиста, какъ Тертулліанъ, была дешевымъ средствомъ, чтобы пятнать своихъ каѳолическихъ противниковъ; онъ представлялъ, напр., что «психики» (каѳолики) потому не приемлютъ откровеній Параѳлита, «*quod doceant saepius jejunare quam nubere*».

Не смотря на то, что центръ тяжести монтанизма лежитъ въ нравственной области церковной жизни, онъ представляетъ всетаки значительную аналогію съ гностисомъ. Гностизъ есть

тиль ересей и однако отличень отъ всѣхъ ересей послѣдующаго времени; такъ и монтанизмъ, при тождествѣ почвы его и другихъ расколовъ этого времени, отличень отъ этихъ послѣднихъ. Нравственные идеалы монтанизма были таковы, что ихъ и сама каѳолическая церковь считала своими же идеалами. Различіе между каѳоликами и сектантами заключалось здѣсь лишь въ томъ деликатномъ пунктѣ, что церковь признавала подобную строгую дисциплину дѣломъ личной свободы каждаго христіанина, а не предметомъ ветхозавѣтно-строгихъ церковныхъ опредѣлений. Поэтому, когда монтанизмъ былъ побѣженъ, нравственные его идеалы еще долго продолжали заявлять себя въ церкви различными сектантскими движеніями. Что раздѣляло монтанизмъ и церковь прямо и положительно, это было ихъ воззрѣніе на новое пророчество Монтана, которое каѳолическая церковь вовсе не признавала пророчествомъ. Но именно на этомъ пунктѣ монтанизмъ и соприкасается съ гностicismомъ.

Гносиcъ разширялъ источники христіанского вѣроученія, предлагая высшія сравнительно съ церковно-каноническими откровенія такъ называемыхъ «пророковъ» въ родѣ Баркофа, Пархора; обезцвѣчивая христіанство, гносиcъ расширялъ его до языческаго универсализма. Равнымъ образомъ, признавая всѣ канонические книги, содержащіяся въ церкви, Ветхаго и Нового Завѣта, монтанизмъ хотѣлъ дополнить церковное откровеніе новыми источниками, именно всѣми тѣми пророчествами, которая сообщаетъ Духъ чрезъ своихъ пророковъ и пророчицъ, которая для монтанизма имѣли совершенно каноническое значеніе. Поэтому совершенно справедливъ былъ упрекъ полемистовъ противъ монтанизма, упрекъ, можетъ быть имѣюшій основаніе въ какомъ-нибудь буквальномъ изреченіи монтанистическихъ писателей, что по воззрѣнію этихъ сектантовъ, Св. Духъ гораздо болѣе (*plura*) сказалъ въ Монтанѣ, чѣмъ во всѣхъ пророкахъ и апостолахъ, и даже открылъ гораздо болѣе высокія тайны (*meliora atque тајора*) въ монтанизмѣ и его пророчествахъ. Чѣмъ Христосъ въ Евангеліи. Здѣсь воззрѣніе на усовершаемость христіанства заявило себя самымъ широкимъ образомъ, несмотря на то, что, по всему своему смыслу, монтанизмъ можно понимать и какъ движение, такъ сказать, ретроградное: онъ хотѣлъ удержать въ церковномъ сознаніи навсегда то ошибочное воззрѣніе одной эпохи, что земное существованіе церкви скоро окончится; на этомъ пунктѣ онъ

никакихъ поправокъ и дополненій не допускалъ. Дополнивъ такимъ образомъ божественное откровеніе церкви своимъ собственнымъ ученіемъ, монтанизмъ относится къ христіанской церкви такъ же, какъ гностицы. Оба эти движенія не столько отрицали церковь, не столько противополагали себя ей, какъ заблуждающейся, сколько ставили себя надъ нею, признавая у себя высшія истины, а въ церкви только низшія. Замѣчательно, что монтанисты, какъ и гностики, себя называли «пневматиками», spirituales, а членовъ каѳолической церкви «психиками», душевными. Здѣсь сказалось аристократически-гордое возврѣніе на каѳолическую церковь вообще.

Монтанизмъ, какъ и гностицизмъ, въ отличіе отъ другихъ ересей послѣдующаго времени, охотно допускалъ, что церковь каѳолическая и въ настоящее время соблюдаетъ то же самое ученіе, которое возвѣстили ей апостолы, что она ничего въ немъ, по крайней мѣрѣ ничего существеннаго, не измѣнила. Всѣ другія ереси начинаютъ обыкновенно съ положенія: мы послѣдуемъ божественнымъ отцамъ; въ насы именно сохранилось то самое ученіе, которое церковь содержала издревле и отъ котораго она отступила лишь въ недавнее время. Въ этомъ смыслѣ, напр., высказывались артемониты, увѣрявшіе, что прежде и церковь содержала то самое ученіе, которое они теперь проповѣдуютъ. Напротивъ, и монтанисты, и гностики находили, что церковь и теперь держится того же самаго ученія и практики, которыхъ держалась и въ вѣкъ апостольскій; но только они были убѣждены, что у нихъ есть источникъ откровенія гораздо болѣе высокій, чѣмъ тотъ, которымъ располагаетъ церковь. Такимъ образомъ, для нихъ каѳолическая церковь была не столько погрѣшающею, заблуждающеюся, сколько церковью отсталою. Она остановилась на той ступени своего исторического развитія, которая для гностиковъ и монтанистовъ была ступенемъ пройденною. Въ теоретическомъ возврѣніи монтанизма и заключалась главная его отличающаяся отъ церкви черта, и восточные полемисты противъ монтанизма показали лишь глубокое пониманіе самой сущности этого движенія, когда ударили именно на эту сторону монтанизма, на то, что онъ признаетъ новое, отвергаемое церковью пророчество.

IV. Споры о дисциплинѣ и расколы въ древней церкви.

1. Расколъ Каллиста и Ипполита.

Почва, на которой велась борьба, разрѣшавшаяся расколами, это вопросы церковной дисциплины, имѣвшіе такое важное значение и въ монтанизмѣ. Въ исторіи сохранились нѣкоторые слѣды того, какъ постепенно смягчалась строгая дисциплинарная практика въ церкви. Изъ сохранившихся до насъ данныхъ видно, что напр. въ римской церкви существуютъ другъ подлѣ друга два воззрѣнія,—можно бы сказать: двѣ партии, если бы это название не вызывало представлениія о чѣмъ-то организованномъ и оформленномъ,—возврѣніе умѣренное и строгое. На римской каѳедрѣ является рядъ лицъ умѣренного воззрѣнія. Викторъ (189—198 или 199) еще довольно ригористиченъ, какъ показываетъ положеніе, занятое имъ въ спорѣ о пасхѣ; и быть можетъ не Элевоерь, а Викторъ колебался въ сужденіи о монтанизмѣ. Зефирина (198 или 199—26 августа? 217) безспорно не былъ ригористомъ; своею церковною дисциплиною онъ вызвалъ негодованіе монтаниста Тертулліана: «audio edictum esse propositum et quidem peremptorium. Pontifex scilicet maximus, quod est episcopus episcoporum, edicit: ego et moechiae et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto» ¹⁾). Наконецъ, правленіе Каллиста (217—14 окт. 222) отмѣчаетъ собою торжество снисходительной дисциплины. Реформа Каллиста была такъ широка, что повела къ формальному разрыву съ партіею строгаго соблюденія, которая противопоставила Каллиstu своего епископа, первого исторически извѣстнаго антипапу, св. Ипполита ²⁾.

¹⁾ Въ настоящее время почти всѣми, повидимому (ср. однако напр. Haase въ Realencyklopädie für protest. Theologie u. Kirche B. III [1897], S. 641_{14—21}), принимается мнѣніе, высказанное нѣкогда De Rossi (1866), что и Тертулліанъ въ данномъ случаѣ (De pudic. 1) имѣть въ виду также Каллиста. Ср. E. Rolffs, Das Indulgenz-Edict des römischen Bischofs Kallist kritisch untersucht und reconstruirt. (Texte u. Untersuchungen herausgeg. von Gebhardt u. Harnack, XI, 3). Leipzig 1893. G. Esser, Die Busschriften Tertullians de paenitentia und de pudicitia und das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus. Bonn 1905. P. Battifol, Études d'histoire et de théologie positive. I. 4 éd. Paris 1906, p. 78—110. A. B.

²⁾ Объ этомъ мы узнаемъ только изъ „Философуменъ“, открытыхъ въ 1842 году (грекомъ Миноидомъ Миною) и изданныхъ въ первый разъ въ 1851 г. На авторство „Философуменъ“ есть 6 претендентовъ: Оригенъ,

Въ своемъ сочиненіи Ипполитъ даетъ крайне невыгодное изображеніе своего противника. Въ лицѣ Каллиста римская каѳедра получила, дѣйствительно, «многоопытнаго мужа». Рабъ по происхожденію, онъ отъ имени своего господина, христіанина Карпофора, вель банкирскія операциі, обанкротился, хотѣлъ спастись бѣгствомъ, настигнуть былъ Карпофоромъ въ ту минуту, когда садился на корабль, бросился въ воду, былъ вытащенъ и отправленъ своимъ господиномъ работать на ручныхъ мельницахъ. Христіанскіе друзья упросили Карпофора освободить Каллиста и дать ему возможность оправдаться. Но, сознавая невозможность оправдаться, Каллистъ задумалъ покончить съ собою мученическою смертю. Въ одну субботу онъ явился въ іудейскую синагогу, произвелъ здѣсь безпорядокъ и за этотъ беспорядокъ отданъ былъ подъ судъ (Лангенъ дѣлаетъ остроумную догадку, не затѣмъ ли въ дѣйствительности Каллистъ пришелъ въ синагогу, чтобы поймать нѣсколькихъ евреевъ, можетъ быть состоявшихъ въ долгу у него). Praefectus Urbis Фускіанъ (189—192) отправилъ Каллиста въ сардинскіе рудники. Но вскорѣ затѣмъ известная Маркія выхлопотала освобожденіе сардинскимъ исповѣдникамъ за имя Христово. Епископъ Викторъ отдѣлилъ дѣло Каллиста отъ дѣла исповѣдниковъ и, не желая освобожденія Каллиста, пропустилъ его имя въ поданномъ спискѣ, но пресвитеръ Іакинъ, приводившій въ исполненіе указъ Коммода, освободилъ почему-

Тертулліанъ, Виронъ, пресвитеръ Кай, Ипполитъ и Новатіанъ. Первые три—совершенно безнадежные и всѣми оставленные. За Кая въ свое время стоялъ Бауръ, но впослѣдствіи и онъ перешелъ къ Ипполиту, и теперь эта гипотеза не находитъ себѣ солидныхъ защитниковъ. Но ватіана въ 1862 г. предложилъ іеаутъ Армелини и въ 1878 г. поддерживалъ іеаутъ же, иннсбрукскій профессоръ Гризаръ, противъ которого писалъ Гергенрѣтеръ. Тенденціозность этой гипотезы заключается въ тайномъ желаніи добрыхъ католиковъ видѣть въ первомъ антиаппѣ не святого, каковъ Ипполитъ, а раскольника, давно заклейменнаго этимъ именемъ въ исторіи. Ипполита въ 1851 г. выставилъ Якоби; весьма цѣнныя разъясненія съ этой точки зрѣнія сдѣлалъ въ специальному сочиненіи J. Döllinger, Hippolytus und Callistus. Regensburg 1853. Въ настоящее время это имя поддерживается огромнымъ большинствомъ ученыхъ. Католическій проф. Функъ въ 1881 г. сдѣлалъ пересмотръ всѣхъ основаній въ пользу трехъ послѣднихъ претендентовъ на написаніе „Философіи“ и остановился на Ипполите. Его аргументація впрочемъ нисколько не полнѣе, чѣмъ представленная въ известномъ докторскомъ сочиненіи профессора Иванцова-Платонова, Ереси и расколы первыхъ трехъ вѣковъ христіанства. Москва 1877.

то и Каллиста. Выждавъ смерти своего господина, Каллистъ явился въ Римъ, вошелъ въ довѣріе Зефирина и сдѣлался самымъ вліятельнымъ римскимъ пресвитеромъ. Извѣстно, что ему Зефиринъ поручилъ устройство обширнаго христіанскаго кладбища, такъ называемаго соemeterium Callisti.

Въ 217 г. этотъ человѣкъ, вращавшійся въ разнообразныхъ слояхъ общества, испытанный всѣми бурями жизни, но не зачерствѣвшій и не озлобленный, сдѣлался преемникомъ Зефирина и такъ смягчилъ все еще строгую церковную дисциплину, что въ Римѣ поднялись противъ него вопли. Ипполитъ обвиняетъ Каллиста 1) въ томъ, что онъ принимаетъ въ церковное общеніе всѣхъ отлученныхъ, равно какъ и возвращающихся изъ еретическихъ обществъ; 2) что онъ утверждаетъ, будто бы епископъ не подлежитъ низложенію, если бы даже впалъ въ смертный грѣхъ; 3) онъ поставилъ въ іерархической степени лицъ второбрачныхъ и троебрачныхъ и не низложилъ даже и тѣхъ, которые женились, занимая клировыя должности, какъ будто сдѣлавшіе это не согрѣшили; 4) Каллистъ покровительствуетъ прелюбодѣянію и убийству; 5) при немъ дерзнули ввести въ церкви второе крещеніе. Въ особыхъ поясненіяхъ нуждаются лишь нѣкоторыя изъ этихъ обвиненій.

Прежде всего вопросъ о второбрачныхъ. Второбрачныхъ въ іерархическихъ степеняхъ, даже въ санѣ епископа, знаетъ уже Тертулліанъ. Невозможно решить съ положительностію, имѣются ли въ виду здѣсь браки, заключенные до крещенія, или послѣ него, т. е. затронуто ли было уже здѣсь различіе въ воззрѣніяхъ между римскою и греческою церковью. Дѣло въ томъ, что восточная церковь утверждала, что крещеніе — второе рожденіе, что человѣкъ выходитъ изъ купели, какъ отрока младо. Стоя на этой точкѣ зренія, она не хотѣла знать жизни человѣка, предшествовавшей крещенію, и потому придавала значеніе только бракамъ, совершеннымъ послѣ крещенія. Крещаемый до крещенія могъ состоять въ трехъ или четырехъ бракахъ, но всѣ они по вступленіи въ церковь забывались. Не такъ думала западная церковь въ лицѣ Іеронима. Обращая вниманіе на слова: «исповѣдую едино крещеніе во оставленіе грѣховъ», она говорила, что въ крещеніи оставляются только грѣхи, бракъ же не грѣхъ; следовательно, браки, совершенные до крещенія, законны. Каллистъ не сталъ на западную точку зренія. Новый шагъ онъ сдѣлалъ, повидимому, только въ томъ, что не низложилъ женившихся послѣ

хиротонії клириковъ. Соборы начала IV вѣка признаютъ тотъ фактъ, что нужно считаться съ желаніями посвящаемыхъ. Поэтому, только въ томъ случаѣ, если человѣкъ при вступленіи въ клиръ не заявилъ о своемъ желаніи вступить въ бракъ, а потомъ женился, онъ былъ извергаемъ. Раннее вдовство для клирика было обстоятельствомъ непредвидѣннымъ, и можно думать, что тогдашняя церковь не смотрѣла въ подобныхъ случаяхъ такъ строго, какъ современная. Могло быть, что и Каллистъ разрѣшалъ вступать въ бракъ по принятіи хиротоніи. Контекстъ даётъ право думать, что рѣчь идетъ о высшихъ іерархическихъ степеняхъ клира: обѣ епископахъ, пресвитерахъ и діаконахъ. Самъ Ипполитъ рассматриваетъ эти дѣянія Каллиста, какъ вопіючія нарушенія церковной дисциплины; следовательно, о низшихъ клировыхъ должностяхъ здѣсь не должно быть рѣчи.

Далѣе, Каллистъ обвиняется въ покровительствѣ прелюбодѣянію и убийству. Въ основаніи этого обвиненія лежитъ вотъ какой фактъ. Пока христіанство держалось преимущественно въ низшихъ слояхъ общества, оно избѣгало одной чрезвычайно тяжелой коллизіи съ тогдашнимъ римскимъ правомъ. Но со временеми Коммода христіанство начинаетъ быстро распространяться въ аристократическихъ кругахъ Рима, и въ римской церкви оказываются молодые христіанки сенаторского происхожденія, съ слишкомъ пылкою кровью, чтобы оставаться незамужними, но найти мужа равнаго по общественному положенію было очень нелегко. Между тѣмъ христіане уже и тогда относились неодобрительно къ смѣшаннымъ бракамъ, въ особенности бракамъ христіанокъ съ язычниками. Уже Тертулліанъ насчитываетъ чрезвычайно много неудобствъ, которыя вытекаютъ для христіанъ изъ подобныхъ сочетаній. Жена—христіанка, напримѣръ, должна скрывать отъ мужа, куда исчезаетъ ночью, когда праздновалась память мучениковъ, должна скрывать свои посѣщенія мучениковъ и исповѣдниковъ въ темницахъ и пр. А христіанъ сенаторовъ въ то время, нужно думать, было значительно меньше христіанокъ высокаго происхожденія. Между тѣмъ, римское законодательство чрезвычайно ревниво охраняло чистоту аристократической крови, и женщинамъ сенаторскихъ родовъ, носившимъ титулъ «*feminae clarissimae*», позволяло браки только съ аристократами же. Браковъ этихъ женщинъ съ рабами и вольно-отпущенниками (*liberti*) законъ не признавалъ вовсе. Подобныя

брачныя сожитія съ точки зрѣнія римскаго права были только concubinatus (въ смыслѣ юридического явленія, какъ это было въ античной жизни); такіе супруги, поэому, назывались не мужьями, а concubinarii. Браки патриціанокъ со свободнорожденными мужьями изъ низшаго сословія законъ признавалъ, но за такой mésalliance наказывалъ женщинъ лишеніемъ сенаторскихъ родовыхъ правъ; онъ теряли титулъ clarissima (сіятельныхъ). А если онъ хотѣли сохранить свое званіе, вступая въ подобные браки, то должны вступать съ лицами низшими не въ браки въ точномъ смыслѣ этого слова, не въ connubium, а только въ contubernium.

Такимъ образомъ брачное римское право ставило христіанокъ сенаторскаго происхожденія предъ весьма тяжелою альтернативою: или, выходя замужъ, числиться незамужнею, или отказаться отъ своихъ правъ по происхожденію. Христіанки не желали послѣдняго, и понятно, какъ церковь, для которой не было ни раба, ни свободнаго, могла относиться къ такимъ бракамъ, которые были незаконны съ точки зрѣнія государства. Каллистъ, какъ самъ рабъ по происхожденію, меныше всего конечно былъ расположенъ поддерживать аристократическія претензіи тогдашняго законодательства вопреки точкѣ зрѣнія христіанской, меныше чѣмъ другой епископъ способенъ былъ смотрѣть на раба или вольноотпущенника, какъ на существо низшей природы. Поэтому Каллистъ призналъ подобные неравные браки законными по суду церкви. Что подобные граждански незаконные браки (или законныя contubernia) дѣйствительно практиковались—это доказано эпиграфически. Есть надгробныя написи, на которыхъ читаются имена христіанскихъ супруговъ и мужъ не носить титула clarissimus, а жена, напр. Cassia Feretria, титулуется *femina clarissima*. Жены, слѣдовательно, не утрачивали сенаторскихъ правъ, вступая въ бракъ.

Постановленіе Каллиста съ точки зрѣнія церкви единственно законное и единствено возможное, но оно далеко не развязывало всѣхъ узловъ общественныхъ отношеній. Ипполитъ упрекаетъ своего соперника въ томъ, что онъ покровительствуетъ прелюбодѣянію и убийству. Не знаю, есть ли какая либо возможность дать удовлетворительный комментарій къ первому обвиненію. Можетъ быть Ипполитъ только выпукало обрисовываетъ то сомнительное положеніе, въ какое ставили себя патриціанки такими неравными браками. Въ

самомъ дѣлѣ, онѣ имѣли законное гражданское право бросить своихъ христіанскихъ мужей, неравныхъ имъ по происхождѣнію, и выйти за сенаторовъ. Законъ словно вызывалъ ихъ на подобный поступокъ. Но вторую половину обвиненія разъясняетъ самъ Ипполитъ. Подобные браки вели къ роковому вопросу о дѣтяхъ и объ ихъ правахъ. Нѣкоторыя аристократическая матери желали не имѣть совсѣмъ дѣтей отъ своихъ худородныхъ супруговъ, а для иныхъ вовсе не желательно было, чтобы въ большомъ свѣтѣ говорили объ ихъ замужествѣ. Подобный мотивъ весьма возможенъ въ ту пору, когда огонь первого христіанского одушевленія охладѣлъ (какъ показываетъ самая возможность вопроса о сенаторскихъ правахъ). Были покушенія на дѣтоубийство.

Послѣднее обвиненіе противъ Каллиста одно изъ самыхъ темныхъ. При немъ дерзнули въ церковь ввести второе крещеніе. Комментаріи на это мѣсто самые запутанные. Наиболѣе рискованное мнѣніе принадлежитъ Гризару. Каллистъ, по его мнѣнію, признавалъ крещеніе еретиковъ состоятельнымъ, т. е. подлѣ единаго церковнаго крещенія допускалъ другое крещеніе. По Бауру, здѣсь рѣчь идетъ объ упомянутомъ въ Философуменахъ элкесаитѣ Алкивіадѣ, который дѣйствительно повторялъ крещеніе. Дѣллингеръ полагаетъ, что Ипполитъ упрекаетъ Каллиста лишь за то, что онъ не прервалъ церковнаго общенія съ Агриппиномъ, еп. кареагенскимъ, который узаконилъ на соборѣ перекреціваніе еретиковъ. Лангенъ полагаетъ, что Каллистъ перекрецівалъ еретиковъ, т. е. суровый и трудный путь примиренія ихъ съ церковью чрезъ покаяніе замѣняль легкимъ актомъ крещенія. Но въ этомъ случаѣ при Каллистѣ римская церковь держалась бы совсѣмъ не той практики, какой спустя 30 лѣтъ при Стефанѣ. Поэтому приходится отдать преимущество гипотезѣ Дѣллингера.

Всѣ эти дисциплинарныя послабленія Каллиста осложнились еще его весьма не точною терминологіею въ ученіи о Троицѣ. Каллистъ обзвывалъ субординациониста Ипполита двубожникомъ, Ипполитъ считалъ Каллиста ноэтианиномъ или савелліанистомъ. Горючаго матеріала было достаточно для того, чтобы ригористическая партія съ епископомъ Ипполитомъ во главѣ составила особое общество. Ипполитъ третируетъ сторонниковъ Каллиста, какъ секту (*σχολὴ*). Но у него самого тамъ и здѣсь прорывается сознаніе, что онъ почти одинокъ въ протестѣ своемъ противъ своего соперника. Видимо огром-

ное большинство было на сторонѣ Каллиста, а малочисленная партія Ипполита теряла своихъ членовъ очень быстро: на сторону Каллиста переходили всѣ тѣ, которые становились объектомъ суровой дисциплины ригористовъ.

Полагаютъ, что расколъ пережилъ и Каллиста и его преемника Урбана. Основаніе для этого—извѣстіе въ Catalogus Liberianus, что одновременно сосланы были епископъ Понтіанъ и пресвитер Ипполитъ въ 235 г. въ Сардинію. Можетъ быть, эта ссылка вызвана была послѣдними вспышками борьбы между раздѣлившимися христіанами, которые, затѣмъ соединившись между собою, поставили епископомъ Антероса. Во всякомъ случаѣ въ извѣстныхъ намъ документахъ, касающихся раскола Новатіана, нѣть никакого намека на этотъ предшествующій разрывъ въ римской церкви. Это молчаніе говорить не въ пользу продолженія раскола Ипполита; отъ Понтіана до Корнелія всего 16 лѣтъ.

Западные ученые обыкновенно сардинскою ссылкою оканчиваютъ исторію Ипполита: полагаютъ, что онъ не перенесъ вреднаго сардинскаго климата. Нашъ ученый Иванцовъ-Платоновъ отождествляетъ нашего Ипполита съ Ипполитомъ, подателемъ посланія Діонисія Дмитрійскаго (*ἐπιστολὴ διακονικὴ*) римскимъ христіанамъ (Eus. h. e. VII, 46), затѣмъ съ Ипполитомъ, антіохійскимъ пресвитеромъ, съ Ипполитомъ пустынникомъ и Ипполитомъ священномуученикомъ, пострадавшимъ при Клавдіѣ II (268—270), и полагаетъ, что Ипполитъ могъ дожить до 270 года. Изъ всѣхъ этихъ позднѣйшихъ Ипполитовъ хорошо засвидѣтельствованъ исторически только Ипполитъ податель посланія Діонисія Дмитрійскаго.

2. Расколы Новата и Новатіана.

Довольно близкую аналогію съ этимъ первымъ римскимъ расколомъ представляетъ и второй здѣшній расколъ—новатіанскій. Во главѣ недовольныхъ здѣсь становится человѣкъ высоко образованный и въ общемъ довольно симпатичнаго характера. Мотивъ протеста—тоже строгое соблюденіе, ригоризмъ, возмущенный смягченіемъ церковной дисциплины. Борьба партій и здѣсь велась средствами аналогичными, т. е. путемъ преувеличенно темной обрисовки характера противника, въ данномъ случаѣ—представителя ригористической партіи.

Но новатіанскому расколу въ Римѣ предшествовалъ еще расколъ Новата и Феликиссима въ Карѳагенѣ.

Въ 248 г. на епископскую кафедру Кареагена былъ избранъ Таскій Цецилій Кипріанъ. Противъ него весьма скоро состоялась оппозиція изъ 5 пресвитеровъ съ Новатомъ во главѣ. Кажется, здѣсь вопросъ о церковной дисциплинѣ въ томъ смыслѣ, въ какомъ онъ ставился въ борьбѣ между Каллистомъ и Ипполитомъ, не имѣлъ мѣста: недовольны были личностю Кипріана и отложились отъ него. Мотивъ недовольства, не разъясненный фактически, угадать довольно нетрудно. Кипріанъ, весьма уважаемый въ церкви, какъ характеръ, приобрѣтшій эту завидную репутацію еще будучи язычникомъ, крестился недавно, въ 245—6 г.; слѣдовательно чрезъ 2—3 года сдѣлался епископомъ кафедры, первенствующей во всей Африкѣ. Болѣе чѣмъ возможно, что лица, давно уже состоявшія въ клире и имѣвшія по существовавшей церковной практикѣ совершенно законное право быть возведенными въ высшія степени, почувствовали себя нѣсколько затронутыми этимъ избраниемъ почти неофита. Повидимому, на первое время Кипріану удалось примириться съ партіею, противъ него враждовавшею. Однако Новатъ скоро пошелъ еще дальше. Безъ вѣдома Кипріана и противъ его воли, онъ поставилъ приближеннаго ему Феликссима діакономъ при своей церкви. Затѣмъ въ Кареагенѣ прошли слухи о злоупотребленіяхъ Новата по управлению церковнымъ имущество, появились возмутительные рассказы о его жестокомъ обращеніи съ своимъ престарѣлымъ отцомъ и беременною женою, такъ что подъ давленіемъ своей паствы Кипріанъ назначилъ день, въ который намѣревался произвести дознаніе по дѣлу о Новатѣ.

Но случилось, что въ промежутокъ этого времени началось гоненіе Декія, и дѣла приняли другой оборотъ. Кипріанъ для блага паствы счелъ нужнымъ скрыться отъ преслѣдованія. Онъ продолжалъ своими посланіями, которыхъ до насъ сохранилось 13, руководить дѣлами церкви изъ своего убѣжища. Въ его убѣжденіяхъ, между тѣмъ, подъ вліяніемъ пастырскаго опыта произошла значительная перемѣна. Этотъ епископъ, несомнѣнно высоко каѳолическій, симпатизировалъ однако монтанисту Тертулліану. Кипріанъ до конца жизни оставался почитателемъ Тертулліана, каждый день прочитывалъ сколько-нибудь страницъ изъ его сочиненій и просилъ своего секретаря подать книгу не иначе, какъ словами: «da magistrum». Совершенно въ духѣ Тертулліана Кипріанъ разсуждалъ, что грѣхи противъ Бога можетъ простить только Самъ Богъ,

слѣдовательно высказывался за всежизненное покаяніе впавшихъ въ тяжкіе грѣхи противъ Бога, находилъ, что церковь даже при смерти не должна давать прощенія въ нихъ кающемсяся. Но теперь, по зрѣлому обсужденіи, въ особенности подъ вліяніемъ гоненія, онъ пришелъ къ мысли, что падшимъ никакъ не слѣдуетъ отказывать въ надеждѣ на миръ съ церковью послѣ долгаго и тяжкаго покаяннаго искуса. Въ самомъ дѣлѣ, разсуждалъ онъ, вина прелюбодѣя не хуже ли и не тяжелѣе ли, чѣмъ грѣхъ либеллятика? И церковь не отказываетъ первому въ прощениі. «И какая насмѣшка надъ братскими чувствами, какая жалкая уловка для несчастныхъ—увѣщевать ихъ къ удовлетворенію за грѣхи покаяніемъ—и отказывать въ исцѣленіи по удовлетвореніи, говорить нашимъ братьямъ: плачь и лей слезы, воздыхай и дни и ночи, прилагай всѣ усилия омыть и загладить твой грѣхъ,—но послѣ всего этого ты всетаки умрешь въ церкви: ты сдѣлаешь все, чтобы заслужить миръ, и однако не получишь мира, котораго ты ищешь».

Кипріанъ отдалъ въ этомъ смыслѣ распоряженіе оставшимся завѣдывать управлѣніемъ пресвитерамъ: отпадшимъ отъ христіанства они должны обѣщать возможность принятія въ церковь по зрѣлому обсужденіи, т. е. послѣ соборнаго совѣщенія епископовъ, когда гоненіе прекратится. Но поведеніе Кипріана и его измѣнившееся воззрѣніе для враговъ его было находкою. «Бѣгство» кареагенскаго епископа шокировало даже пресвитеровъ римскихъ, *sede vacante* управлявшихъ дѣлами церкви, такъ что они въ посланіи къ кареагенской церкви, при всей сдержанности тона, позволили себѣ напомнить слова Евангелія о наемникѣ, «ему же не суть овцы своя», который «видитъ волка грядуща, и оставляетъ овцы и бѣгаєтъ» (Іоанн. X, 12). А Феликиссимъ съ товѣрищами прямо заявлялъ, что самъ Кипріанъ, нѣкогда столь строгій, есть падшій, потому что бѣжалъ отъ гоненія. Пониженіе требованій въ отношеніи къ падшимъ далеко не удовлетворяло видамъ Феликиссима. Прикрываясь уваженіемъ къ послѣдней волѣ мучениковъ, Феликиссимъ требовалъ всѣмъ, предъявлявшимъ отъ нихъ такъ называемые *libelli pacis*, немедленнаго и полнаго прощенія, и принималъ падшихъ толпами. Такимъ образомъ церковь сектантовъ сдѣлалась убѣжищемъ всѣхъ отпадшихъ отъ христіанства и всѣхъ недовольныхъ тяжелыми требованиями, которыхъ предъявляла церковь.

Свою угодливостью и почтеніемъ партія Феликиссима

умѣла привлечь на свою сторону исповѣдниковъ и вооружить ихъ противъ епископа. Положеніе для Кипріана было очень затруднительное. Самъ онъ за это время могъ только превозносить подвиги исповѣдниковъ и мучениковъ, что онъ и сдѣлалъ. Но теперь онъ убѣдился, что ихъ авторитетъ будетъ для него весьма серьезнымъ препятствіемъ къ проведенію церковной дисциплины. Геройское стояніе за вѣру Христову далеко не всегда предполагало высокое разумѣніе христіанства и пастырскую духовную опытность. Дошло дѣло до того, что нѣкоторые исповѣдники начали писать свои записки въ дикторскомъ тонѣ. Напримеръ: «Всѣ исповѣдники напѣ Кипріану salutem. Знай, что всѣмъ, о которыхъ у тебя идутъ разсужденія, мы дали миръ. Поручаемъ тебѣ увѣдомить о семъ и прочихъ епископовъ. Желаемъ тебѣ имѣть миръ со святыми мучениками». Одинъ изъ мучениковъ, Павелъ, далъ оставшемуся послѣ него исповѣднику такое простое порученіе: «всѣхъ, которые попросятъ у тебя мира, дай отъ моего имени». Если такъ писали исповѣдники, то поднимались требования и со стороны самихъ падшихъ. Нѣкоторыхъ епископовъ они осаждали толпами и требовали себѣ церковнаго общенія не какъ милости, а какъ должнаго; предъявляли свои libelli pacis съ угрозами.

Такимъ образомъ Кипріанъ долженъ былъ употреблять всѣ средства къ тому, чтобы урегулировать, съ одной стороны, дѣятельность исповѣдниковъ, съ другой—сдерживать требования падшихъ, желавшихъ церковнаго общенія. Исповѣдниковъ онъ сталъ просить, чтобы въ дѣлѣ выдачи libelli pacis они были осторожны, т. е. не выдавали записокъ безымянныхъ (на предъявителя) съ простою формулою: «пусть онъ имѣеть общеніе со своими (communicet ille cum suis)», а обозначали имя того лица, которому даютъ, и выдавали бы только тѣмъ, которыхъ обстоятельства были имъ дѣйствительно извѣстны. Да и самыя ходатайства мучениковъ Кипріанъ готовъ былъ съ уваженіемъ принимать къ свѣдѣнію, но не къ исполненію. Онъ говорилъ о падшихъ: «пусть они стучать въ двери церкви, но не должны выламывать ихъ; пусть они являются стоять на стражѣ во вратахъ въ небесный лагерь, но вооружившись только смиреніемъ: они должны понимать, что они не болѣе какъ дезертиры». Въ продолженіе гоненія Кипріанъ пошелъ дальше въ уменьшеніи строгости дисциплины. Именно, когда въ знойное время года появилась чума, и многіе падшіе уми-

рали, не вступивъ въ церковное общеніе, Кипріанъ далъ по-
рученіе пресвитерамъ, чтобы въ виду смертной опасности они
принимали кающихся не дожидаясь разрѣшенія епископа.

Столкновеніе Кипріана съ партіею недовольныхъ въ то
время произошло еще и по вопросу о церковной милостынѣ.
Именно, Кипріанъ отправилъ отъ себя въ Кареагенъ комис-
сію, которая должна была обсудить, кому слѣдуетъ выдавать
пособіе отъ церкви. Но Феликиссимъ съ угрозами говориль
всѣмъ своимъ единомышленникамъ, что всѣ, которые обрат-
ятся къ Кипріану за милостынею или получать ее отъ Кипріана,
тѣ будуть лишены общенія съ его церковью. Такимъ образомъ
безпорядки приняли значительный размѣръ.

Когда гоненіе стало ослабѣвать и Кипріанъ могъ возврат-
иться къ своей паствѣ, около пасхи, которая приходилась
въ 251 г. на 23 марта, былъ соборъ епископовъ въ Кареагенѣ,
оставшихся послѣ гоненія. Всѣ они, по зрѣлому обсужденію
вопроса о Новатѣ и Феликиссимѣ, лишили ихъ церковнаго
общенія. Затѣмъ собравшіеся епископы занялись вопросомъ о
падшихъ. Здѣсь, конечно, жизнь предстала со всѣмъ разно-
образiemъ положеній, которыя не поддаются одной опредѣлен-
ной формулѣ. Разсудили, что отказывать въ прощеніи всѣмъ
не слѣдуетъ, потому что это было бы несправедливостью, такъ
какъ вины падшихъ были далеко не равны. Одни, напримѣръ,
мужественно стояли за вѣру долгое время и отреклись лишь
послѣ того, когда жестокія истязанія стали невыносимы. Дру-
гіе употребляли все возможное, чтобы избѣжать участія въ
жертвоприношеніяхъ, и отдѣльвались лишь ложнымъ удосто-
вѣреніемъ того, что принесли жертву. А иные, напротивъ,
сами явились для принесенія жертвы. Различіе было очень
большое. Затѣмъ нужно обращать вниманіе не только на про-
шедшее, но и на будущее. Гоненіе Декія, по выраженію
современниковъ, оставило церковь покрытою развалинами;
падшіе были вездѣ. Лишить навсегда ихъ общенія съ цер-
ковью, это значитъ слишкомъ сократить число христіанъ, огра-
ничить виѣшнюю миссію церкви, и вместо добра можно надѣ-
лать лишь зла. Всѣ эти лица могли примкнуть или къ ере-
тикамъ, или прямо отпасть отъ христіанства въ язычество.
Кромѣ того было не мало такихъ, которые оскверняли свою
совѣсть полученіемъ *libelli* отъ языческой власти и тѣмъ са-
мымъ спасали отъ преслѣдованія весь домъ, такъ что вся
семья ихъ оставалась христіанскою. Если ихъ отлучить на-

всегда, они могли увлечь за собою и свои семьи. Поэтому нужно со всею осторожностью относиться къ этимъ различнымъ обстоятельствамъ. Установлены были двѣ грани. Съ либеллятиками рѣшено было поступать легче, т. е. послѣ довольно продолжительного искуса дозволить принимать ихъ въ церковное общеніе. Затѣмъ съ *sacrificati* и *thurificati* рѣшено было поступать болѣе строго, именно, покаяніе ихъ должно продолжаться всю жизнь и они должны получать миръ въ самыя послѣднія минуты своей жизни. Впрочемъ въ отношеніи къ этому послѣднему пункту произошло потомъ смягченіе, именно, когда въ 252 году возобновилось гоненіе при Галлѣ, снова собрался соборъ въ Карѳагенѣ 15 мая, и здѣсь, послѣ долговременного обсужденія, рѣшили даже осквернившихъ себя жертвоприношеніемъ принимать въ церковное общеніе.

Во всемъ этомъ прогрессъ смягченія дисциплины весьма характеристично, какъ возврѣніе, до крайности, до ригоризма церковное, въ концѣ концовъ разрѣшается мѣрами снисходительности. Въ данномъ случаѣ, Кипріанъ, руководившій соборомъ, отправлялся отъ своего возврѣнія на каѳолическую церковь, какъ единоспасающую. Изъ этого понятія, конечно, истекла и самая строгость въ отношеніи къ падшимъ. На этомъ же понятіи утверждается и тотъ пунктъ въ ученіи Кипріана, что крещеніе еретиковъ совершенно несостоятельно. Но имѣя предъ собою древнее возврѣніе, что оскорбившій Бога отпаденiemъ отъ Христа можетъ получить разрѣшеніе только посредствомъ новаго крещенія, *baptismus sanguinis*, Кипріанъ, исходя изъ своего возврѣнія на церковь, долженъ былъ прийти къ мысли, что церковь должна дать миръ этотъ еще при жизни падшаго, потому что и самое «крещеніе крови» возможно только въ церкви. Именно, чтобы падшіе проявили ту твердую и живую вѣру въ Бога, которая свидѣтельствуется кровью, нужно, чтобы въ этихъ лицахъ дѣйствовала благодать, нужно сдѣлать ихъ причастниками благодати. И какъ единственная носительница благодати, церковь и должна дать благодать покаявшимся для этихъ рѣшительныхъ минутъ. Поэтому въ виду того, что многіе падшіе могутъ искупить свой грѣхъ мученичествомъ, рѣшено не отказывать будущимъ мученикамъ въ такомъ подкрепленіи, какъ тѣло и кровь Христова.

Лишенніе церковнаго общенія, схизматики не остановились въ своихъ проискахъ. Они рѣшились избрать своего карѳагенскаго епископа, и выборъ ихъ палъ на пресвитера

Фортуната. Кажется, къ 15 мая 252 г. схизматики уже подъискали 5 епископовъ, которые за разныя вины, частію за отступничество отъ вѣры во время гоненія, лишены были каѳолическою церквью церковнаго общенія. Они рукоположили Фортуната и составили сектантскую церковь. Для поддержанія своего авторитета отщепенцы распустили молву, что будто бы ихъ епископа рукоположили 25 епископовъ. Они попытались завязать переговоры о церковномъ общеніи съ Римомъ, но встрѣтили здѣсь очень энергичный отпоръ.

Новатъ, между тѣмъ, вступилъ уже ранѣе въ общеніе съ партіею Новатіана въ Римѣ. Извѣстно, что послѣ смерти римскаго епископа Фабіана (250 янв. 20) римская церковь болѣе года управлялась пресвитерами. Между ними выдавались Моісей, скончавшійся исповѣдникомъ, и Новатіанъ, самая извѣстная тогда литературная сила римской церкви. Совѣтъ пресвитеровъ, когда къ нему партія Новата обратилась съ просьбою объ общеніи, въ самомъ началѣ отказалъ въ этомъ. Тѣмъ не менѣе Новатъ повелъ въ Римѣ агитацию такъ успѣшно, что привлекъ на свою сторону Новатіана и произвелъ въ Римѣ расколъ болѣе важный, чѣмъ расколъ карѳагенскій. По странному контрасту, партія Новата въ Карѳагенѣ ратовала за принятіе всѣхъ падшихъ въ церковное общеніе. Напротивъ, Новатіанъ въ Римѣ сгруппировалъ около себя самые ригористические элементы. При отсутствіи фактическихъ данныхъ, невозможно рѣшить, однородность ли принциповъ сблизила теперь Новата съ Новатіаномъ, или же первый былъ ловкій интриганъ, дѣйствовавшій не справляясь съ принципами.

Въ началѣ марта 251 г. римская церковь поставила епископомъ безвѣстнаго дотолѣ пресвитера Корнелія. Съ формальной стороны выборъ Корнелія былъ вполнѣ законный. Онъ былъ рукоположенъ 16 епископами. Но противники его, недовольные его отношеніемъ къ падшимъ, противопоставили ему пресвитера Новатіана. Этотъ послѣдній, прежде высказывавшійся въ смыслѣ практики, временно установленной Кипріаномъ, теперь сдѣлалъ почему-то шагъ въ другомъ направлениі и сталъ отрицать за церковю право принимать въ свое общеніе падшихъ. О характерѣ Новатіана мы узнаемъ, главнымъ образомъ, изъ посланія противника его Корнелія къ антіохійскому епископу Фабію. Здѣсь Корнелій рисуетъ Новатіана въ самыхъ черныхъ краскахъ.

По его словамъ, вѣра Новатіана началась съ того, что

онъ впаль въ бѣснованіе, отданъ быль на попеченіе єззоркистовъ, крещенъ на смертномъ одрѣ обливательнымъ крещеніемъ клиниковъ, выздоровѣлъ, и однако не получилъ епископскаго запечатлѣнія, т. е. не былъ конфирмованъ; поэтому онъ считался неспособнымъ къ прохожденію іерархическихъ должностей. Лишь въ видѣ исключительной мѣры еп. Фабіанъ противъ желанія клира поставилъ Новатіана въ пресвитеры, вѣроятно уважая въ немъ литературныя дарованія. Но въ предшествующее гоненіе Новатіанъ запятналъ себя еще трусостю. Когда его просили помочь братьямъ, онъ отказался отъ пресвитерства и сказалъ: «я держусь другой философіи». (Дѣйствительно, Новатіанъ удалился изъ Рима и занялся литературною дѣятельностью). Новатіану удалось привлечь на свою сторону нѣсколько уважаемыхъ въ Римѣ пресвитеровъ и исповѣдниковъ; но замѣтивъ его честолюбивые планы, исповѣдники и пресвитеры взяли съ него клятвенное обязательство, что онъ никогда не приметъ епископскаго сана. Новатіанъ не сдержалъ этой клятвы. Заманивъ въ Римъ подъ предлогомъ соборныхъ совѣщаній трехъ простецовъ — итальянскихъ провинціальныхъ епископовъ, онъ продержалъ ихъ въ заперти до 4 часовъ пополудни и затѣмъ, когда они уже были въ нетрезвомъ видѣ, принудилъ ихъ рукоположить его. Послѣ одинъ изъ этихъ епископовъ со слезами умолялъ о прощеніи. Онъ былъ принять какъ простой мірянинъ; остальные два епископа низложены римскимъ соборомъ, признавшимъ Корнелія законнымъ епископомъ. Наконецъ и исповѣдники оставили его сторону и обратились къ церкви. Видя, что его партія убываетъ со дня на день весьма быстро, Новатіанъ рѣшился на такой отчаянныій способъ: причащавшихся у него онъ хваталъ за руки и говорилъ: «клянись мнѣ тѣломъ и кровью Господа нашего Іисуса Христа, что ты никогда не оставилъ меня и не перейдешь къ Корнелію», и несчастный не прежде получалъ св. Тайны, какъ сказавъ вмѣсто обычнаго «аминь»: «я никогда не перейду къ Корнелію».

Въ свою очередь Новатіанъ, насколько известно, обзыва валъ Корнелія либеллятикомъ. Вѣроятно въ поведеніи Корнелія былъ поводъ къ такому неосновательному въ существѣ обвиненію, равно какъ и въ преувеличенномъ описаніи Корнелія есть фактическая основа. Самъ Новатіанъувѣрялъ Діонисія александрийскаго, что онъ принялъ епископскій санъ

по неволѣ. Во всякомъ случаѣ нужно думать, что это не былъ такой дурной характеръ, какимъ онъ является по описанію Корнелія: достаточно указать на то, что Діонисій александрійскій пишетъ къ нему, уже какъ къ раскольнику, называя его «братомъ», иувѣщеваетъ его добровольно отказаться отъ того сана, къ принятію которого его, по его словамъ, принудили. А Сократъ увѣряетъ, что при Валеріанѣ Новатіанъ скончался мученикомъ.

И Корнелій и Новатіанъ обращались съ общительными посланіями къ различнымъ епископамъ. Соборъ кареагенскій, подобно римскому, рѣшилъ дѣло въ пользу Корнелія и мягкой дисциплины. Энергическое содѣйствіе Кипріана и поддержка Діонисія александрійскаго, конечно, не мало содѣйствовали торжеству цѣла Корнелія. И Новатіанъ не оставался безъ лицъ сочувствующихъ. О Фабіѣ антіохійскомъ извѣстно, что онъ склонялся въ пользу схизматиковъ по уваженію къ строгости правилъ новатіановой партіи и можетъ быть даже къ личному характеру Новатіана, насколько онъ могъ быть ему извѣстенъ изъ другихъ источниковъ. Многіе отцы собора антіохійскаго хотѣли также поддерживать Новатіана; во главѣ ихъ стоялъ Фирміліанъ кесарійскій, приглашавшій Діонисія александрійскаго на этотъ антіохійскій соборъ. На западѣ особенно энергично поддерживалъ Новатіана впослѣдствіи епископъ арльскій Маркіанъ, за это и низложенный.

Расколъ Новатіана оказался болѣе живучимъ, чѣмъ расколъ Новата и Феликиссима въ Кареагенѣ. Это видно уже изъ того, что на сторону Новатіана становится нѣкоторая часть уважаемыхъ епископовъ. Да и самъ Новатіанъ имѣлъ все же рукоположеніе, которое было не столь законно, какъ постановленіе Корнелія, но—не легко сказать, было ли недѣйствительно. Во всякомъ случаѣ этотъ расколъ пережилъ своихъ основателей. Новатіане всегда стояли на сторонѣ самой строгой церковной дисциплины. О воззрѣніяхъ этой секты мы узнаемъ въ особенности изъ писателей V вѣка. Въ принципѣ новатіане не были противъ права церкви прощать кающихся грѣшниковъ. Но они находили, что гораздо цѣлесообразнѣе предоставить это прощеніе Богу, что рабъ не долженъ прощать согрѣшившихъ противъ его Господа. Въ виду такого взгляда на права и обязанности церкви, они считали себя исключительно обществомъ «чистыхъ», *καθαροї*. На каѳолическую церковь они смотрѣли какъ на запятнавшую себя общеніемъ съ грѣшниками (падшими).

Распространившись не только на западъ, но и на востокъ, новатиане встрѣтили благопріятную почву въ тѣхъ мѣстахъ, по которымъ прошло движение монтанизма. Во Фригії произошло сліяніе монтанизма съ новатианствомъ; здѣсь дѣло дошло до того, что объявленъ совершенно недозволеннымъ второй бракъ. Вообще со стороны многихъ христіанъ новатиане пользовались уваженіемъ, потому что съ доктринальской точки зрѣнія (въ учении о Троицѣ и о Христѣ) они представлялись православными, и ихъ главное отличие отъ каѳоликовъ состояло лишь въ замѣчательной строгости ихъ нравовъ. Въ виду этого многие государи, издававшіе указы о преслѣдованіи другихъ еретиковъ и сектантовъ, дѣлали прямое исключение въ пользу новатианъ. Въ эпоху аріанства, по нѣкоторымъ извѣстіямъ, православные даже расположены были вступить въ общеніе съ новатианами (въ Константинополѣ). Новатиане держались вѣрою до VII в. Въ VI в. въ Александрии эти сектанты представляютъ изъ себя еще столь значительную силу, что православный патріархъ александрийскій Евлогій (579—607), современникъ Григорія В., долженъ былъ писать противъ нихъ особое, недошедшее до насъ сочиненіе.

Вопросъ о слабой или строгой церковной дисциплинѣ продолжалъ занимать собою умы. Въ гоненіе Діоклетіана изъ-за дисциплинарного вопроса отдѣлились отъ церкви еще двѣ секты: донатисты и мелитиане.

3. Споръ о крещеніи еретиковъ.

Чтобы разъяснить содержаніе раскола донатистовъ, какъ доктринальского ученія, важно взять его въ связи съ исторіею споровъ о крещеніи еретиковъ, потому что связь между воззрѣніями, развитыми здѣсь, и учениемъ донатистовъ весьма тѣсная.

Вопросъ о крещеніи еретиковъ связанъ съ исторіею слова «ересь». Это слово въ древнѣйшій періодъ церковной исторіи прилагалось собственно къ гностикамъ, потому что другихъ еретиковъ въ то время въ наличности не было. А содержаніе гностицизма таково, что съ полнымъ правомъ можно поставить вопросъ о томъ, считать ли гностиковъ христіанской сектою, или языческою. Христіанское вѣроученіе у гностиковъ подвергалось слишкомъ важному искаженію, чтобы можно было затрудняться надъ вопросомъ: крестить ли гностиковъ, если

они приходили въ церковь, или не крестить? Такимъ образомъ, древнійшая церковная практика по этому вопросу сводилась къ тому, что и еретиковъ принимали въ церковь чрезъ крещеніе. Для Сирії это засвидѣтельствовано «Постановленіями апостольскими», для Малой Азіи—двумя соборами, иконійскимъ и синнадскимъ, для Африки—карөагенскимъ соборомъ при Агриппинѣ, и наконецъ дляalexандрийской церкви—Климентомъ alexандрийскимъ. Исключение изъ этой обычной практики представляли лишь тѣ случаи, когда человѣкъ, крещенный въ православной церкви, обращался затѣмъ въ гностицизмъ и наконецъ опять возвращался въ церковь. Такихъ лицъ принимали только чрезъ возложеніе рукъ, т. е. чрезъ покаяніе, потому что, очевидно, общее правило къ нимъ непримѣнимо: они крещены были самою же церковью. Это были церковные овцы, но только заблудшія и теперь снова возвращающіяся къ церкви.

Появленіе монтанизма составляетъ эпоху въ исторіи этого вопроса. Въ первый разъ появляется на сценѣ ересь или, можетъ быть, вѣрнѣе сказать—схизма, доктрина которой вполнѣ совпадала съ церковною и представляла не извращеніе ея, а лишь незаконное дополненіе. Представители каѳолической церкви весьма скоро почувствовали, что здѣсь они имѣютъ дѣло съ фактомъ новымъ, съ задачею, которой предшествующая практика еще не разрѣшила, и потому поставили прямо вопросъ о томъ, какъ смотрѣть на крещеніе, совершающее монтанистами. Соборы иконійской и синнадской и карөагенской при Агриппинѣ (ок. 220 г.) рѣшили, что и монтанистовъ нужно принимать въ церковь чрезъ крещеніе.

Новопросъ опять съ новою силой заявилъ себя, когда церкви пришлось вѣдаться съ новатіанами. Эта секта была только схизмою, противъ доктрины которой нельзя было поставить даже тѣхъ возраженій, которые вызывало ученіе монтанистовъ,—до такой степени новатіане были близки къ каѳолической церкви. Но съ своей стороны новатіане перекрешивали переходящихъ къ нимъ изъ православія. Практические счеты съ новатіанами приходилось вести главнымъ образомъ, если только не исключительно, римской церкви. Римскіе епископы ожидали лишь благотворного въ миссионерскомъ смыслѣ дѣйствія на новатіанъ, если они отнесутся къ нимъ снисходительно. Этимъ надѣялись привлечь большее число новатіанъ въ лоно церкви. Принимая новатіанъ чрезъ возложеніе рукъ,

а не чрезъ крещеніе, церковь тѣмъ самыи подчеркивала свою собственную снисходительность и ригористичную жесткость сектантовъ, которые перекрещивали каѳоликовъ. Крестить новатіанъ не желательно было уже и въ тѣхъ видахъ, чтобы не походить на самихъ новатіанъ. Даже возбужденъ былъ вопросъ о томъ, не принимать ли новатіанъ, занимавшихъ въ сектантствѣ клировыя должности, въ церковь въ тѣхъ же степеняхъ, какія они занимали въ схизмѣ. Въ такомъ видѣ вопросъ о новатіанахъ поставленъ былъ при епископѣ римскомъ Стефанѣ (съ средины мая 254 г., † 2 августа 257).

Практика римской церкви произвела впечатлѣніе даже на христіанъ африканскихъ. Нѣкоторыя лица стали обращаться къ Кипріану за разъясненіями по этому поводу. Кареагенскій епископъ былъ человѣкъ съ крѣпко сложившимися убѣжденіями въ отношеніи къ спорному вопросу. Не безъ вліянія на его поведеніе конечно остался и тотъ фактъ, что для африканской церкви новатіанство было чужою бѣдою; а въ подобныхъ случаяхъ человѣкъ безсознательно становится строгимъ принципіалистомъ, теоретикомъ, на воззрѣнія которого вліяетъ только логика, нисколько неумѣряемая психологическими данными, которыя человѣкъ получаетъ изъ практическихъ сношений съ сектантами. Кипріанъ рѣшилъ вопросъ въ смыслѣ существующей африканской практики.

Въ 255 году кареагенскому собору, состоявшему изъ 31 епископа, тотъ же самый вопросъ поставили 18 нумидийскихъ епископовъ. Спрашивали: дѣйствительно ли крещеніе у еретиковъ и схизматиковъ? Кареагенскіе отцы отвѣтили рѣшительнымъ «нѣтъ». Въ слѣдующемъ году кареагенскій соборъ изъ 71 епископа изъ Африки и Нумидіи снова обсудилъ этотъ вопросъ и опять пришелъ къ тому же рѣшенію. Объ этомъ Кипріанъ увѣдомилъ римского епископа Стефана, отравивъ къ нему и акты собора. Кипріанъ защищалъ свою точку зрѣнія со всѣмъ полемическимъ жаромъ. Но всегда и посланія свои по этому вопросу оканчивалъ заявлениемъ, что своего воззрѣнія онъ не возводить въ законъ для другихъ епископовъ, что каждый епископъ долженъ руководствоваться своими собственными убѣжденіями, какъ лицо, имѣющее дать отвѣтъ Господу за свои дѣйствія.

Когда кареагенскіе послы съ актами собора и сопровождавшимъ ихъ посланіемъ Кипріана прибыли въ Римъ, то Стефанъ, знаяшій о содержаніи актовъ, не только отказалъ имъ

въ церковномъ мирѣ и общеніи, но и въ простомъ человѣческомъ гостепріимствѣ, не только не допустилъ ихъ до бесѣды съ собою, но и всѣмъ въ своей паствѣ запретилъ давать имъ кровь, принимать въ домъ. Отправлено было изъ Рима въ Африку посланіе, въ которомъ Стефанъ во имя преданія римской церкви, хранимаго отъ ап. Петра и Павла, требовалъ, чтобы африканцы переходящихъ еретиковъ не крестили, а только возлагали на нихъ руки *in poenitentiam*, и чтобы не вводили новшества противъ преданія. Кипріана папа обзывалъ лукавымъ дѣлателемъ, лжехристіаниномъ, лжеапостоломъ, и кажется формально ему и его сторонникамъ отказывалъ въ церковномъ общеніи. Около этого же времени въ томъ же смыслѣ папа писалъ и на востокъ, Элену тарсскому и Фирмиліану кесарійскому, чтобы еретиковъ не перекрещивали. Кажется, и здѣсь папа требовалъ покорности римской практикѣ, или грозилъ отлученіемъ отъ церкви.

Діонисій В.alexandрійскій самъ быдъ въ пользу римской снисходительной практики, но здѣсь выступилъ примирителемъ. Онъ писалъ папѣ, чтобы онъ не возмущалъ того мира, которымъ всѣ церкви пользуются теперь. Онъ зналъ, что восточные церкви опираются во всякомъ случаѣ на постановление своихъ древнихъ и авторитетныхъ соборовъ, а въ законѣ написано: «не передвигай предѣловъ ближняго твоего, которые положили отцы твои».

Кипріанъ, когда ему сдѣлалось известнымъ отучающее посланіе папы, собралъ въ сентябрѣ того же 256 г. второй соборъ въ Карѳагенѣ, на которомъ присутствовало 87 отцовъ. Вопросъ о крещеніи еретиковъ пересмотрѣнъ былъ снова, основанія повторены и усилены, и заключительное решеніе осталось то же самое. Затѣмъ Кипріанъ завязалъ сношенія съ Фирмиліаномъ, епископомъ Кесаріи каппадокійской. Къ нему онъ отправилъ посла съ посланіемъ, препроводилъ и свою переписку со Стефаномъ по этому вопросу. Какъ и слѣдовало ожидать, отвѣтъ Фирмиліана полученъ былъ самый сочувственный. Онъ примкнулъ ко всѣмъ пунктамъ въ аргументаціи Кипріана и о Стефанѣ отзывался, что отлучивъ отъ себя всѣ церкви востока, папа въ сущности только самъ себя отлучилъ отъ церкви.

Этотъ вопросъ пережилъ самихъ дѣйствующихъ лицъ послѣдняго спора. Онъ продолжалъ волновать церковь и при Есистѣ II (съ конца августа 257—6 августа 258 г.). Есистъ

во всякомъ случаѣ не поддерживалъ полемического тона Степфана и вступилъ въ церковное общеніе съ Африкою и Малою Азіею. Даже при преемникѣ Ксиста Діонисія римскому (22 іюля 259—27 декабря 268 г.) Діонисій александрійскій вель какую-то переписку, касавшуюся Лукіана, преемника Кипріана кареагенскаго. Вопросъ заглохъ самъ собою и окончательное рѣшеніе по нему состоялось лишь въ 314 г. на арльскомъ соборѣ (прав. 8), который постановилъ, что еретиковъ, обращающихся въ церковь, должно допрашивать, какъ они вѣруютъ во Св. Троицу, и если они вѣруютъ православно, то слѣдуетъ принимать ихъ безъ перекреціванія. Въ этомъ смыслѣ состоялось впослѣдствіи и вселенское церковное рѣшеніе (Трулл. 95; Констант. I, 7; Ник. I, 8).

Прежде обсужденія догматической стороны спора, нужно коснуться пунктовъ, осложняющихъ вопросъ о крещеніи еретиковъ.

а) Сторонники римской церковной практики, какъ на мотивъ своего рѣшенія, указывали на фактъ перекреціванія переходящихъ изъ каѳоличества у самихъ новатіанъ. Слѣдовательно каѳолическая церковь *per antithesin* должна принимать обращающихся къ ней безъ перекреціванія. Этотъ мотивъ Кипріанъ отклонилъ блистательно, выставивъ принципъ, единственно правильный: каѳолическая церковь должна идти своимъ царственнымъ путемъ, не обращая вниманія на то, что дѣлается у еретиковъ; она должна сознавать свое собственное высокое достоинство и руководствоваться только своими основаніями и своими положеніями. Обращать вниманіе на то, что дѣлается у еретиковъ, опасно и потому, что это повело бы слишкомъ далеко. Напр. у новатіанъ существуетъ іерархія; чтобы не походить на новатіанъ, не должно ли и каѳолической церкви отмѣнить іерархію?

б) Сторонники римской практики выставляли *desideratum*, не слѣдуетъ ли обращаяющихся новатіанскихъ клириковъ принимать въ ихъ іерархическихъ степеняхъ? Кипріанъ отвѣчаетъ рѣшительнымъ отрицаніемъ. Не слѣдуетъ принимать въ іерархическихъ степеняхъ даже тѣхъ новатіанъ, которые свои іерархическія степени получили въ каѳолической церкви. Они обратили то оружіе, которое дала имъ церковь, противъ нея самой, поэтому не имѣютъ права употреблять его по обращеніи въ церковь. Тѣмъ болѣе это слѣдуетъ сказать о хиротонисованныхъ у новатіанъ епископахъ. Принимая этихъ лицъ

въ ихъ санѣ, церковь только тяжко оскорбила бы тѣхъ изъ своихъ пресвитеровъ, которые никогда ей не измѣняли. Что можно дать въ награду имъ, если такія высокія преимущества предоставить обращающимся сектантамъ? Послѣдніе должны довольствоваться лишь тѣмъ, что церковь принимаетъ ихъ какъ кающихся, и даетъ имъ свое общеніе.

в) Затѣмъ въ качествѣ основанія своихъ дѣйствій защитники римской практики ссылались на преданіе, идущее отъ временъ апостоловъ. Кипріанъ, какъ и Фирмиліанъ, оспариваетъ тотъ фактъ, чтобы подобное преданіе существовало. Они обращались къ новозавѣтному Св. Писанію и здѣсь нигдѣ не находили указаній, чтобы еретики могли быть принимаемы безъ перекрещиванія. Напротивъ, всюду слышится только строгое осужденіе ерѣси. Даже тѣ случаи, на которые могли сослаться представители римской практики, какъ на свидѣтельства въ свою пользу, сюда не относились: именно, здѣсь рѣчь могла идти лишь о тѣхъ лицахъ, которые принадлежали къ церкви, потомъ перешли въ ересь и затѣмъ снова обратились къ церкви.

г) Наконецъ представители римской церкви ссылались на свой обычай—*consuetudo*. Но Кипріанъ отвѣчалъ: обычай, если на его сторонѣ не стоитъ истина, есть только старое заблужденіе, которое должно уступить мѣсто истинѣ (*veritas praevaleat et vincat; nam consuetudo sine veritate vetustas erroris est*). Такимъ образомъ разсчитывались въ Африкѣ со всѣми формальными основаніями и случайными мотивами дѣйствованія римской церкви.

Въ чёмъ же состоить догматика той и другой стороны?

а) И Стефанъ и всѣ его противники одинаково признавали фактъ, что крещеніе едино и потому самому не повторяемо. Кипріанъ рѣшительно протестовалъ, когда его обвиняли, что онъ перекрещивается. «Мы не перекрещиваемъ, мы крестимъ». По воззрѣнію Стефана, нужно разсуждать такимъ образомъ: такъ какъ крещеніе неповторяемо, то получившаго правильное крещеніе въ сектантствѣ не слѣдуетъ крестить снова при обращеніи его въ церковь. Кипріанъ напротивъ разсуждалъ иначе: такъ какъ крещеніе есть едино, то оно есть или у еретиковъ, или въ церкви. Если совершенное еретиками крещеніе правильно, сама церковь не имѣть крещенія. А такъ какъ церковь должна имѣть то крещеніе, которое есть едино, то слѣдовательно крещенія еретиковъ нельзя считать за крещеніе.

б) Въ спорѣ между римскимъ и кареагенскимъ епископами сталкивались два принципа, одинаково высокіе. Точку зрењія, на которой стоялъ Стефанъ, можно обозначить, какъ точку христіанско-догматическую, христіанско-богословскую. Основаніемъ возврѣнія Стефана служило представление о величії того, что внесло въ міръ христіанство. Христіанство принесло человѣчеству такія высокія блага, что они не теряютъ своей цѣнности, въ чьихъ бы рукахъ они ни находились, даже въ рукахъ недостойныхъ. Даже въ сектантскихъ обществахъ христіанская вѣра должна имѣть свою извѣстную дѣйственность, свою отчасти священную силу. На иной точкѣ зрењія стоялъ Кипріанъ; эту точку можно назвать церковною. Епископъ кареагенскій былъ рѣшительнымъ и замѣчательнымъ защитникомъ церковнаго единства. Онъ училъ, что церковь не только едина (ipsa), но и единственна (ipsa). Какъ истинная, она должна обнимать собою всѣ церкви, какъ ихъ естественный и нормальный союзъ. Какъ единственная, церковь тѣмъ самымъ полагаетъ, что кромѣ ея одной нѣть другой церкви, и что не въ церкви, то не есть церковь. Важность союза съ церковью Кипріанъ понималъ такъ высоко, что, напр., сектантскихъ мучениковъ, пострадавшихъ за вѣру во Христа, не признавалъ исповѣдниками. Для нихъ даже крещеніе кровью не имѣло дѣйственности. «Не можетъ имѣть Бога своимъ отцомъ тотъ, кто не имѣть церкви своею матерію»—такъ разсуждалъ Кипріанъ и въ своемъ трактатѣ «о единствѣ церкви», и въ полемикѣ со Стефаномъ изъ-за вопроса о крещеніи еретиковъ. Смотря на все окружающее церковь, какъ не на церковь, Кипріанъ игнорировалъ всякое различіе въ томъ, что существовало въ церкви. Въ существѣ дѣла, кто не во Христѣ, тотъ противъ Христа, кто не собирается, тотъ расточаетъ (Лук. XI, 23). Поэтому всѣ сектанты, будуть ли то еретики или раскольники, представлялись ему въ одинаково темномъ видѣ. Онъ знаетъ для всѣхъ только только название «adversarii Domini et antichristi». Даже различія между ними, какъ христіанами, и язычниками онъ признавать не хочетъ, ссылаясь въ данномъ случаѣ на Мате. X, 5—6. Когда Христосъ посыпалъ апостоловъ на проповѣдь, то даль имъ заповѣдь: «на путь къ язычникамъ не ходите, и въ городѣ самарянскій не входите, а идите наипаче къ овцамъ погибшимъ дому Израилева». Здѣсь самаряне видимо поставлены на одинъ уровень съ язычниками. Самаряне представляли еврейскую секту, схизму, или

ересь. Слѣдовательно для Христа всякой сектантъ, схизматикъ, еретикъ долженъ быть тѣмъ же, чѣмъ является язычникъ. Кто не въ церкви, тотъ долженъ быть для церкви какъ язычникъ и мытарь. Понятно, какъ могъ Кипріанъ, стоя на такой точкѣ зрењія, разсуждать о всемъ, что дѣлается у еретиковъ. Все, что у нихъ дѣлается, несостоительно и ложно. Ни одному изъ ихъ дѣйствій церковь не должна давать своей аппробаціи; поэтому крещеніе, совершенное еретиками, не очищаетъ, а лишь оскверняетъ.

в) И Кипріанъ, какъ и Стефанъ, конечно признавали то идеальное concretum христіанской жизни, которая описывается въ словахъ апостола: «единъ Господь, едина вѣра, едино крещеніе» (Ефес. IV, 5). Но при данныхъ историческихъ условіяхъ Стефанъ взглянулъ на дѣло практически, не позволивъ отуманить свой взоръ какими-нибудь полемическими предубѣжденіями. Для него ставился вопросъ о томъ, какъ быть въ тѣхъ случаяхъ, где «единъ Господь и едина вѣра», но не едина церковь? На какую сторону поставить здѣсь «едино крещеніе»? Не вдаваясь въ какія-нибудь утрировки воззрѣній отщепенцевъ, Стефанъ призналъ, что еретики обладаютъ во всякомъ случаѣ такимъ высокимъ благомъ, какъ вѣра въ Бога, въ Троицу. Поэтому крещеніе, совершающееся еретиками во имя Св. Троицы, нужно признать правильнымъ. Такимъ образомъ благодать крещенія, по воззрѣнію Стефана, слѣдуетъ за вѣрою; отправляясь отъ вѣры, можно прійти къ относительной благодати. По мнѣнію Кипріана, нужно отправляться не отъ вѣры, а отъ церкви. Прежде чѣмъ ставить даже вопросъ о томъ, есть ли у еретиковъ крещеніе, нужно спросить, есть ли у нихъ церковь; если нѣть церкви, то нѣть и крещенія. Но даже такой постановки дѣла, какую принималъ Стефанъ, т. е. единъ Господь, едина вѣра, но не едина церковь, Кипріанъ не желалъ допустить. Онъ расположеннъ былъ, правда, настаивать на томъ, что при подобномъ раздѣленіи благодать послѣдуетъ церкви, потому что всѣ тѣ блага, которыя даны во Христѣ, даны только въ церкви и для церкви. Онъ ссылается на то, что единство вѣры въ данномъ случаѣ не спасаетъ, и указывалъ, какъ на примѣръ, на отдѣленіе отъ ветхозавѣтной церкви Корея, Даѳана и Авиона. Они содержали ту же вѣру въ единаго истиннаго Бога, хотѣли служить тому же Іеговѣ, но отступили отъ церкви, и за это поглощены были землею. Въ такомъ же отношеніи къ церкви стоять и всѣ сектанты.

Но Кипріанъ оспаривалъ даже тотъ тезисъ, что сектанты обладаютъ единствомъ вѣры и единствомъ поклоненія истинному Богу. Онъ находилъ, что все, что дѣлается у еретиковъ, какъ бы ни напоминало церковь, имѣеть сходство лишь видимое. О единствѣ вѣры у сектантовъ съ церковю не можетъ быть рѣчи, потому что не можетъ быть единаго символа вѣры. При своемъ крещеніи новатіане должны спрашивать крещаемаго: «вѣруешь ли ты въ прощеніе грѣховъ и жизнь вѣчную чрезъ святую церковь»: крещаемый отвѣчаетъ: «да». Но этотъ отвѣтъ неправиленъ, потому что сами сектанты не обладаютъ церковю; они слѣдовательно обязуются вѣровать въ то, чего не имѣютъ.

г) Но Кипріанъ шелъ еще дальше, и Стефанъ въ данномъ случаѣ однимъ промахомъ облегчилъ ему полемику. Съ одной стороны, Стефанъ допустилъ неточное выраженіе, изъ котораго какъ будто слѣдовало, что крещеніе, совершенное только во имя Христа, а не во имя Св. Троицы, должно считаться действительнымъ. Кипріанъ категорично заявилъ, что крещеніе можетъ быть совершено только во имя Троицы. Затѣмъ Стефанъ пошелъ такъ далеко, что признавалъ даже крещеніе маркіонитовъ, такимъ образомъ свою толерантность отъ схизматиковъ перенесъ собственно на еретиковъ, на сектантовъ, во всякомъ случаѣ тѣсно примыкавшихъ къ гностикамъ. Но Кипріанъ доказывалъ, что содержаніе вѣры маркіонитовъ можетъ быть сходно только по фразѣ съ содержаніемъ ученія каѳолической церкви, при глубокомъ однако различіи по самому содержанію. Напр., маркіониты, называя Бога отцомъ, не признавали его вмѣстѣ съ тѣмъ творцомъ мира. Представленіе о Христѣ у нихъ совершенно другое, потому что отношение Христа къ ветхому завѣту иное у маркіонитовъ и у каѳоликовъ. Фирміліанъ кесарійскій точно также доказывалъ, что даже у монтанистовъ догматическое ученіе о Св. Тройцѣ различно отъ каѳолического. Если поставить дальнѣйшій вопросъ: кто есть тотъ Христосъ, въ котораго монтанисты вѣруютъ? они должны сказать: тотъ Христосъ, который послалъ Духа Утѣшителя, проявляющагося въ Монтанѣ и его пророчествахъ. Такъ какъ этихъ пророчествъ каѳолическая церковь не признаетъ, то должна признать, что монтанисты вѣруютъ не въ того Христа, въ котораго вѣруетъ каѳолическая церковь. При помощи такихъ полемическихъ натяжекъ конечно можно было бы оспаривать православіе догматического ученія

о Троице даже у новатианъ. Напр. Дієнісій александрійський позволялъ себѣ такую дедукцію, что Новатіанъ вводить хульное ученіе о Богѣ и клевещетъ на всеблагаго Господа нашего И. Христа, представляя Его немилостивымъ. Въ данномъ случаѣ взглядъ Стефана на схизматиковъ отличается безпристрастіемъ. Онъ не думалъ открывать какихъ-нибудь не существующихъ въ дѣйствительности различій между ученіемъ сектантовъ и каѳоликовъ, которыя въ концѣ концовъ были только тенденціозными выводами.

д) Чтобы установить свою точку зренія какъ единственно правильную, Кипріанъ придавалъ дѣлу гораздо болѣе широкую постановку. Единичный вопросъ о крещеніи онъ развивалъ въ вопросъ о самой благодати. Крещеніе, по его убѣждѣнію; слагается изъ двухъ сторонъ, которая никакъ нельзя отдать одну отъ другой, и нельзя сказать, чтобы одна сторона была дѣйственна, другая не дѣйственна. Въ крещеніи съ одной стороны является крещаемый, котораго въ Римѣ признаютъ крещаемымъ правильно. Но съ другой стороны въ крещеніи несомнѣнно является и тотъ, кто крестить. Разъ мы признаемъ, что крещеніе схизматиковъ въ первомъ моментѣ правильно, мы должны допустить, что и тотъ, кто крестить, крестить правильно, а слѣдовательно должны допустить, что въ схизматическихъ обществахъ существуетъ іерархическое преемство, что тамъ существуетъ благодать. А разъ тамъ существуетъ іерархическое преемство, то трудно сказать, чего же тамъ не существуетъ.—Въ Римѣ полагали, что схизматики могутъ совершать таинство крещенія, но крещенныхъ ими нужно конфирмовать снова, нужно возлагать на нихъ руки, чтобы сообщить имъ благодать Св. Духа. Но здѣсь они допускаютъ *implicite* самое нелѣпое предположеніе, что Духъ Св. выше Христа, что посланный выше пославшаго. Гдѣ есть Христосъ, тамъ нераздѣльно существуетъ и Духъ Св. Кто можетъ сообщить благодать въ крещеніи, тотъ можетъ сообщить ее и въ руковоложеніи (*confirmatio*). Чтобы совершить крещеніе, нужно возвратить Духомъ, для чего требуется не только вода, но и Духъ. Слѣдовательно схизматики, совершающіе крещеніе, если они совершаютъ его правильно, должны мыслиться, какъ обладающіе дарами Св. Духа. Слѣдовательно нужно допустить, что они могутъ совершать и правильную конфирмацию. Затѣмъ, при крещеніи крещаемый помазывается елеемъ, который освящается на алтарѣ. Слѣдовательно,

допустивъ, что крещеніе схизматиковъ правильно, мы должны допустить, что они обладаютъ и правильнымъ алтаремъ, а въ такомъ случаѣ обладаютъ возможностію совершать правильную Евхаристію. Такимъ образомъ, получится тотъ выводъ, что у схизматиковъ существуетъ правильное іерархическое преемство, слѣдовательно, благодать хиротоніи; они могутъ совершать не только крещеніе но и конфірмацію, могутъ совершать и Евхаристію. Такимъ образомъ, существенно поколеблется то возврѣніе, что спасеніе возможно только въ церкви. Какое же благо можетъ предложить церковь, если такими благами могутъ обладать и сектанты?—Исходя изъ этого взгляда, Фирміланъ каппадокійскій обзываетъ Стефана защитникомъ еретического крещенія, врагомъ церкви, болѣе тяжкимъ, чѣмъ сами еретики и схизматики. Послѣдніе, по крайней мѣрѣ, обращаются къ церкви за ея дарами, сознавая свою беспомощность; Стефанъ же отказываетъ имъ въ томъ облагодатствованіи, котораго они ищутъ, и слѣдовательно, защищаетъ благодать, находящуюся у еретиковъ и схизматиковъ.

е) Сторонники римского возарѣнія ударяютъ на тотъ пунктъ, что въ подобныхъ вопросахъ, какъ крещеніе еретиковъ, не нужно обращать вниманіе на то, кто креститъ, такъ какъ крещаемый принимаетъ отпущеніе грѣховъ сообразно съ тѣмъ, во что онъ вѣрюетъ. аа) Съ этимъ Кипріанъ никакъ не могъ согласиться уже по изложеннымъ выше (в, д) основаніямъ: онъ былъ убѣждены, что даже совершенное единство вѣры не спасаетъ отступниковъ отъ церкви, и не признавалъ тождества вѣры у еретиковъ и въ церкви. Если еретики по вѣрѣ получаютъ, то получаютъ лишь то, во что вѣрюютъ, а такъ какъ вѣрюютъ неправильно, то не могутъ получить и благодати. Для Кипріана было несомнѣнно, что *ubi veritas, ibi gratia*. А такъ какъ истина едина и она находится только въ каѳолической церкви, то и благодать должна быть едина, и именно та, которая находится въ каѳолической церкви. Другой благодати не можетъ быть никакой. бб) Помредство священника въ крещеніи Кипріанъ признаетъ настолько существеннымъ, настолько неизбѣжнымъ условіемъ самаго крещенія, что для него было далеко не безразлично, кто будетъ этимъ посредствующимъ. Какъ можетъ, говорить онъ отъ имени собора 255 г., молиться за крещемаго *sacerdos sacrilegus et peccator*, священникъ, нарушившій законы вѣры и грѣшникъ, когда написано: «*грѣшниковъ Богъ не слушаетъ, но кто чтитъ Бога и тво-*

ритъ волю Его, того слушаетъ» (Иоан. IX, 31)? Какъ можетъ совершать духовное туть, кто самъ лишился Св. Духа? Какъ можетъ дать то, чего самъ не имѣеть? Какъ можетъ мертвый самъ оживотворить другого? Совершенно необходимо потому, чтобы обращающійся въ церковь быль обновленъ и освященъ святыми, ибо написано: «*будьте святы, ибо Я святъ Господь Богъ вашъ*». Здѣсь Кипріанъ вступаетъ уже на скользкій путь субъективизма въ своихъ воззрѣніяхъ. Правда, онъ держится еще такого субъективизма, подъ которымъ лежитъ крѣпко объективная почва: святы для него туть, кто принадлежить къ единой святой церкви, кто исповѣдуется каѳолической вѣру. Но приводимыя имъ основанія бываютъ далѣе его наличной цѣли. Кто начинаетъ толковать о грѣшномъ священникѣ, какъ о неспособномъ совершать іерархическія дѣйствія, тотъ находится въ серьезной опасности съ почвы объективно-церковно-догматической перейти на шаткое основаніе субъективно-личной нравственности. Нужно прибавить, что этими же словами Писанія Кипріанъ доказывалъ и то, что два епископа испанскіе (Martialis и Basilides), какъ libellatici, должны быть непремѣнно лишены сана, потому что не могутъ молиться за свою паству и совершать для нея іерархическія дѣйствія.

ж) Практическій выводъ изъ всѣхъ этихъ частныхъ положеній у Кипріана звучить очень категорично: у враговъ и антихристовъ нѣтъ ни крещенія, ни благодати, потому что у нихъ нѣтъ церкви; они то же, что язычники; приходящихъ изъ нихъ въ церковь нужно крестить, какъ некрещенныхъ. Этого пункта нужно держаться строго: поступиться здѣсь чѣмъ-нибудь значило бы, подобно Исаю, преступно отречься отъ правъ своего церковнаго первородства. Римская практика показываетъ въ христіанахъ недостатокъ ревности о славѣ Божіей. Такой толерантизмъ хуже еврейского закоснѣнія, потому что объ евреяхъ апостолъ говоритъ, что они имѣютъ ревность о Богѣ, но ревность не по разуму (Рим. X, 2); о христіанахъ, держащихся римской практики, нельзя сказать даже и этого.

Въ полемикѣ противъ римской практики Кипріанъ ссыпался на слѣдующія мѣста Св. Писанія. Притч. IX, 19: «*отъ воды чуждія ошайся, и отъ источника чуждаго не пій*». Іер. XV, 18: «*бысть мнъ яко вода лживая, не имущая вѣрности*». Сир. XXXIV, 25: «*омываяйся отъ мертвца, и паки прикасаяйся ему, какъ польза ему отъ бани?*» (собственно въ карѳагенской

церкви эти слова читались по-латыни такимъ образомъ: «Кто окрестится отъ мертваго, что пользы ему въ этомъ омовені?» *Qui baptizatur a mortuo, quid proficit lavatio ejus?*). Пс. CXL, 5: «елей же грьшнаго да не намаститъ главы моей». Ос. IX, 4: «требы ихъ (или жертвооприношенія) яко хлѣбъ жалости имъ, вси ядущіи тыя оскверняться». Числ. XVI, 26: «отступите отъ кущъ человѣкъ жестокосердыхъ сихъ, и не прикоснитеся ко всемъ, елика суть имъ, да не поибнете купно во всемъ грѣхъ ихъ».

4. Расколъ донатистовъ¹⁾.

Расколъ донатистовъ, который я связываю съ предшествующимъ споромъ Кипріана со Стефаномъ, представляетъ особый интересъ. Онъ показываетъ, какъ опасны заблужденія генія. Малѣйшая ошибка, допущенная въ геніальной аргументації, послѣдовательно приводить иногда къ розни, которой геній не предвидѣть, и къ такимъ слѣдствіямъ, что часто нужно бывать много усилий для исправленія ошибки генія. Какъ ни блестящи воззрѣнія Кипріана, но въ нихъ была такая крайность, что нуженъ былъ геній Августина, чтобы нейтрализовать и обезвредить взгляды Кипріана.

Въ Африкѣ латинской, находившейся подъ управлениемъ Максиміана, гоненіе было и должно было быть. Максиміанъ былъ такого жестокаго характера, что Діоклетіану стоило намекнуть на что-либо жестокое, чтобы Максиміанъ съ удовольствиемъ взялся за это. Поэтому въ Африкѣ гоненіе пове-

¹⁾ Въ новѣйшее время поднять былъ въ ученой литературѣ вопросъ о подлинности разныхъ документовъ, относящихся къ первоначальной исторіи донатизма. Отрицательные въ большей или меньшей степени взгляды высказывали: M. Deutsch, *Drei Aktenstucke zur Geschichte des Donatismus. Neu herausgegeben und erklart.* Berlin 1875. D. Völter, *Der Ursprung des Donatismus.* Freiburg 1883. O. Seeck, *Quellen und Urkunden über die Anfänge des Donatismus,* въ *Zeitschrift für Kirchengeschichte,* B. X, 1889, S. 505—568. Противъ Зеека выступилъ L. Duehene, *Le dossier du donatisme,* въ *Mélanges d'archéologie et d'histoire publiés par l'École française de Rome,* t. X, 1890. Подъ вліяніемъ аргументації Џющена Зеекъ измѣнилъ въ значительной мѣрѣ, хотя и не вполнѣ, свой первоначальный взглядъ въ статьѣ *Urkundenfälschungen des 4. Jahrhunderts,* въ *Zeitschrift für Kirchengeschichte,* B. XXX, 1909, S. 181—227. Ср. еще о донатизмѣ W. Thümmler, *Zur Beurteilung des Donatismus.* Halle 1893.

дено было круто, но, сильно разгорѣвшись, скоро погасло и не имѣло такого значенія, какъ на востокѣ. Какъ только оно стало затихать, христіане стали принимать мѣры, чтобы не раздувать пожара. Во главѣ кареагенской церкви стоялъ тогда епископъ Менсурій. Особенный колоритъ гоненіе въ Африкѣ получило потому преимущественно, что тамъ обращали вниманіе на священные христіанскія книги и требовали ихъ сожженія. Менсурій держался воззрѣній весьма умѣренныхъ, внушаемыхъ пастырскимъ благоразуміемъ, и не считалъ нужнымъ отъ ревностнаго стоянія за Христа переходить въ прямой вызовъ языческимъ гонителямъ, и употреблять всѣ возможныя для него мѣры, чтобы ослабить столкновеніе между христіанами и языческою властію. Опасность выдачи священныхъ книгъ онъ предотвратилъ тѣмъ, что положилъ въ той базиликѣ, въ которой предполагалось произвести обыскъ, вместо священныхъ книгъ, еретическія сочиненія, чѣмъ языческія власти и удовлетворились, и не сочли нужнымъ вести дѣло далѣе, когда подмѣна была открыта. Менсурій предполагалъ, что многіе африканскіе ригористы къ этой мѣрѣ отнесутся довольно неодобрительно. Поэтому, онъ имѣлъ переписку по этому вопросу съ Секундомъ тигизскимъ, представителемъ крайняго ригористического воззрѣнія. Въ отвѣтѣ Менсурію Секундъ отнесся къ его практикѣ съ довольно яснымъ порицаніемъ. Онъ говорилъ, что не считаетъ даже возможнымъ дѣлать подобныя послабленія, ссылаясь въ оправданіе своей строгости на примѣръ Елеазара, который не только не хотѣлъ вку-сить мяса запрещеннаго, но даже отказался отъ предложенного ему мяса, закономъ дозволеннаго, чтобы не подать повода думать, что онъ измѣняетъ своей отеческой вѣрѣ.

Отношеніе Менсурія къ мученичеству вообще было таково, что могло навлечь на него только негодованіе неразумныхъ ригористовъ. Въ то время сами языческія власти запада старались сколько возможно ограничить число христіанскихъ мученичествъ. Поэтому мучениковъ, призванныхъ къ этому подвигу теченіемъ неотвратимыхъ обстоятельствъ, было если не мало, то во всякомъ случаѣ и не такъ много, какъ было лицъ въ наличности взятыхъ подъ стражу. Кромѣ мучениковъ по необходимости и, слѣдовательно, по христіанскому долгу, было довольно много фанатиковъ, которые сами своимъ заявленіемъ о томъ, что они христіане и не исполнятъ эдикта, вызвали языческія власти на распоряженіе взять ихъ подъ стражу. Были люди и еще

нишаго разбора. Оказывается, что къ исповѣдникамъ примкнули и нѣкоторые проходимцы, считавшіе возможнымъ подъ видомъ страданія за Христа избавиться отъ необходимости платить по своимъ долговымъ обязательствамъ, или разсчитывавшіе по крайней мѣрѣ нѣкоторое время пожить въ свое удовольствіе въ тюрьмахъ на счетъ христіанской благотворительности или даже обогатиться изъ этого источника. Въ виду подобныхъ мнимыхъ рѣвнителей за имя Христово, Менсурій счелъ себя обязаннѣмъ объявить, что лица, которыхъ сами предадутъ себя языческой власти и будутъ казнены не за имя Христово, а потому что навлекли на себя подобную казнь какими-нибудь другими обстоятельствами, не будутъ считаться карѳагенскою церковью за мучениковъ. Это, разумѣется, могло возбуждать только неудовольствіе противъ епископа въ средѣ тѣхъ, противъ кого эта мѣра направлялась. А такъ какъ опять Кипріана показывалъ, что исповѣдники могутъ производить и большое смущеніе въ церковной дисциплинѣ, то Менсурій счелъ себя обязаннѣмъ быть на стражѣ при сношеніяхъ между христіанами и лицами, взятыми подъ стражу.

Ревностнымъ помощниковъ его былъ архидіаконъ Цециліанъ. Позднѣйшіе донатисты описываютъ того и другого въ самыхъ ужасающихъ краскахъ. Подъ ихъ первомъ Менсурій является болѣе жестокимъ, чѣмъ сами палачи, а Цециліанъ—его достойнѣмъ помощникомъ. Этотъ архидіаконъ будто бы поставилъ предъ входомъ въ темницы, гдѣ были заключены христіане, нѣсколько людей, вооруженныхъ ремнями и плетями. Эти стражи у лицъ, приходившихъ навѣстить исповѣдниковъ, отнимали пищу, которую они имъ приносили, и разбрасывали ее даже собакамъ. «Предъ воротами тюремъ лежали отны и матери исповѣдниковъ и вопіали къ небу о мщеніи противъ тѣхъ, которые не позволяютъ даже издали взглянуть на дѣтей своихъ и, такимъ образомъ, заставляютъ проводить у порога тюремы дни и безсонные ночи. Поднимался отовсюду громкій вопль и горкій плачъ потому, что не даютъ обнять св. мучениковъ и не позволяютъ христіанамъ совершать дѣла милосердія, такъ какъ свирѣпствуешь тиранъ и жестокій палачъ Цециліанъ». Весьма вѣроятно, что во всемъ этомъ разсказѣ заключается какая-нибудь доля правды, тѣмъ болѣе, что и по другимъ извѣстіямъ Цециліанъ представляется характеромъ весьма рѣшительнымъ и способнымъ на мѣры довольно крутыя. Но въ цѣломъ этотъ разсказъ несомнѣнно страдаетъ сильнѣйшими преувеличеніями.

Такимъ образомъ, еще ранѣе возникновенія раскола противъ Менсурія и Цециліана существовало недовольство въ Кареагенѣ и другихъ мѣстахъ, вызванное отношеніемъ ихъ обоихъ къ исповѣдникамъ. Когда гоненіе совершенно затихло, на Менсурія пало одно непріятное дѣло. Въ Кареагенѣ распространился какой-то пасквиль (*epistola famosa*) противъ Максентія. Подозрѣніе въ авторствѣ его пало на діакона Феликса, который укрывался въ домѣ Менсурія. Менсурій рѣшительно отказался выдать этого діакона властямъ, и самъ, вызванный на судъ предъ императоромъ въ Римъ, отправился туда, оправдался, но на возвратномъ пути скончался, и такимъ образомъ кареагенская кафедра сдѣлалась вакантна¹⁾.

Отправляясь въ Римъ въ эту опасную поѣзду, съ которой была соединена опасность быть казненнымъ за укрывательство пасквилянта, Менсурій рѣшился принять послѣдня мѣры, зависящія отъ него, какъ отъ епископа, по части охраненія церковнаго имущества, которое онъ передалъ двумъ довѣреннымъ лицамъ, пресвитерамъ (*seniores*) Ботру и Целестію. Послѣ смерти Менсурія явились самыя разнообразныя теченія въ Кареагенѣ. Указанныя два лица намѣрены были повести дѣло такъ, чтобы передача имущества была произведена секретно, и часть имущества можно было присвоить себѣ. Но Цециліанъ былъ хорошо знакомъ и съ самимъ Менсуріемъ и съ имуществомъ. Такимъ образомъ, эти два лица подверглись соблазну образовать общество недовольныхъ Цециліаномъ. Значительная часть кареагенскихъ христіанъ избрала преемникомъ Менсурія архидіакона Цециліана. Но существовало много недовольныхъ имъ, которые и повели противъ него свою атаку. Они завязали сношенія съ нумидійскими епископами, во главѣ которыхъ стоялъ Секундъ тигизискій.

Эти епископы считали всѣхъ такъ называемыхъ традиторовъ безусловно неспособными совершать іерархическія дѣйствія. Впрочемъ, сторонники Менсурія имѣли основаніе думать, что суровые нумидійские ригористы были болѣе строги къ другимъ, чѣмъ къ самимъ себѣ. Указывали на протоколъ собора въ Циртѣ

¹⁾ Вместо 311 года, обычно принимаемой даты смерти Менсурія и начала донатистского раскола, O. Seec k, *Urkundenfalschungen des 4. Jahrhunderts*, въ *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, В. XXX, 1909, S. 224—225 (ср. его же, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*. В. III. Berlin 1909, S. 318. 505), устанавливаетъ болѣе раннюю дату—307 годъ.

(305 г.), подлинность которого основательно не опровергнута ни донатистами, ни современою наукой, изъ которого видно, что когда Секундъ вздумалъ очистить на этомъ соборѣ нумидійскій епископатъ отъ подозрѣваемыхъ въ предательствѣ, то оказалось, что чуть ли не большинство нумидійскихъ епископовъ стоять подъ этимъ подозрѣніемъ. Одинъ изъ нихъ въ отвѣтъ на обвиненіе Секунда отвѣтилъ ему рѣшительнымъ заявленіемъ, что онъ его самого, Секунда, подозрѣваетъ въ томъ, что онъ едва ли такъ легко отѣлся отъ требованій языческой власти, какъ онъ самъ разсказываетъ. Засѣданіе приняло столь бурный характеръ, что Секундъ рѣшился передать дѣла всѣхъ суду Божію. Это нисколько не мѣшало ему оставаться ръянымъ преслѣдователемъ всѣхъ традиторовъ и представителемъ самой строгой церковной дисциплины въ отношении къ падшимъ. Съ лицами этихъ убѣждений завязали сношеніе карѳагенскіе христіане, недовольные Цециліаномъ, намѣченнымъ въ карѳагенскаго епископа.

Повидимому, опасаясь серьезного столкновенія съ недовольными, партія Цециліана желала ускорить его хиротонію. Къ удивленію, одновременно съ сторонниками Цециліана дѣйствовали въ томъ же направленіи упомянутые карѳагенскіе пресвитеры, которые сами имѣли виды на каѳедру и разсчитывали, что ихъ планы скорѣе удаутся, если вопросъ о замѣщеніи каѳедры останется домашнимъ дѣломъ въ Карѳагенѣ. Такимъ образомъ рѣшено было пригласить на соборъ для хиротоніи ближайшихъ къ Карѳагену епископовъ. Во главѣ ихъ стоялъ Феликсъ аптунгскій, который и хиротонисовалъ Цециліана.

Уже послѣ хиротоніи явился Секундъ съ своими 70 нумидійскими епископами и сталъ на сторону недовольныхъ Цециліаномъ. Одна карѳагенская богатая вдова Люцилла съ особыніемъ усердіемъ приняла этихъ нумидійскихъ епископовъ. Она имѣла основаніе быть недовольною Цециліаномъ даже лично. Еще будучи архидіакономъ и по этому званію обязанній надзирать за лицами, находившимися въ церкви, онъ одинъ разъ серьезно укорилъ Люциллу за то, что она, по своему обычаю, прежде принятія святыхъ Тайнъ, цѣловала кость какого-то сомнительного мученика. Цециліанъ, повидимому, пригрозилъ ей даже лишеніемъ церковнаго общенія, если она не оставить этого обычая. Оскорбленная богатая ханжа сдѣлалась непримиримымъ врагомъ архидіакона и осо-

бенно ръяно принялась агитировать съ нумидийскими епископами.

Попытка Цециліана завязать сношенія съ своими собратьями прибывшими изъ Нумидії оказалась бесполезною. Нумидійцы утверждали, что хиротонія Цециліана не дѣйствительна, такъ какъ ее совершилъ традиторъ Феликсъ аптуングскій, потому что человѣкъ, запятнавшій себя отступничествомъ, можетъ сообщать только проклятие, а никакъ не благословеніе. Цециліанъ рѣшился на мѣру отчаянную, для нашихъ современныхъ понятій даже совсѣмъ невѣроятную. Онъ послалъ сказать нумидийскимъ епископамъ, что если его рукоположеніе они не признаютъ дѣйствительнымъ, то благоволять признать его простымъ діакономъ, и какъ такого, пусть хиротонисуютъ сами. Цециліанъ хотѣлъ удовлетворить этимъ нумидийскихъ епископовъ, оскорблennыхъ тѣмъ, что поспѣшили хиротоніюю безъ ихъ примаса, и утверждавшихъ, что слѣдовало бы, «ut princeps a principe ordinaretur». Услышавъ объ этомъ предложеніи Цециліана, одинъ изъ нумидийскихъ епископовъ, Пурпурій, выказалъ самую неумѣренную радость. «Пусть онъ только явится къ намъ, говорилъ онъ, и преклонить голову для рукоположенія: пробить ему голову въ знакъ покаянія—и дѣлу конецъ»¹⁾). Но узнавъ о такомъ замыслѣ противъ Цециліана, всѣ каѳолики удержали его и не позволили ему явиться къ такимъ «разбойникамъ». Нумидійскіе епископы составили противъ него соборъ и вызывали его на судъ, и когда онъ не явился, они заочно признали его низложеннымъ и отлученнымъ. За хороший подарокъ, предложенный Люциллою, они избрали и хиротонисовали въ епископы кареагенскаго чтеца Майерина, бывшаго домашнимъ другомъ (*domesticus*) Люциллы. Такимъ образомъ въ Кареагенѣ оказалось два епископа, и въ африканской церкви появился расколъ.

Документы, содержащіе свѣдѣнія объ этомъ [*Gesta apud Zenophilum*—протоколь разслѣдованія консулляромъ Нумидіи Зенофиломъ въ 320 г. дѣла объ отступничествѣ епископа Сильвана циртскаго]—живописнѣшіе памятники, обрисовывающіе быть церковный въ Африкѣ. Сохранились и данныя о

¹⁾ „Quassetur ei caput de poenitentia“, т. е. возложить на него руку какъ на кающагося. Низведши Цециліана кареагенскаго до положенія кающагося, тѣмъ самымъ нумидійскіе епископы лишили бы его даже діаконскаго сана и сдѣлали бы его безусловно неспособнымъ къ принятію клировой должности.

подкупъ Люциллы. Когда стало известнымъ, что на сумму Люциллы совершонъ былъ подкупъ, то нумидійскіе епископы объяснили, что она сдѣлала отъ радости пожертвованіе на бѣдныхъ. Но во время былъ сдѣланъ допросъ, и оказалось, что хотя деньги лежали въ церкви, но никто не заявлялъ, что это Люцилла жертвуєтъ отъ щедротъ своихъ, такъ что хотя бы эти деньги и дѣйствительно были пожертвованы на бѣдныхъ, однако имъ-то онъ не попали бы.

Прошло очень немного времени, когда это раздѣленіе подъ вліяніемъ другихъ обстоятельствъ приняло особенную окраску. Императоръ Константинъ въ то время оказывалъ особенно щедрое вспомоществованіе церквамъ христіанскимъ. Церкви эти въ предшествовавшія, хотя и краткія, гоненія Максиміана были разрушены, и на возстановленіе ихъ была удѣлена часть щедротъ Константина. Милостями его широко воспользовались и христіане Африки, но только въ тѣхъ указахъ, съ которыми эти милости сопровождались, рѣшительно исключались отъ пользованія ими все тѣ, которые не принадлежать къ каѳолицкой церкви. О донатистахъ въ особенности Константинъ былъ весьма нелестнаго мнѣнія, признавая въ нихъ фанатиковъ и граждански неспокойныхъ людей. Узнавъ о содержаніи указа, донатисты почувствовали себя особенно затронутыми и не пожелали быть безъ суда осужденными. Проконсулу Африки они представили прошеніе на имя императора и цѣлую кипу разныхъ документовъ, которые нужно было препроводить при этомъ прошениі¹⁾. Сторонники Майо-

¹⁾ Прошеніе донатистовъ (Optat. I, 22) Константину В., поданное ранѣе 15 апрѣля 313 г. (Rogamus te, — —quoniam de genere justo es, cuius pater persecutionem non exercuit, et ab hoc facinore immunis est Gallia—de Gallia nobis judices dari.—Datae a Lucanio— —et ceteris episcopis partis Donati) есть важный документъ, признаваемый за подлогъ D. Völter'омъ (Der Ursprung des Donatismus. Freiburg 1883, S. 138) и O. Seec'омъ (Quellen und Urkunden über die Anfänge des Donatismus, въ Zeitschrift für Kirchengeschichte, B. X, 1889, S. 550—551)—на томъ I („рѣшающемъ“) основаніи, что оно подано отъ pars Donati, тогда какъ въ 313 г. донатисты назывались (въ офиціальномъ документѣ отъ 15 апрѣля 313 г., при которомъ проконсулъ препроводилъ ихъ жалобу съ документальными ея основаніями Константину) „pars Majorini“ и II, на томъ (дополнительномъ) основаніи, что „необъяснимо, почему между подателями прошенія нѣть имени ни Майорина, ни Секунда тигизскаго“. Igitur (заключеніе Зеека), это прошеніе—„eine so kindliche Fälschung“, что Optatъ на такой „Machwerk“ не способенъ, и слѣдовательно подлогъ учиненъ не Optatomъ.—1) Критика ударяетъ только на видимость, не

рина (pars Majorini) просили Константина быть и въ отноше-
ни къ нимъ справедливымъ. Такъ какъ въ Африкѣ существует
споръ о томъ, кому должно по праву принадлежать на-

касаясь самаго содержанія прошенія. 2) „Рѣшающее“ (1-е) основаніе устраниется уже тѣмъ, что „Donati“ можетъ быть и позднѣйшою глоссою, поставленною въ текстѣ (съ поля) на мѣсто первоначального „Majorini“. 3) Если указываемое во 2-омъ мотивѣ обстоятельство „необъяснимо“, то а) столь же необъяснимо, что и на соборѣ ¹римскомъ 2 октября 313 г. и — видимо — на соборѣ арльскомъ дѣло донатистовъ защищаетъ не Майоринъ и не Секундъ, а Donatus de Casa Nigra (въ римскихъ актахъ названъ по имени); равно и то, б) что главнымъ борцомъ за донатизмъ на конференціи караагенской 411 г. является Петиліанъ константиній-
скій, а не Приміанъ караагенскій (этотъ послѣдній лишь nachtr glich выбранъ въ число собесѣдниковъ); однако и а) и б) несомнѣнѣйшие факты. 4) Въ дѣйствительности „необъяснимое“ объяснить не трудно. а) Майоринъ, не болѣе какъ „чтецъ“ и „domesticus Lucillae“, оказался караагенскимъ епископомъ лишь по протекціи этой богатой ханжи и ея благоволеніе заслужилъ, вѣроятно, не высокими умственными дарованіями, а потому для борьбы за дѣло донатистовъ и не былъ пригоденъ. б) Въ числѣ основаній, почему подлинность (недошедшіхъ до насъ) дѣяній собора нумидійцевъ въ 311 или [312 г. признается сомнительной, фигурируетъ такое возраженіе. Опять говорить: въ числѣ этихъ 70 еписко-
повъ, были „omnes supramemorati traditores“, участвовавшіе на соборѣ въ Cirta 5 марта 305 г.; „очень странно (sehr auff llig), что члены одного собора въ полномъ составѣ спустя 6—7 лѣтъ являются на другомъ со-
борѣ“. ^{aa} Но, допуская даже, что „omnes“ здѣсь вполнѣ точно, странность эта значительно уменьшается, если мы вспомнимъ, что въ Cirta въ 305 г. было всего 10 resp. 11 епископовъ, въ томъ числѣ 4 resp. 7 „traditores“; если изъ 7—10 человѣкъ никто не заболѣлъ и не умеръ, въ этомъ странного нѣть. ^{bb} Но въ возраженіи противъ подлинности прошенія выдвигаютъ на видъ, что въ подписяхъ нѣть имени Секунда. Однако — по естественному закону — и заболѣть и умереть скорѣе другихъ могъ именно Секундъ, уже въ мартѣ 305 г. бывшій *primas*, т. е. *senex Numidia*, т. е. старѣйший по хиротоніи, а вѣроятно также и по лѣтамъ, епископъ во всей Нумидіи (гдѣ тогда было *minimun* 70 епископовъ). Если въ 313 г. Секундъ и былъ живъ, то pars Majorini имѣли основаніе пощадить маститаго старца отъ морского плаванія. 5) Но такъ какъ Donatus a Casa Nigra, по извѣстію у Августина, еще въ то время, когда Цециліанъ былъ діакономъ, устроившій въ Караагенѣ схизму, является несомнѣнно вождемъ донатистовъ на римскомъ соборѣ 313 г., то становится сомнительнымъ и самое основное положеніе Фѣльтера-Зеека, что въ 313 г. они составляли pars Majorini; а потому возможно и то, что и тогда уже pars Majorini называлась также и „pars Donati“, и у Опата сохраниено это второе название. [Зеекъ продолжаетъ держаться мнѣнія о неподлинности разсмотриваемаго документа и въ настоящее время, въ статьѣ Urkundenf lschungen des 4. Jahrhunderts въ Zeitschrift f r Kirchenges-
chichte, B. XXX, 1909, S. 214—216, не соглашаясь съ защитой его Дю-
шеномъ].

званіє церкви каѳоліческої, то податели прошенія и ходатайствують о томъ, чтобы имъ дали въ качествѣ судей въ этомъ спорѣ епископовъ галльскихъ, мотивируя этотъ выборъ тѣмъ, что во время гоненія Галлія была подъ властію Константія Хлора, не преслѣдовавшаго христіанъ; тамъ традиторовъ не могло быть, и слѣдовательно судьи оттуда могли быть вполнѣ безпредострастными.

Это прошеніе поступило къ Константину въ 313 г., когда онъ находился въ Галліи. Онъ удовлетворилъ просителей и назначилъ трехъ галльскихъ епископовъ, Ретикія отенскаго, Матерна кельнскаго и Марина арльскаго, которые должны были отправиться на соборъ въ Римъ, и тамъ, подъ предсѣдательствомъ римскаго епископа, вмѣстѣ съ другими итальянскими епископами рѣшить дѣло. Вызваны были изъ Африки представители той и другой партій. Соборъ (2—4 октября 313 in Laterano) рѣшилъ дѣло въ пользу Цециліана.

Но сектаторы, какъ легко было ожидать, не признали себя довольными рѣшеніемъ этого вопроса. Они ударяли на то, 1) что рѣшеніе произнесено лишь немногими епископами (соборъ состоялъ изъ 19 членовъ и 21 тяжущагося), 2) что будто бы не принять было въ соображеніе одинъ какой-то важный для рѣшенія этого вопроса документъ, и кромѣ того 3) соборъ былъ собранъ слишкомъ поспѣшно, такъ что предварительное слѣдствіе въ Африкѣ за то время не могло быть произведено и фактическая сторона дѣла не была установлена.

Константій уважилъ и эту просьбу и отдалъ приказъ гражданскимъ властямъ произвести нужное разслѣдованіе на мѣстѣ по тѣмъ пунктамъ, на которые сторонники Майорина указывали. Это походило уже на *reductio ad absurdum* всего этого сектантскаго движенія. Дѣло приняло направлениe очень странное. Люди претендовавшіе быть въ особенности церковію святыхъ, дали ему такую постановку, что въ самомъ священномъ вопросѣ религіозно-христіанской совѣсти оказывался рѣшающимъ голосъ простого язычника, который могъ быть христіанамъ даже враждебнымъ. Вопросъ шелъ о томъ: Феликсъ аптуингскій былъ ли традиторомъ или нѣтъ? И для рѣшенія этого вопроса къ слѣдствію были привлечены языческія власти, исполнявшія разныя должности въ то время, на которое приблизительно падаетъ предполагаемое предательство этого Феликса. Были допрошены языческій аптуингскій жрецъ и нѣ-

которая другія должностныя лица; отъ добросовѣтности ихъ показаній зависѣлъ исходъ дѣла Феликса. Предсѣдательствовавшій на судѣ и производившій это слѣдствіе проконсулъ Эліанъ призналъ Феликса отъ подозрѣнія въ предательствѣ совершенно оправданнымъ (15 февраля 315 г.). Все обвиненіе покоилось на одномъ имѣвшемся у донатистовъ письмѣ язычника дуумвира ¹⁾, который будто бы этимъ письмомъ удостовѣряль Феликса антиунгскаго, что книги Св. Писанія, имъ преданныя, уже сожжены. Какъ показало слѣдствіе, это письмо было написано при странныхъ обстоятельствахъ. Одинъ человѣкъ (Ingenius), лично недовольный Феликсомъ, вздумалъ взвести на него обвиненіе въ предательствѣ, явился къ дуумвиру во время обѣда, когда онъ, очевидно, не былъ расположенъ къ разслѣдованію, и упросилъ послѣдняго написать это письмо; Феликсъ, будто бы, желалъ присвоить себѣ скрытая имъ книги, сославшись на то, что онъ сожжены.

Созванъ былъ между тѣмъ второй соборъ въ самой Галліи, въ Арлѣ, подъ предсѣдательствомъ того самаго Марина арльскаго, который присутствовалъ и на римскомъ соборѣ. Соборъ назначенъ былъ на 1 августа 314 г. По разслѣдованію дѣла и здѣсь рѣшеніе состоялось также въ пользу Цепциліана. Выдающіеся обвинители его лишились епископскаго сана, прочие сектанты лишены общенія впредь до обращенія къ каѳолической церкви.

Видя, что и второе рѣшеніе церковнаго суда не въ ихъ пользу, сектанты начали хлопотать предъ Константиномъ, чтобы онъ рѣшилъ дѣло своею собственою властію. Императоръ, желавшій видѣть въ христіанствѣ лицъ болѣе идеальнаго направленія, былъ возмущенъ этимъ требованіемъ. «Какое безуміе требовать суда у человѣка, который самъ ожидаетъ суда Христова! На судъ священниковъ (*sacerdotum*) слѣдуетъ смотрѣть какъ на судъ Самого Бога», говорилъ императоръ. Но отщепенцы (теперь уже не *pars Majorini*, а *pars Donati*, донатисты, по имени преемника Майорина, Доната «великаго») ²⁾ умѣли найти при-

¹⁾ Устройство городов было муниципальное. Во главе управлений стояли лица, соответствующие количеству населения, такъ что были квартовники, триумвиры и думвиры.

²⁾ D. J. Chapman, Donatus the Great and Donatus of Casae Nigrae, въ Revue bénédictine, 1909, № 1, p. 13—23, признаетъ Доната Великаго за одно и то же лицо съ Донатомъ изъ Casae Nigrae. Ср. также O. Seec k, Urkundenfälschungen des 4. Jahrhunderts, въ Zeitschrift für Kirchengeschichte.

дворѣ представителей, которые разъяснили Константину, что отка-
зывать въ просьбѣ такимъ фанатичнымъ людямъ не безопасно,
такъ что Константинъ рѣшился произнести судъ, и произнесъ
его (10 ноября 316 г.) не въ пользу донатистовъ. Но въ виду
соблюденія спокойствія въ Африкѣ, рѣшено было Цециліана за-
держать въ Брешіи (Brixia), а Донату, дозволивъ возвратиться
въ Африку, запретить жить въ Кареагенѣ¹⁾). Но когда получено
было извѣстіе, что Донатъ самовольно возвратился въ Кареа-
генъ, то отпущенъ былъ туда и Цециліанъ. Императоръ издалъ
противъ донатистовъ строгіе законы. Но преслѣдованіе вы-
звало только еще болѣе серьезное возбужденіе въ сектантахъ.

Наконецъ, въ 321 г. они обратились къ императору съ прось-
бою оставить ихъ въ покой и предоставить имъ пользоваться
правами религіозной свободы, которыми они пользовались
прежде, а о своемъ отпаденіи отъ церкви донатисты заявляли,
что никакая сила въ мірѣ не заставитъ ихъ войти въ церков-
ное общеніе «antistiti ipsius nebuloni». Императоръ удовлетво-
рилъ этой просьбѣ и отмѣнилъ дѣйствіе направленныхъ про-
тивъ донатистовъ законовъ. Въ этомъ отношеніи Константинъ
былъ настолько послѣдователенъ, что онъ не позволилъ себѣ
репрессій противъ донатистовъ даже тогда, когда дерзость
ихъ выходила изъ ряда вонь. Они разрушили церкви,
строившуюся Константиномъ въ Африкѣ для православныхъ.
Императоръ рѣшился лучше возстановить церковь на свой
счетъ, чѣмъ сталкиваться съ фанатичными сектантами.

До какой степени были сильны фанатики въ то время,
можно судить уже по тому, что въ 330 г. считалось 270 епи-

ehte, B. XXX, 1909, S. 225—227 (и е г о же Geschichte des Untergangs der antiken Welt. B. III. Berlin 1909, S. 509—510). A. B.

¹⁾ Извѣстіе у Оптата (I, 26) о задержкѣ Цециліана въ Brixiae и команди-
ровкѣ Константина „episcoporum Olympi et Eunomii“, которые „apud
Carthaginem fuerunt per dies quadraginta, ut pronuntiarent, ubi esset catho-
lica“, Зеекъ (Zeitschrift für Kirchengeschichte, B. X, 1889, S. 562—566)
признаетъ неподлиннымъ въ виду несообразности съ тѣмъ, что намъ
достовѣрно известно о ходѣ событий между римскимъ соборомъ и
арльскимъ. Оптатъ помѣщаетъ эти события именно въ этотъ промежутокъ
времени. Но нужно думать, что Оптатъ въ этомъ (и только въ этомъ
хронологическомъ) вопросѣ ошибается. Если поставить эти события послѣ
10 ноября 316 г. до 5 мая 321 г., то никакихъ несообразностей не будетъ,
и аналогія отношенія Константина къ Цециліану съ достовѣрно извѣст-
нымъ отношеніемъ императора (въ 336 г.) къ Аenanасию В. говорить за
достовѣрность извѣстія. [Прежнее мнѣніе Зеекъ отстаиваетъ и въ
Zeitschrift für Kirchengeschichte, B. XXX, 1909, S. 216—220].

скоповъ донатистовъ. Эта секта оставалась сектою положитель-но африканскою. Всѣ другія церкви признали кареагенскимъ епископомъ Цециліана. Лишь для Рима сектанты Африки по-ставили своего собственного епископа, который съ своею па-ствою собирался за городомъ въ какой-то пещерѣ. Сдѣлали они попытку проникнуть въ Испанию. Непрестанно со стороны гражданской власти донатисты оставались до 348 г. Въ то время императору западному Константу пришла мысль испробовать задобрить сектантовъ и побудить ихъ войти въ церковное общеніе посредствомъ милости. Но въ это время сектанты особенно ярко выказали фанатизмъ свой и вошли въ тѣсное общеніе съ партіею такъ наз. циркумцелліоновъ.

Съ какого времени появились эти люди въ Африкѣ, неизвѣстно. Но въ исторіи они упоминаются въ первый разъ въ связи съ событиями 345 г. Судя по всѣмъ даннымъ, циркумцелліоны представляютъ собою извращеніе аскетического общества. Сами донатисты сравнивали ихъ съ христіанскими монахами. Это были люди, подъ предлогомъ высшаго совер-шенства отставшіе, по отзыву бл. Августина, отъ всячаго по-лезнаго труда. Вышли они изъ темныхъ, самыхъ низменныхъ слоевъ простонародья и обыкновенно не понимали никакого другого языка, кромѣ пунійскаго. Это были потомки того же племени, откуда вышелъ и Ганнибалъ, 9-ти лѣтъ поклявшійся быть врагомъ римлянъ и исполнявшій это до своей смерти,— того племени, которое въ древности изумляло своимъ утончен-нымъ терзаніемъ тѣхъ, кто попадался къ нимъ (смерть Регула), которое приносило въ жертву богамъ своихъ дѣтей. Такою же стойкостью и жестокостью отличались и циркумцелліоны. И въ своей жизненной практикѣ и въ своихъ идеалахъ циркумцелліоны могли отразить въ себѣ только полную мѣру недостатковъ темнаго простонародья. Съ дубинами въ рукахъ бродили они около хижинъ (*circum cellas*) и добывали себѣ пропитаніе то ми-лостынею, а то и грабительствомъ. Эти дубины имѣли у нихъ религіозно-символическое значеніе, и они называли ихъ «израи-лями» и носили въ воспоминаніе о тѣхъ жезлахъ, которые держали въ рукахъ евреи, когда въ первый разъ вкушали въ Египтѣ пасху. Съ такимъ вооруженіемъ фанатичныя толпы пред-ставляли опасную и въ политическомъ смыслѣ силу. До поры до времени они заявляли себя только дикимъ стремленіемъ къ мученичеству. Во дни Августина, если язычники совершили

у себя какой-либо праздникъ, то циркумцелліоны нападали на нихъ съ надеждою, въ которой они очень рѣдко и обманывались, что ихъ убьютъ за вѣру. И дѣйствительно, ихъ очень часто убивали. Если же не было столь благовиднаго предлога для страданія за вѣру, то циркумцелліоны не задумывались и предъ другими способами. Иногда они дѣлали нападенія на вооруженныхъ путешественниковъ и грозно требовали отъ нихъ, чтобы они ихъ умертвили, и въ случаѣ отказа угрожали заколотить ихъ самихъ своими дубинами до смерти. Иногда циркумцелліоны нападали на прѣѣзжавшихъ начальниковъ провинцій, такъ наз. *judices*, и съ угрозою требовали, чтобы они отдали приказъ сопровождавшимъ ихъ солдатамъ или палачамъ казнить ихъ. Былъ случай, когда одинъ *judex* обманулъ ихъ; онъ приказалъ сопровождавшимъ его солдатамъ связать ихъ будто для казни и, оставивъ ихъ связанными, удалиться. Если же невозможно было умереть отъ руки какого-либо другого человѣка, циркумцелліоны бросались въ воду или разложенные ими костры. Подобного рода смерть казалась имъ шуткою, которую они продѣливали чуть не ежедневно. Они полагали, что этимъ исполняются слова апостола 1 Кор. XIII, 3: «*предамъ тѣло мое, во еже сѫщи е.*».

Около 345 г.г. нѣкоторые епископы донатисты «подожгли ихъ безуміе». Подъ предводительствомъ «вождей святыхъ», Фазира и Аксида, они составили банду и начали свою противообщественную дѣятельность. Они насилино освобождали рабовъ, и кредиторы тогда считали себя счастливыми, если отдѣльвались только тѣмъ, что разрывали долговыя обязательства *protégés* циркумцелліоновъ. Если убѣжавшій отъ своего господина рабъ становился подъ ихъ покровительство, самая жизнь господъ оставалась небезопасною. Встрѣчая на дорогѣ повозку, въ которой ѻхали господа, сопровождаемые своими слугами, циркумцелліоны приказывали рабамъ садиться въ повозку, а господъ заставляли бѣжать впереди, точно лакеевъ. Нѣкоторыхъ почетныхъ лицъ изъ благороднаго сословія они отправляли на мельницы и заставляли ихъ вергтѣть жернова. Такимъ образомъ насилие, убийства, поджоги наводили ужасъ на всю Нумидію и Мавританію, и гражданскія власти наконецъ категорично потребовали отъ епископовъ донатистовъ, чтобы они положили конецъ насилиямъ циркумцелліоновъ. Но епископы въ свою очередь отвѣтили: «что же можетъ церковь сдѣлать съ такими разбойниками?», и просили гражданскую

власть о помощи. Тогда комить Тавринъ въ 345 году отирали нѣсколько отрядовъ вооруженныхъ солдатъ, которые истребили и разсѣяли нѣсколько бандъ циркумцеллюновъ. На первый разъ донатистскіе епископы сами рады были такому исходу до такой степени, что строго воспретили воздавать этимъ убитымъ какія-либо церковныя почести; но вслѣдствіи на каменные плиты, лежавшія на могилахъ убитыхъ, донатисты указывали, какъ на памятники мучениковъ. Высланные противъ циркумцеллюновъ отряды не могли уничтожить ихъ всѣхъ, и во дни блаж. Августина эта банда оставалась тѣмъ же страшилищемъ, способнымъ на всякое звѣрство. Напримѣръ, одному епископу, добровольно присоединившемуся къ каѳолической церкви, они отрѣзали языки, другому пресвитеру выкололи глаза и отрубили пальцы, третьаго выгнали изъ своего дома и съ всевозможными истязаніями продержали въ своей толпѣ цѣлые 12 дней и потомъ отпустили лишь случайно; наконецъ, одного пресвитера ослѣпили съ утонченною жестокостію: положивъ ему на глаза негашеную извѣстъ, полили ее уксусомъ. «*Deo laudes*» — боевой лозунгъ циркумцеллюновъ—сталъ въ Нумидіи для поселянъ страшилѣ, чѣмъ рыканіе льва. Общую характеристику этой банды Августинъ даетъ такую. «Это—сборище безпокойныхъ людей, ужасныхъ по своимъ преступленіямъ, отставшихъ отъ всякаго полезнаго труда; самымъ жестокимъ образомъ они умерщвляютъ другихъ и сами лишаютъ себя жизни, какъ вещи ничего ни стоющей (*genus crudelissimum in mortibus alienis, vilissimum in suis*). Что они дѣлаютъ намъ, за то они не считаютъ себя отвѣтственными, и то, что дѣлаютъ надъ собою, возлагаютъ на нашу отвѣтственность. Они живутъ какъ разбойники, умираютъ какъ циркумцеллюны, и ихъ чествуютъ, словно мучениковъ». Дѣйствительно, эти банды всегда представляли особенно почетное сословіе въ донатистской церкви. Вотъ съ какого рода людьми въ 348 г. заключили союзъ епископы донатистовъ.

Когда Павелъ и Макарій явились съ дарами императора и представились карѳагенскому епископу сектантовъ Донату, этотъ грубо спросилъ: какое дѣло императору до церкви (*quid est imperatori ad ecclesiam?*)? До такой степени сектанты, когда-то искавшіе суда императора, какъ высшей инстанціи, чѣмъ судъ собора епископовъ, измѣнили теперь свое воззрѣніе. Затѣмъ Донатъ, по своему обычаю, осыпалъ посланныхъ всевоз-

можными ругательствами и приказалъ оповѣстить чрезъ глашатая, чтобы никто не смѣль принимать милость отъ императора. Въ свою очередь другіе епископы (Донатъ багайскій) стали готовиться къ борьбѣ съ посланными императора. На ярмаркахъ приказано было кликнуть кличъ и приглашать всѣхъ циркумцелюновъ постоять за вѣру. Воззваніе не осталось тщетнымъ. Явились щѣлые вооруженные дубинами банды, которыя серьезно готовились къ тому, чтобы выдержать даже долговременную осаду, и сдѣлали огромные запасы хлѣба. Циркумцелюны первые сдѣлали нападеніе на конвой солдатъ, сопровождавшій Макарія и Павла, но были разбиты регулярною силою. Затѣмъ наступили такъ назыв. «tempora Macariana», которыми донатисты потомъ укоряли католиковъ. Вынужденные къ оборонѣ для самозащиты, солдаты перешли въ наступленіе. Вожди банды были частію захвачены, частію разбѣжались, четыре донатиста казнены смертію, нѣкоторые другіе сосланы, въ томъ числѣ самъ Донатъ Великій, который въ ссылкѣ и умеръ. Базилики донатистовъ переданы каѳоликамъ; разумѣется, при этомъ дѣло не обходилось безъ насилий. Въ 349 г. на кареагенскомъ соборѣ официально объявлено объ уничтоженіи раскола донатистовъ, и каѳолические епископы единодушно благодарили Бога за то, что единеніе состоялось.

Но расколъ въ дѣйствительности продолжалъ существовать. Когда въ 361 г. сталъ императоромъ Юліанъ, то сектанты, особенно превозносившіеся своею христіанскою святостью и чистотою, теперь обратились съ льстивою просьбою къ этому отступнику отъ христіанства. Донатисты взывали къ высокой справедливости, одушевлявшей императора, прося его возвратить имъ гражданскія права и свободу. Юліанъ конечно безъ малѣйшаго затрудненія удовлетворилъ этой просьбѣ. Съ указомъ императора донатисты явились въ Африку и словно ураганъ пронеслись по Нумидіи и Мавританіи. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ донатисты производили избѣженіе каѳоликовъ, такъ что церковь считается отъ этого времени нѣсколько мучениковъ въ своихъ мартирологіяхъ. Отнятые храмы подверглись своеобразному очищенію. Святые дары, если ихъ находили, бросали на сѣденіе собакамъ: муро выбрасывали. Самыя стѣны, оскверненные присутствиемъ «предателей», теперь подвергались новой штукатуркѣ; престолы или разламывались, если были деревянные, или поверхность ихъ скоблилась. Очистивъ такимъ образомъ зданія, донатисты приступили къ очисткѣ лицъ. Всѣхъ

бывшихъ въ общеніи съ «предателями», теперь подвергали покаянію (*poenitentia*), нерѣдко даже младенцевъ. Древняя церковь, даже за тяжкія преступленія, епископовъ лишала только сана, но всегда оставляла ихъ въ церковномъ общеніи на правахъ мірянъ (*communio laica*), руководясь тѣмъ правиломъ, чтобы за одно преступленіе не наказывать вдвое. Но здѣсь донатисты и епископамъ не давали общенія и низводили ихъ въ разрядъ кающихся. Чтобы, наконецъ, лучше изгнать ту благодать посвященія, которую они получили отъ «предателей», донатисты обривали имъ головы. Вообще фанатизмъ ихъ въ отношеніи къ каѳоликамъ въ то время не находилъ никакихъ границъ. Они третировали своихъ противниковъ уже не какъ христіанское общество, а какъ совершенно невѣрующихъ. Обыкновенно фанатичные сектанты обращались къ каѳоликамъ съ такими словами: «эй, Кай Сей, хорошій ты человѣкъ, но погибнешь ты: будь христіаниномъ». Обращающихся къ нимъ каѳоликовъ донатисты заставляли на вопросъ: «кто ты?» отвѣтить: «*paganus sum*», и затѣмъ ихъ снова крестили. Вообще перекрещивание всѣхъ у донатистовъ сдѣлалось ихъ обычною практикою.

Царствованіе Юліана было непродолжительно. Смѣнившіе его христіанскіе императоры должны были принять мѣры къ ограниченію дикаго произвола сектантовъ. Къ этому они вынуждаены были не только религіозною ревностію, но и своими обязанностями, какъ государей. Донатистовъ нужно было ограничить для того, чтобы дать каѳоликамъ возможность хотя дышать свободно въ тѣхъ мѣстахъ, где донатисты преобладали. Ограничительные законы императоровъ сопровождались значительнымъ числомъ обращеній сектантовъ въ церковь, и это объясняется не однимъ давленіемъ власти, которое всегда можетъ вызвать подобное явленіе, а просто тѣмъ, что многіе, жившіе между донатистами, давно убѣдились въ несостоятельности религіознаго ихъ общества и не рѣшались присоединиться къ каѳолической церкви просто потому, что были увѣрены, что если бы сказали хотя одно слово въ пользу каѳоликовъ, ихъ дома были бы немедленно разрушены.

Но временная свобода, предоставленная донатистамъ, дала тотъ результатъ, что сектанты сами раздѣлились на новыя, враждебныя одна другой секты. Явились, такимъ образомъ, *urbanenses*, *claudianistae*, *rogatistae* (противъ *circumcelliones*), *maximianistae*.

Самая важная по своему значению была секта максимианистовъ. По смерти кареагенского епископа донатистовъ Парменіана, поставленъ былъ епископомъ въ 392 г. Приміанъ, который вскорѣ отлучилъ надменнаго своимъ родствомъ съ «великимъ» Донатомъ діакона Максиміана. Послѣдній апеллировалъ къ суду ближайшихъ епископовъ, которые въ числѣ 43 явились въ Кареагенъ, но встрѣчены были со стороны Приміана враждою и насилиемъ и передали дѣло на судъ большаго собора. 24 іюня 393 года до 100 епископовъ этой партии собирались въ Кабарусси, заочно низложили Приміана, назначили Максиміана ему преемникомъ и опредѣлили шестимѣсячный срокъ, въ который епископы и клиръ приміанистовъ могутъ войти въ общеніе съ Максиміаномъ безъ лишенія сана, а міряне не per poenitentiam. Соборъ 310 епископовъ-приміанистовъ въ Багаи 24 апрѣля 394 объявилъ въ свою очередь Максиміана и его рукоположившихъ лишенными сана и назначилъ отщепенцамъ восьмимѣсячный срокъ для единенія съ Приміаномъ: по истеченіи этого времени возвращавшихся ожидало лишеніе сана и poenitentia. Епископы были восхищены тѣми ругательствами, которыми этотъ декретъ осыпалъ максимианистовъ, сравнивая ихъ съ Кореемъ, Даѳавомъ и Авирономъ. Торжествующая партія дѣйствовала противъ максимианистовъ то легальнымъ принужденіемъ (обращались къ суду *judices*, иногда даже язычниковъ, и на основаніи императорскихъ указовъ противъ еретиковъ получали себѣ полицейское содѣйствіе противъ максимианистовъ), то самосудомъ и насилиемъ (глашатаи объявляли: «кто войдетъ въ общеніе съ Максиміаномъ, того домъ будетъ подожженъ»). Если эти приемы роняли нравственно дѣло донатистовъ, то оба декрета, кабарусситскій и багайскій, подрывали догматическую почву, на которой стояли прежде эти сектанты: *de facto* было допущено, что дѣйствіе благодати не прекращается и внѣ признаваемой за исключительно истинную церковь. Но торжество каѳоликовъ было полное, когда 25 декабря 394 г. приміанисты приняли въ свое общеніе двухъ епископовъ максимианистовъ въ епископскомъ же санѣ и крещенныхъ ими въ состояніи отлученія—безъ перекрещивания.

Каѳолическая церковь, стараясь императорскими эдиктами оградить себя отъ насилий донатистовъ, въ то же время принимала свои собственные мѣры для возсоединенія отщепенцевъ. Напр., въ 401 г. крещеніе у донатистовъ постановлено не

считать препятствием для обратившихся къ занятію клировыхъ должностей въ каѳолической церкви; возвращавшихся донатистскихъ епископовъ и клириковъ, особенно если они приводили съ собою и паству, принимать въ ихъ «сущемъ» санъ.

Знаменитый Августинъ, епископъ иппонскій старался дѣйствовать на донатистовъ путемъ убѣжденія. Это была задача весьма нелегкая. Донатисты боялись преній съ «діалектикомъ», какъ они называли превосходившаго ихъ и талантомъ и образованіемъ Августина, и избѣгали тѣхъ собраній, которыя устроились Августиномъ. До какой степени донатисты не любили подобныхъ совѣщаній, можно судить потому, что когда одного донатистского епископа потребовали на соборъ, онъ сначала бросился въ воду, а когда его вытащили изъ воды, то старался упасть такимъ образомъ, чтобы не могъ больше двигаться, и быть оставленъ въ покой. Однако въ 406 г. нѣ-которые донатистскіе епископы изъявили желаніе обсудить вопросъ, раздѣляющій ихъ отъ каѳоликовъ, на совмѣстной конференціи. Православные епископы этому исходу, разумѣется, были очень рады. Поэтому въ 409 и 410 г. отъ собора кареагенскаго отправлена была къ императору Гонорію депутація съ прошбою о томъ, чтобы донатистамъ, уклонявшимся отъ публичного собесѣданія, было предписано явиться въ Кареагенъ для публичного обсужденія вѣроисповѣдного вопроса. Императорскій указъ въ этомъ смыслѣ состоялся. Гонорій назначилъ въ качествѣ третейскаго судьи трибуна и нотарія Маркеллина.

Въ 411 г., ровно чрезъ 100 лѣтъ послѣ начала схизмы донатистовъ, состоялась «*collatio Carthaginensis*», конференція кареагенская. Въ Кареагенѣ собрались 286 каѳолическихъ и 279 донатистскихъ епископовъ. Предварительно обсуждали мѣры, путемъ которыхъ вѣриѣ можно достигнуть соглашенія. Приняты были всѣ усиленія къ тому, чтобы получить акты въ высшей степени достовѣрные. Такъ какъ при такомъ количествѣ собравшихся не было возможности всѣмъ принять участіе въ собесѣданіяхъ, то рѣшено было назначить для веденія преній особую комиссию. Та и другая сторона выбрала по 7 епископовъ для веденія преній, по 7 епископовъ помощниковъ имъ (*consiliarii*), по 4 епископа *custodes chartarum* («хранители бумагъ»), наконецъ по 2 нотарія для записи преній. Для полной достовѣрности записи поста-

новлено, чтобы каждый изъ собесѣдниковъ провѣрилъ, что онъ сказалъ, и скрѣпилъ своею подписью каждое свое замѣчаніе.

Въ инструкціи, данной своимъ уполномоченнымъ для веденія спора, каѳолики пошли на уступки донатистамъ известныхъ преимуществъ. Они соглашались на то, чтобы въ случаѣ, если донатисты докажутъ, что они правы въ своемъ отступлениі отъ каѳолической церкви, т. е. что истинная церковь существуетъ только у донатистовъ,—всѣ каѳолические епископы были лишены сана и приняты въ общеніе съ истинною церковію на правахъ мірянъ. Напротивъ, если донатистамъ будетъ доказано, что истинная церковь существуетъ лишь у каѳоликовъ, тогда донатисты, если они пожелаютъ возвратиться въ общеніе съ нею, удерживаютъ и свой санъ и свои каѳедры. Если бы за епископомъ его паства не послѣдовала, онъ все таки будетъ раздѣлять каѳедру съ каѳолическимъ епископомъ своего города. И донатисты съ своей стороны готовились къ диспуту, но по своему. Уполномоченные донатистами лица употребили самыя добросовѣстныя усиленія къ тому, чтобы, если невозможно помѣшать диспуту состояться, то по крайней мѣрѣ сдѣлать такъ, чтобы результаты его были по возможности ничтожны. Между уполномоченными каѳоликовъ выдавались по степени догматического знанія и мѣрѣ того участія, которое они принимали въ собесѣданіи: Августинъ иппонскій, безспорно самый главный изъ нихъ, затѣмъ Аврелій карѳагенскій, Алицій тагастскій, личный другъ Августина, и Фортуніанъ сиккскій. Со стороны донатистовъ первенствовалъ въ преніи Петиліанъ константинійскій и выдавался затѣмъ Эмеритъ цезарейскій.

Уполномоченные донатистовъ старались тормозить дѣло какъ только возможно. Первое засѣданіе конференціи состоялось 1 юна 411 г. Это засѣданіе донатисты съ успѣхомъ свели къ нулю для самаго предмета, по которому они были собраны. Когда прочитана была уполномочивающая депутатовъ грамота отъ каѳолическихъ епископовъ, то донатисты пожелали удостовѣриться въ подлинности подписей и дѣйствительно ли подписавшіяся лица дали свое согласіе на диспутъ. Не мало времени взяла эта явка почти 286 епископовъ и удостовѣреніе ихъ личностей ихъ донатистскими соперниками. За чтенiemъ грамоты донатистовъ послѣдовало такое же представленіе около 279 епископовъ ихъ партіи, и этимъ день за-

кончился. Это засѣданіе интересно съ точки зрѣнія статистики: присутствовало на засѣданіи 286 епископовъ, 120 епископовъ отсутствовали, 64 каѳедры въ это время вдовствовали, и такимъ образомъ составъ епископата африканской церкви равнялся 470 епископамъ.

Слѣдующее засѣданіе, назначенное на 3 іюня, не состоялось, потому что донатисты отказались вести пренія, такъ какъ протоколы первого засѣданія не были составлены и пересмотрѣны.

Наконецъ послѣднее, третье засѣданіе было 8 іюня. Донатисты и здѣсь держались той же тактики. Они требовали предъявленія имъ прошенія каѳоликовъ императору, въ отвѣтъ на которое данъ упомянутый эдиктъ, чтобы знать, всѣ ли каѳолики желаютъ конференціи и чѣмъ ее мотивировали. На этомъ требованіи донатисты стояли очень долго, и приходилось давать имъ не одинъ разъ отвѣтъ, что это требованіе къ дѣлу не относится. Далѣе, Петиліанъ попытался съ ловкостью крючкотворца отклонить собесѣданіе на томъ основаніи, что срокъ для него назначенный повидимому пропущенъ. Затѣмъ Петиліанъ требовалъ, чтобы каѳолики напередъ рѣшили, будуть ли они вести споръ только на основаніи Св. Писанія, или только на основаніи императорскихъ законовъ (*respective историческихъ документовъ*). Каѳоликамъ долго пришлось доказывать несостоятельность этой дилеммы (на основаніи Св. Писанія нельзѧ было доказать, что Феликсъ не традиторъ; на основаніи законовъ невозможно было установить признаки истинной церкви). Наконецъ возбуждены были пререканія по вопросу, кто на конференціи истецъ и кто отвѣтчикъ. Послѣ всѣхъ этихъ чрезвычайно долгихъ околичностей, показавшихъ хорошее знакомство съ римскимъ правомъ, наконецъ дошло дѣло до разслѣданія главнаго вопроса; именно, на основаніи Св. Писанія рѣшали, гдѣ истинная Христова церковь: у каѳоликовъ, или у донатистовъ. Затѣмъ перешли къ вопросу, былъ ли Цециліанъ кареагенскій осужденъ и былъ ли Феликсъ аптуングскій предателемъ. Засѣданіе продолжалось до глубокой ночи. О продолжительности его можно составить представление по тому, что протоколы его слагались изъ 587 такъ называемыхъ *prosecutiones*, т. е. 587 разъ участники брали себѣ слово, а равно и по тому, что Петиліанъ говорилъ такъ много, что подъ конецъ потерялъ голосъ (*prosecutio 541, ubi Petilianus—impedimento raucedinis agere se non posse testatur*).

Маркеллинъ въ качествѣ уполномоченного императора призналъ донатистовъ въ преніи побѣжденными. Донатисты этимъ рѣшенiemъ довольны не остались, заявивъ, что Маркеллинъ былъ каѳоликами подкупленъ. Во всякомъ случаѣ цѣль ихъ была отчасти достигнута. Диспута устранить имъ не удалось, но за то они достигли того, что получился изъ протоколовъ огромный томъ, такъ что немногіе могли спisать такой кодексъ и не всѣ имѣли терпѣніе прочитать его до конца. Поэтому, чтобы не лишиться плодовъ этого диспута, каѳолики (Маркеллинъ, Августинъ) вынуждены были составлять сокращенія актовъ, такъ наз. *breviaria capitula*.

Послѣ того какъ донатисты объявлены были побѣженными, отъ императора послѣдовалъ указъ, которымъ предписывалось донатистамъ предоставить свои базилики каѳоликамъ. Фанатизмъ сектантовъ всыхнулъ отъ этого съ новою силою. Своими интригами донатисты довели Маркеллина до того, что его казнили смертю по обвиненію въ узурпациі. Въ тѣхъ мѣстахъ, где донатисты представляли господствующее населеніе, они сдѣлали попытку выморить каѳоликовъ голодомъ, предписавъ хлѣбопекамъ не печь хлѣбовъ для каѳоликовъ. Когда трибуnъ явился въ Тамугади, чтобы отобрать у донатистовъ базилику, то ихъ епископъ Гавдентій заявилъ, что если его не оставятъ въ покой, онъ сожжетъ себя въ базиликѣ со всею паствою.

Такимъ образомъ, расколъ донатистовъ и послѣ этого времени, хотя и ослабленный, продолжалъ существовать до самаго вандалльского завоеванія. Въ это время циркумцеллюны въ свою очередь начали вмѣстѣ съ вандалами опустошительные походы противъ каѳоликовъ. Подъ вандалльскимъ владычествомъ эти сектанты были преслѣдуемы однако менѣе, чѣмъ каѳолики. Расколъ пережилъ существованіе даже вандалльского королевства въ Африкѣ. Послѣднее историческое извѣстіе о немъ относится къ концу VI и началу VII вѣка (у Григорія Великаго еп. римскаго).

Въ чемъ же собственно состоялъ споръ донатистовъ по его вѣроисповѣдной сторонѣ?

Догматическая связь донатизма съ полемикою по вопросу о крещеніи еретиковъ видна уже изъ того, что всѣ указанныя выше мѣста Св. Писанія приводятся и донатистами въ защиту своего раскола. По своему содержанію расколъ донатистовъ есть выраженіе африканской церковной жизни, которой

Кипріанъ быль такимъ высокимъ представителемъ,—этой жизни со всѣми ея ошибками, лишь только болѣе развитыми.

а) Вопросъ о падшихъ быль для донатистовъ вопросомъ законченнымъ, рѣшеннымъ, именно такъ, какъ рѣшилъ его Кипріанъ. Въ томъ, что падшихъ слѣдуетъ принимать въ церковное общеніе, донатисты не сомнѣвались. Прѣтвѣтъ ихъ догматики лежить въ кругѣ кипріановскихъ понятій объ еретическомъ крещеніи. Если, въ самомъ дѣлѣ, благодать дана для церкви и только церкви, и внѣ церкви вовсе нѣть благодати, не смотря даже на единство вѣроученія, что же думать о хиротоніи Цепцилана? Молва настаивала, что Феликсъ аптуングскій — традиторъ, и традиторъ въ смыслѣ совершенно безспорномъ: его обвиняли именно въ томъ, что онъ выдалъ не какія-нибудь медицинскія или еретическія книги, а книги Св. Писанія. Если этотъ фактъ вѣренъ, то для строгихъ африканцевъ Феликсъ аптуングскій быль падшимъ и, какъ *Iapsus*, въ самый моментъ паденія стоялъ уже внѣ церкви. Откуда же слѣдовательно у него была благодать хиротоніи, совершеннной надъ Цепциланомъ? Какъ могъ онъ совершать духовное, когда самъ утратилъ Св. Духа? Какъ могъ онъ преподавать то, чего не имѣлъ самъ? Какъ могъ наконецъ, онъ, грѣшникъ и *sacrilegus*, молитвенно призывать Св. Духа на Цепцилана, когда написано: *грѣшника Богъ не слушаетъ?* По воззрѣнію Кипріана, крещеніе новатіанъ лишь оскверняеть; также и по учению донатистовъ. Въ вопросѣ о дѣйственности крещенія, какъ и о дѣйственности благодати вообще, нужно обращать вниманіе на совѣсть дающаго, который омываетъ, и совѣсть пріемлющаго. Кто пріемлетъ вѣру отъ неправомудрствующаго, тотъ принимаетъ не вѣру, а лишь состояніе его виновности (*reatum*). И чего нѣть во главѣ, того не можетъ быть и въ членахъ. Исходя изъ положенія, что *extra ecclesiam nulla salus*, что внѣ церкви нѣть спасенія, донатисты и каѳоликовъ тренировали, какъ язычниковъ, некрещенныхъ. Естественно было для нихъ требовать, чтобы каѳоликъ, являясь въ церковь донатистовъ, говорилъ: «*paganus sum*», и получалъ крещеніе. Вопросъ о перекрещиваніи каѳоликовъ получилъ высокую важность у донатистовъ именно потому, что они держались круга тѣхъ воззрѣній, которыми Кипріанъ мотивировалъ крещеніе вновь еретиковъ. Наконецъ, руководясь двумя послѣдними изъ приведенныхъ выше текстовъ Св. Писанія, донатисты находили, что они проявляютъ лишь свою ревность по Богу въ

борьбѣ противъ каѳоликовъ и въ самомъ строгомъ отдѣленіи отъ нихъ.

Такимъ образомъ, во всѣхъ главнѣйшихъ своихъ положеніяхъ донатисты могли съ удобствомъ ссылаться на Кипріана. Лишь формальная сторона различала дѣло донатистовъ отъ воззрѣній Кипріана. Донатисты не признавали благодати въ лицѣ, которое церковь еще не извергла формально изъ своей среды. Кипріанъ, напротивъ, не признавалъ благодати въ сектантахъ, представлявшихъ несомнѣнно отдѣльное отъ церкви общество. Но конечно, если держаться твердо кипріановскихъ понятій объ отношеніи благодати къ церкви, то это различіе не измѣняло существа дѣла: Феликсъ поставилъ себя внѣ церкви *ipso facto* своего паденія. Такимъ образомъ, чтобы придать этой разности серьезнѣе значеніе, нужно было представить какое-нибудь особое воззрѣніе, по которому и тяжко согрѣшающій могъ еще являться сосудомъ благодати.

б) Вопросъ объ отступничествѣ Феликса аптуングскаго имѣлъ высокую важность для донатистовъ; но они не могли доказать факта предательства съ несомнѣнностью. Въ то же время каѳолики говорили, что для нихъ даже предательство Феликса не имѣть рѣшающаго значенія. Церковь Христова остается истинною, не смотря на измѣну человѣка. Уже это говорить о томъ, что каѳолики значительно видоизмѣнили положеніе Кипріана, изъ которого исходили донатисты. Къ тому же вопросъ о предательствѣ Феликса былъ до такой степени запутанъ, что естественно было для самихъ донатистовъ попытаться рѣшить споръ съ какого-нибудь другого конца. Историческая почва разслѣдованія дѣла была оставлена и споръ перенесенъ на почву доктринальную.

И каѳолики и донатисты не сомнѣвались, что Христосъ основалъ одну церковь и что эту церковь апостолы утвердили. Гдѣ же едина, святая, каѳолическая и апостольская церковь? у донатистовъ или у каѳоликовъ? При рѣшеніи этого спорного пункта каѳолики исходили изъ понятія о церкви, какъ каѳолической, понимая этотъ нелатинскій терминъ въ смыслѣ главнымъ образомъ пространственнымъ, какъ равнозначащей слову «посвѣденный, вселенский»; они опредѣляли каѳолическую церковь, какъ «разсѣянную по всей вселенной даже до конца земли». Стоя на этой точкѣ зрѣнія, они могли бить жестоко своихъ противниковъ, обращая въ доказательство противъ нихъ ихъ локальное ничтожество. Каѳолики постоянно требовали

отъ донатистовъ, чтобы ихъ епископы предъявили присланныя имъ общительныя грамоты отъ апостольскихъ церквей: кориньской, ефесской, филиппийской, єессалоникской и т. д.—Такого доказательства апостольского преемства въ ихъ обществѣ донатисты, разумѣется, представить не могли, и потому слабо отбивались на этомъ пунктѣ отъ своихъ противниковъ, ссылаясь въ свою пользу на Пѣснь Пѣсней I, 6: «Гдѣ пасеши, гдѣ почиваеши въ полуудне?» Въ этомъ они видѣли пророческое указаніе на то, что истинная церковь есть церковь южная. Южная церковь—numidійская, она и есть каѳолическая.

Въ свою очередь донатисты для рѣшенія этого вопроса избирали такой исходный пунктъ, на который неохотно становились ихъ противники. Донатисты истинную церковь опредѣляли прежде всего какъ церковь святую въ субъективномъ смыслѣ (т. е. какъ состоящую изъ людей святыхъ) и въ эмпирическомъ осуществленіи своего идеала (т. е. уже теперь очистившую себя отъ грѣховнаго сора). Въ доказательство святости донатисты приводили, во-первыхъ, тотъ фактъ, что изъ своей среды они гонять явныхъ грѣшниковъ; во-вторыхъ тотъ, что самихъ донатистовъ ихъ противники преслѣдуютъ; понятно, что «нечестивый преобидитъ праведнаго» (Аввак. I, 4): если бы они не были праведны, то ихъ не гнали бы. Каѳолики были traditores et persecutores, следовательно ихъ церковь не святая и потому не каѳолическая, и каѳолическою церковью должны называться донатисты.

Каѳолики, разумѣется, тоже признавали свою церковь святою, и святою *in actu*, а не только *in potentia*. Доказывать только послѣднее, именно, что церковь обладаетъ освящающими человѣка таинствами, было невозможно по самому существу спора: это было бы *petitio principii*, такъ какъ весь споръ въ томъ и состоялъ, гдѣ истинная церковь, въ которой есть истинныя освящающія человѣка средства. Каѳолики поэтому доказывали ненадежность критерія донатистовъ, потому что въ своемъ определеніи какъ «святая», церковь еще не дана эмпирически. Историческая церковь, по учению Августина, есть непремѣнно тѣло Господне, истинное, но смѣшанное, или истинное и кажущееся (*Domini corpus verum et permixtum, verum et simulatum*). Видимая церковь всегда заключаетъ въ себѣ не только истинныхъ своихъ членовъ, но и лицъ, принадлежащихъ ей только повидимому. Своихъ знаетъ только Самъ Богъ. Онъ, конечно, мертвые члены от-

съкаеть оть Своей церкви, но это актъ глубоко таинственный и для человѣка неповторимый. Видимая церковь не можетъ исключить изъ своей среды всѣхъ грѣшниковъ уже потому, что не знаетъ всѣхъ ихъ, и даже тѣ, которые вновь войдутъ, можетъ быть, сдѣлаютъ это по притворству, котораго еще не можетъ раскрыть церковь. Въ отвѣтъ на это возраженіе донатисты укоряли каѳоликовъ, что они вводятъ двѣ церкви, во-первыхъ истинную и во-вторыхъ смѣшанную. Но это возраженіе Августинъ, конечно, безъ труда устранилъ замѣчаніемъ, что здѣсь рѣчь идетъ объ одной церкви, но въ двухъ моментахъ ея бытія: *in statu viae et in statu gloriae*, въ моментѣ странствованія и въ моментѣ славы.

Необходимость строжайшаго выдѣленія изъ своей среды грѣшниковъ донатисты доказывали тѣми мѣстами Св. Писанія, тдѣ говорится, что прикосновеніе къ нечистому оскверняетъ чистаго (Ос. IX, 4, Числ. XVI, 26). Поэтому они находили, что по крайней мѣрѣ явныхъ грѣшниковъ нужно извергать непремѣнно. Въ доказательство такой практики они приводили притчу о неводѣ (Мо. XIII, 47—50), въ которомъ худыя рыбы до тѣхъ поръ только оставались вмѣстѣ съ хорошими, пока неводъ не былъ вытащенъ на берегъ; послѣ этого собрали только хорошия, а дурныя выбросили вонъ. Это именно извлеченіе невода донатисты пріурочивали къ факту существованія на землѣ церкви. Каѳолики отклонили этотъ примѣръ, понимая извлеченіе невода въ смыслѣ кончины міра, т. е. относя этотъ моментъ къ единой церкви *in statu gloriae*. Къ земной же церкви каѳолики относили притчу о пшеницѣ и плевелахъ (Мо. XIII, 24—30, 37—43). Изъ этой притчи ясно, что изъ опасенія вреда для пшеницы Господь повелѣлъ оставить и плевелы рости вмѣстѣ съ пшеницею. Донатисты ударяли на то, что здѣсь сказано «*поле есть міръ*»; въ мірѣ, дѣйствительно, чистые могутъ быть вмѣстѣ съ нечистыми, но церковь должна состоять только изъ чистыхъ.

Каѳолики затѣмъ указывали на недостаточность требованій донатистовъ для ихъ даже собственной цѣли. Невозможно понять, почему грѣшники открытые, соприкасаясь съ святыми, оскверняютъ, а грѣшники скрытые не оскверняютъ. Сами каѳолики выходили изъ этого затрудненія совершенно просто: подъ соприкосновеніемъ съ нечистыми они понимали не простое совмѣстное пребываніе съ нечестивыми въ лонѣ одной церкви, а лишь сочувствіе безнравственному образу дѣйствія

послѣднихъ. Ad hominem каѳолики возражали, что Феликсъ аптуңгскій въ моментъ рукоположенія Цециліана былъ еще тоже грѣшникомъ скрытымъ, предполагая даже, что онъ выдалъ книги Св. Писанія, слѣдовательно во всякомъ случаѣ африканскіе предатели не могли осквернить собою всей каѳолической церкви, существующей въ Греціи и на отдаленномъ востокѣ, которая не знала даже о самомъ ихъ существованіи. Не слѣдовало, поэтому, изъ-за этихъ предателей отдѣляться оть церкви донатистамъ, тѣмъ болѣе, что сами донатисты, чтобы «не судить чужому рабу» (Рим. XIV, 4), не отдѣляются даже оть такихъ членовъ своего общества, которые всего менѣе похожи на праведниковъ.

Конечно каѳолики отвергали состоятельность и такого критерія, какъ вопросъ о томъ, кто гонить и кто гонимъ, доказывая, что не всегда нечестивый преобидитъ праведнаго, но нерѣдко бываетъ и такъ, что сравнительно менѣе нечестивый гонить человѣка совсѣмъ нечестиваго.

в) И донатисты и каѳолики одинаково признавали, что extra ecclesiam nulla salus, но расходились между собою въ ученіи объ отношеніи благодати къ церкви. Здѣсь каѳолические противники донатистовъ сдѣлали огромный историко-догматическій успѣхъ въ дѣлѣ уясненія ученія о таинствахъ сравнительно съ Кипріаномъ или Стефаномъ. Воззрѣніе Стефана страдало половинчатостю; оно никакъ не могло выдержать удара такой цѣльной системы, какъ ученіе Кипріана. Не отвергая того, что крестить значитъ совершать дѣйствіе іерархическое, Стефанъ не допускалъ у сектантовъ дѣйственности другихъ таинствъ кроме крещенія. Такой взглядъ Кипріанъ разбивалъ простымъ указаніемъ на слова Христа (Іоан. III, 34): «не въ мяру бо Богъ даетъ Духа». Св. Духъ есть единый и проявляется въ церкви единствомъ, слѣдовательно, о частичномъ Его усвоеніи не можетъ быть и рѣчи. Гдѣ существуетъ вода крещенія, тамъ существуетъ все, Духъ не можетъ существовать лишь отчасти. Полемизировавшіе противъ донатистовъ каѳолики (начиная съ Оптата милевискаго) различаютъ между ересью, искажающею содержаніе самой вѣры, и схизмою, разрывающею союзъ церковнаго единства, но вѣры не извращающею.

Безъ всякихъ произвольныхъ натяжекъ каѳолики признавали, что вѣра ихъ и вѣра донатистовъ одна и та же; поэтому совершенно послѣдовательно они признавали у сектан-

това и благодать не одного, а всѣхъ таинствъ. Это самыи рѣшительнымъ образомъ разъяснялъ Августинъ: *sacramenta quicunque sunt, ipsa sunt.* Невозможно указать никакой причины, почему тотъ, кто не можетъ утратить самаго крещенія, можетъ однако же утратить право преподавать крещеніе другимъ, потому что и крещеніе и хиротонія преподается человѣку одинаково священнодѣйственнымъ способомъ. Крещеніе преподается человѣку тогда, когда онъ крещается; благодать священства, когда онъ рукополагается. Поэтому въ каѳолической церкви нельзя повторять ни того ни другого таинства, и таинства, гдѣ только они есть, суть тѣ же самыя таинства. На этомъ основаніи, когда донатистскіе епископы присоединялись къ церкви, они были принимаемы въ ихъ собственномъ санѣ. Правда, бывали случаи, когда имъ запрещали отправлять епископскія дѣйствія; но это было рѣшеніемъ дисциплинарнымъ, а не логматическимъ: предполагалось само собою, что благодать хиротоніи въ нихъ пребываетъ, но только, по известнымъ основаніямъ, они не должны ею пользоваться. Поэтому въ каѳолической церкви никакъ не хотѣли возлагать рукъ на донатистскихъ епископовъ при обращеніи ихъ въ каѳолическую церковь и въ означенованіе покаянія, чтобы такимъ образомъ не оскорбить не простого человѣка, а благодать таинства, въ немъ пребывающую. Такимъ образомъ, существованіе благодатныхъ таинствъ въ обществахъ некаѳолическихъ здѣсь признано самымъ рѣшительнымъ образомъ.

Оставалось теперь для каѳоликовъ показать, почему же положеніе, что «внѣ церкви нѣть спасенія» безусловно истинно. Августинъ училъ, что благодать таинствъ преподается дѣйствительно у донатистовъ и другихъ не искажающихъ вѣры сектантовъ. Но только эта благодать, при отдѣленіи отъ церкви, не служить во спасеніе. Церковь каѳолическая IV и V в., какъ и ранѣе, оставалась исключительно носительницею всей таинственной благодати. Но только, по мнѣнію Августина, не всегда она являлась этою носительницею и раздательницею непосредственно. Схизматическія общества, удерживавшія и по своемъ отдѣленіи отъ церкви свою церковную вѣру, съ точки зрѣнія Августина походили на ручейки, отдѣлившіеся отъ главнаго потока. Они содержать ту же самую вѣру, ту же самую воду, но всегда подвергаются опасности безъ пользы засохнуть, если не сольются съ главнымъ русломъ и не войдутъ въ единство основнаго теченія.

Благодать, преподанная донатистами, есть благодать действительная. Поэтому совершаемые таинства действительны у донатистовъ, не ничтожны, а лишь неправильны. Но только для того, чтобы воспользоваться этою благодатию, каждый получившій ее долженъ обратиться къ каѳолической церкви. Каѳолическая церковь представляетъ ту благодатную атмосферу, безъ которой спасеніе для отдельного лица невозможно. Таинства, полученные внѣ каѳолической церкви, походить на огонь, который продолжаетъ горѣть, хотя снаружи покрывается пепломъ. Этотъ огонь не даетъ ни полнаго тепла, ни свѣта. Нужно, чтобы тлѣющіе уголья возвратились въ чистую атмосферу каѳолической церкви, и тогда покрытый пепломъ огонь загорится яркимъ и полнымъ пламенемъ.

Такъ каѳолические противники донатистовъ выходили изъ того затрудненія, какое представляла для нихъ догматика ихъ противниковъ. А развить такое ученіе, они имѣли полную возможность и исторически ниспровергнуть доводы своихъ противниковъ. Съ точки зрењія каѳоликовъ, человѣкъ и въ отдѣленіи отъ церкви до извѣстной степени можетъ являться носителемъ благодати, носителемъ, преподающимъ ее совершенно действенно, хотя и незакономѣрно и неправильно. Даже отпавши отъ церкви, онъ этой благодати не утрачиваетъ окончательно. Съ этимъ донатисты никакъ не могли согласиться, признавая, что внѣ ихъ малочисленнаго общества нигдѣ не можетъ быть благодати. Они естественно должны были прибѣгать къ перекрещиванію всѣхъ, къ нимъ обращающихся. Но въ средѣ ихъ самихъ и произошелъ роковой для ихъ догматики расколъ приміанистовъ и максиміанистовъ. Приміанисты, представлявшіе собою главное русло донатистического общества, смотрѣли на максиміанистовъ, какъ и на всѣхъ отщепенцевъ, какъ на нехристіанъ. Въ ихъ обществѣ они не признавали ни благодати, ни таинствъ. Однако по истеченіи назначенного для обращенія срока, два епископа, упорно державшіеся Максиміана, обратились къ приміанистамъ и были приняты въ ихъ санѣ. Такимъ образомъ здѣсь донатисты подорвали подъ собою ту почву, на которой стояли. И затѣмъ всѣ, крещеные и хиротонисованные этими епископами въ состояніи отдѣленія отъ приміанистовъ, признаны были точно также законно крещенными или хиротонисованными, т. е. первые приняты въ общеніе безъ перекрещиванія, вторые—безъ покаянія, которое снимало бы съ нихъ благодать хиро-

тонії. Къ этому факту Августинъ обращался въ высшей степени часто и совершенно справедливо оцѣнивалъ его значение такими словами: «каждый изъ донатистовъ, у кого есть хотя сколько-нибудь крови въ лицѣ, долженъ покраснѣть, читая эту страницу изъ своей собственной исторіи».

5. Мелитіанскій расколъ.

Представление о мелитіанскомъ расколѣ получается различное, смотря потому, будемъ ли мы руководствоваться источниками изданными Маффеи (Scipione Maffei въ 1738, изъ cod. Veronensis), или данными у Епифанія (haeres. 68).

а) По извѣстіямъ Епифанія, несвободнымъ отъ несомнѣнныхъ историческихъ ошибокъ, этотъ расколъ возникъ изъ за вопроса о принятіи падшихъ. Одновременно, вмѣстѣ съ другими исповѣдниками, находились въ темницѣ архіепископъ александрийскій Петръ и епископъ ликопольскій Мелитій¹⁾. Осаждаемые просьбами падшихъ о ходатайствѣ за нихъ, исповѣдники поставили вопросъ о церковной дисциплинѣ въ отношеніи къ отступникамъ вѣры. Мелитій выскажался за строгую, Петръ (въ дѣйствительности представитель осмотрительно мудрой пастырской строгости)—за снисходительную. Не лишая падшихъ надежды на принятіе въ общеніе, Мелитій стоялъ за продолжительный покаянный искусъ ихъ (чтобы послабленіемъ не распустить и твердыхъ въ вѣрѣ); а клирики падшіе могли быть приняты въ общеніе не иначе, какъ въ качествѣ мірянъ. Петръ, выражаясь о принятіи клириковъ глухо, выказался за сокращеніе покаянія падшихъ (чтобы, запуганные строгостью, они не остались отступниками навсегда). Когда между исповѣдниками вышло разногласіе, архіепископъ вмѣсто завѣсы повѣсила посреди темницы свою одежду (*πάλλιον*) и приказалъ діакону возгласить: «кто на сторонѣ моего мнѣ-

¹⁾ Я сть особеннымъ удареніемъ произношу Мелитій. Мы встрѣтимся въ дальнѣйшей исторіи съ Мелетиемъ антиохійскимъ, имя которого нужно отличать отъ имени настоящаго Мелитія ликопольского. Нѣкоторые производили даже имя Мелитія антиохійского отъ греч. μέλι—медъ=медоносный, но на самомъ дѣлѣ *Μελέτιος* происходитъ конечно отъ μελέτη. *Μελέτιος* же имя чисто египетское: μελιт (вмѣсто μεριτ, μευріт)—возлюбленный=греч. Ἀγαπητός. [Ср. В. В. Болотовъ, Вреziou Мелитія ликопольского, какъ источникъ для исторической географіи Египта. Визант. Временникъ, 1908, т. XV, стр. 28, прим. 3].

нія, пусть переходитъ ко мнѣ, а кто держится мнѣнія Мелитія, тотъ къ Мелитію!» На сторону Петра перешли лишь немногіе, большинство примкнуло къ Мелитію. Съ тѣхъ поръ раздѣлившіе врознь совершили молитвы и священнодѣйствія. Даже сосланные въ фэноскіе рудники исповѣдники не имѣли между собою сообщенія. Мелитій, по дорогѣ въ ссылку, всюду ставилъ пресвитеровъ и епископовъ и устроилъ свои особыя церкви (напр. въ Эліи [Перусалимѣ], Элевсіерополѣ, Газѣ). А Петръ скончался мученически.—Возвратившись, по окончаніи гоненія, Мелитій въ Александріи имѣль свои отдельныя богослужебныя собранія, но съ Александромъ Александрійскимъ находился въ дружественныхъ отношеніяхъ, и какъ православный въ догматическомъ ученіи (разность между мелитіанами и церковью ограничивалась лишь вопросомъ о падшихъ), Мелитій первый обратилъ вниманіе Александра на заблужденія пресвитера Ария.—Послѣдователи Петра свою церковь называли «каѳолическою», а мелитіане свою—«церковью мучениковъ».

б) Веронскіе документы (въ подлинности которыхъ никогда не возникало сомнѣнія) представляютъ древній, часто не ясный латинскій переводъ греческаго утраченного подлинника и содержать: 1) посланіе Філея, еп. тмуискаго, отъ имени его и другихъ трехъ епископовъ — исповѣдниковъ (по Euseb. h. e. VII, 13, всѣ они скончались мученически), 2) замѣтки современника и 3) посланіе Петра александрийскаго къ александрийскому народу.—Изъ этихъ документовъ видно, что съ вопросомъ о падшихъ мелитіанскій расколъ не имѣть связи. Епископы исповѣдники упрекаютъ Мелитія, своего «возлюбленнаго сослужителя», за то, что въ парикіяхъ епископовъ исповѣдниковъ онъ, не спрашивая соизволенія ни отъ нихъ ни отъ архіепископа, совершає хиротоніи. Такъ какъ всѣ взятые подъ стражу епископы для управлениія своими парикіями поставили пресвитеровъ періодевтовъ, то Мелитій не можетъ оправдываться ссылкою на то, что церквамъ не достаетъ пастырей. Даже если бы до него дошли слухи объ ихъ мученической кончинѣ, и тогда онъ, провѣривъ эти слухи, долженъ бы былъ испросить соизволенія архіепископа. Но Мелитій, не входя въ сношенія ни съ Петромъ, ни съ исповѣдниками, прибылъ въ Александрію. Два честолюбца (повидимому пресвитеры) Арий и Исидоръ, указали Мелитію періодевтовъ Петра. Мелитій отлучилъ ихъ и поставилъ двухъ

пресвитеровъ. Узнавъ объ этомъ, Петръ писаль александрийцамъ, чтобы они съ Мелитіемъ не имѣли общенія, и дѣло его обѣщался представить на разсмотрѣніе собора епископовъ. Изъ Аѳанасія В. мы узнаемъ, что Петръ дѣйствительно на соборѣ въ 305—306 обвинилъ Мелитія во многихъ противу законныхъ дѣяніяхъ и даже въ жертвоприношеніи (идоламъ). Низложенный Мелитій къ другому собору не апеллировалъ, но образовалъ свое особое схизматическое общество и враждовалъ противъ Петра, Ахиллы и Александра александрийскихъ (Александра мелитіане обвиняли даже предъ императоромъ).

Извѣстія Епифанія страдаютъ очевидными неточностями. Петръ и Мелитій совмѣстно въ темницѣ не были; оба они находились на свободѣ,—Петръ въ какомъ-то убѣжищѣ; дѣйствительно, Петръ скончался мученически лишь въ 311 г.; къ Александру Мелитій относился враждебно, а не дружественно. Нужно думать, что, самъ элевоэропольскій урождeneцъ, Епифаній почерпнулъ эти свѣдѣнія изъ мелитіанскихъ источниковъ, отсюда столь лестное для мелитіанъ освѣщеніе начала ихъ раскола. Въ изложеніи Епифанія замѣтно пристрастіе къ Мелитію и въ этомъ онъ разнится отъ Аѳанасія В., который мелитіанъ, наравнѣ съ арианами, считаетъ очень вреднымъ обществомъ. Кто не дремотнымъ окомъ читалъ произведенія Аѳанасія В., тотъ увидитъ, что и Александръ относился къ мелитіанамъ, какъ Аѳанасій. У Аѳанасія читаемъ (между строкъ), что первый вселенскій соборъ поступилъ съ мелитіанами очень мягко,—нужно бы ихъ совершенно извергнуть изъ церкви. А по Епифанію—извергать ихъ не нужно. Не трудно догадаться, что Епифаній вращался среди такихъ мелитіанъ, которые представляли нѣчто вродѣ нашихъ поповцевъ-окружниковъ, которые на почвѣ теоріи близки къ православію. Такъ и эта часть мелитіанъ выставляла свою исторію въ благопріятномъ свѣтѣ: Мелитій—это мученикъ и т. д. Извѣстіе, что мелитіане свою церковь называли «церковью мучениковъ», слишкомъ характеристичная частность, чтобы ее можно было считать взятою изъ воздуха. Слѣдовательно, здѣсь мы стоимъ и у Епифанія на фактической почвѣ. Что Мелитій, потерпѣвшій за вѣру изгнаніе, могъ свысока смотрѣть на Петра, скрывшагося отъ гоненія,—въ этомъ нѣтъ ничего невѣроятнаго (какъ, съ другой стороны, нельзя считать непонятнымъ и того, что въ ту пору, когда взаимная подозрительность возбуждена была чрезвычайно, и самого Мелитія обвиняли въ отреченіи отъ Христа).

Вопросъ о падшихъ видимо не имѣлъ мѣста въ первона-
чальной исторіи раскола, а выдвинуть былъ какъ благовид-
ный предлогъ мелитіанами для оправданія своего отдѣленія
отъ церкви. Не противъ дисциплины въ отношеніи къ пад-
шимъ, а противъ существующаго въ Египтѣ церковно-адми-
нистративнаго строя направлялся расколъ Мелитія. Совершая
хиротонію въ чужихъ царикіяхъ, Мелитій затрагивалъ права
другихъ епископовъ и вмѣстѣ съ тѣмъ права архіепископа
александрийскаго. Централизація въ церковномъ строѣ Египта
уже въ то время была весьма сильна: всѣ епископы въ Египтѣ
были посвящаемы или архіепископомъ александрийскимъ или
не иначе, какъ съ его дозволенія. Такимъ образомъ, каждая
хиротонія епископа, совершенная Мелитіемъ, была вторже-
ніемъ его въ права архіепископа александрийскаго. Въ новѣй-
шее время хотять освѣтить дѣло Мелитія съ другой точки
зрѣнія: говорять, будто бы онъ хотѣлъ добиться лишь авто-
номіи, самостоятельнаго правленія для Фиваидской области,
которая была населена, правда, природными коптами, но го-
ворившими на своемъ (особомъ) отличномъ отъ сѣвернаго діа-
лектѣ. Но противъ такого мнѣнія говорить самый фактъ:
29 рукоположенныхъ Мелитіемъ епископовъ распредѣляются
равномѣрно по областямъ; слѣдовательно, онъ не стремился
только къ автономіи Фиваидской области съ ликопольскимъ
епископатомъ во главѣ, а дѣйствовалъ, какъ александрийскій
архіепископъ. Мелитіанство крѣпче держалось въ верхнемъ
Египтѣ, на почвѣ, слабо затронутой эллинскою культурою.
Епископъ Ликополя, самаго выдающагося по своему граждан-
скому значенію города въ нижней Фиваидѣ, Мелитій естест-
венно могъ претендовать на такое же положеніе въ верхнемъ
Египтѣ, какое александрийскій архіепископъ занималъ и въ
нижнемъ и во всемъ Египтѣ.

Мелитіанскимъ вопросомъ занимался и Никейскій съборъ.
Въ связи съ этимъ вопросомъ стоитъ 6-е никейское правило
(знаменитое въ исторіи особенно тѣмъ, что на немъ римскіе
папы основывали свои чрезмѣрныя претензіи); оно предписы-
ваетъ «хранить древніе обычаи въ Египтѣ, Ливіи и Пента-
полѣ», такъ что александрийскій епископъ имѣеть власть надъ
всѣми этими областями, потому что и «римскому епископу
это обычно». Конкретный смыслъ этого канона тотъ, что епи-
скопъ ликопольскій не долженъ претендовать на властное по-
ложеніе для своей каѳедры вопреки древнимъ обычаямъ. По-

діоклєтіановському разделенню єгипетської області, въ ней было 5 провинцій: 1) *Libya superior*; 2) *Libya interior*, 3) *Thebais*—Фиваїда (впослѣдствіи 2 провинції, при Діоклєтіанѣ єще одна), 4) *Aegyptus Jovia* (въ честь Діоклєтіана—*Diocletianus Jovius*)—западная половина съверной части съ Александрією; 5) *Aegyptus Herculea* (въ честь *Maximianus Herculeus*)—впослѣдствіи *Augustamnica*. Но въ 6 правилѣ ни однімъ словомъ не упомянуто о Фиваїдѣ. А между тѣмъ Фиваїда была самимъ очагомъ мелитіанскаго движенія; тамъ въ Ликополѣ епископствовалъ самъ Мелітій, тамъ же была значительная часть его приверженцевъ. Спрашивается, что можетъ означать такой пропускъ? Комментаріи здѣсь возможны различные. Возможно, что восточные епископы считали для александрийскаго архієпископа територію всей єгипетской области слишкомъ обширною, что не могло не мѣшать удобству въ управлениі. Возможно и иное толкованіе, при которомъ логическое удареніе падаетъ на Ливію и Пентаполь. Не только Фиваїда съ природнымъ єгипетскимъ населеніемъ, но даже Ливія и Пентаполь, гдѣ было греческое населеніе, говорившее, какъ можно догадываться, на дорическомъ діалектѣ,—даже эти провинціи были закрѣплены за центральною властью александрийскаго епископа. Развязка мелитіанского вопроса могла быть облегчена возможностью предоставить Фиваїдѣ автономію. Можетъ быть и то, что подчиненіемъ Фиваїды хотѣли дать возможность уничтожить возникшій расколъ. Остается несомнѣннымъ, что и послѣ первого вселенскаго собора Фиваїда была подъ властью епископа александрийскаго. Этимъ соборъ покончилъ съ мелитіанствомъ въ принципѣ.

По вопросу о наличныхъ мелитіанахъ соборъ издалъ осо-
бое посланіе. За Мелітіемъ оставленъ только титулъ епископа
безъ права совершать хиротоніи и другія іерархическія дѣй-
ствія. Мелитіанскіе епископы оставлены въ ихъ санѣ, хотя
безъ права управлять церковію, пока живъ ихъ каѳоліческий
совмѣстникъ, епископъ того же города. Въ случаѣ его смерти
мелитіанскіе епископы могутъ занять его каѳедру, если ихъ
избереть народъ и утвердить архієпископъ александрийскій.
При этомъ весьма труднымъ для пониманія является выра-
женіе посланія: «утвержденіе получаетъ отъ лучшія руки». Никакъ нельзѧ отрицать и той возможности, что въ этихъ
случаихъ александрийскій архієпископъ рукополагалъ ихъ
вновь. Вспомнимъ, что въ IV в. нерѣдки были случаи вто-

ричного рукоположенія. Цециліанъ кареагенскій, напр., готовъ быль принять хиротонію въ другой разъ, а одинъ епископъ египетскій принялъ вновь хиротонію отъ Георгія, аріанскаго епископа. Но можно допустить, что въ вышеупомянутомъ случаѣ (надъ мелитіанскими епископами) былъ совершаємъ нѣкоторый особый обрядъ. Нѣчто подобное этому наблюдалось въ сиро-персидской церкви. Здѣсь католикоствъ совершалъ обрядъ «дополненія» хиротоніи надъ епископами въ томъ случаѣ, когда послѣдніе были рукоположены митрополитомъ, а не католикосомъ.

Согласно съ постановленіями собора дѣло и было устроено во многихъ мѣстностяхъ, когда мелитіанскіе епископы сдѣлались преемниками своихъ православныхъ совмѣстниковъ и такимъ образомъ окончательно слились съ православною церковію. Но всетаки уладить мелитіанскій вопросъ было очень трудно: это видно уже изъ того что первое соглашеніе между мелитіанами и Александромъ состоялось лишь въ декабрѣ 327 — январѣ 328 года. Но затѣмъ аріане опять успѣли склонить мелитіанъ къ союзу съ ними, и они часто дѣйствовали совмѣстно съ аріанами противъ вліянія архіепископа Александра. Между православными Египта мелитіане пользовались такою же нелестною репутаціею, какъ и сами аріане.

V. Споры о времени празднованія пасхи¹⁾.

А) ПЕРВАЯ ЭПОХА: РАЗНОСТЬ МЕЖДУ РИМСКОЮ И МАЛОАЗІЙСКОЮ ПРАКТИКОЮ.

Споръ о крещеніи еретиковъ въ III в. остался безъ послѣдствій; между римскою и африканской церковію произошелъ

¹⁾ Ср. В. В. Болотовъ, Изъ исторіи церкви сиро-персидской. Пѣрвую: Изъ эпохи споровъ о пасхѣ въ концѣ II в. Христ. Чт. 1900, I, 439—454, особенно 450—454 (отд. отт. 111—126, 122—126); ср. также экскурсъ Е: Церковный годъ сирохалдеевъ. 1901, I, 937—938 (169—170) прим. 1 (о „косой пасхѣ“ армянъ).—Журналы засѣданій Комиссіи по вопросу о реформѣ календаря при Русскомъ Астрономическомъ Обществѣ въ 1899 г. Приложеніе V, стр. 31—49 (докладъ В. В. Болотова о пасхалии, читанный въ 3-мъ засѣданіи Комиссіи 31 мая 1899 г.).—День и годъ мученической кончины св. евангелиста Марка. Христ. Чт. 1893, II, 143—174 (отд. отт. 281—312), 409 (317) прим. 71.—Настоящій отдѣль редактированъ свящ. Д. А. Лебедевымъ, которому принадлежать и всѣ дальнѣйшія примѣчанія, отмѣченныя инициалами Д. Л. А. Б.

разрывъ, но не схизма. Споры о времени празднованія пасхи тоже лишь въ позднѣйшее время повели къ образованію сектъ.

а) Разность между римскою и малоазійскою практикою была весьма давняя и обсуждалась не разъ.

аа) Въ 155 г. обѣ этой разности зашла рѣчь, но не споръ, между св. Поликарпомъ смирнскимъ и Андикитомъ римскимъ. Оба епископа остались при своей практикѣ и въ мирѣ и общеніи другъ съ другомъ (Поликарпъ совершилъ евхаристію въ Римѣ).

бб) Въ 167 г. (Eus. IV, 20) былъ споръ о пасхѣ въ Лаодикіи (во Фригії), по поводу которого писали Мелитонъ сардскій, Аполлинарій іерапольскій, Климентъ александрійскій и Ипполітъ римскій. Всѣ три послѣдніе держатся того возрѣнія, что Христосъ предъ страданіемъ 13 нисана совершилъ послѣднюю вечерю, но не вкушалъ законной пасхи, а Самъ—таинственная пасха распять былъ 14 нисана. Противники ихъ (сторонники малоазійской практики) утверждали, что Христосъ пострадалъ лишь 15 нисана, а 14-го вкушалъ законную пасху: «поэтому и намъ надлежить дѣлать, какъ Христосъ сотворилъ».

вв) Между 190—192 г. произошелъ третій и самый важный споръ¹⁾. Вѣроятно подъ вліяніемъ схизмы Власта въ Римѣ, утверждавшаго (согласно съ малоазійцами), что пасху слѣдуетъ праздновать не иначе, какъ въ 14-й день луннаго мѣсяца, епископъ римскій Викторъ обратился къ малоазійскимъ епископамъ съ угрожающимъ требованіемъ: присоединиться къ римской практикѣ. По этому вопросу (и можетъ быть по предложенію самого Виктора) собраны были въ различныхъ мѣстахъ соборы. Всѣ они (ALEXANDRІЙСКІЙ, палестинскій, осроинскій, pontійскій, коринескій, галльскій, не говоря уже о римскомъ) высказались за римскую практику. Исключеніе составлялъ соборъ ефесскій, уполномочившій епископа ефесскаго Поликрата защищать асійскую практику. Поликратъ, «имѣвшій уже 65 лѣтъ о Господѣ», «прошедшій все святое писаніе», считавшій семь епископовъ изъ своихъ родственниковъ (слѣдовательно основательно знакомый съ церковною практикою), «угрозъ» Виктора «не побоялся» и въ посланіи

¹⁾ Споръ этотъ, по предположенію В. В. Болотова, Изъ эпохи споровъ о пасхѣ въ концѣ II в., въ Хр. Чт. 1900, I, 450—454, возгорѣлся по поводу пасхи 189 г., которая въ Александріи праздновалась, вѣроятно, 20 апрѣля, а въ Малой Азіи 20 марта.

къ нему и римской церкви твердо стояль за малоазійскій обрядъ, освященный практикою апостоловъ Иоанна и Филиппа и многихъ славныхъ епископовъ. Викторъ отвѣтилъ малоазійскимъ церквамъ, видимо, формальнымъ отлученіемъ; но многіе епископы, державшіеся той же практики, что и въ Римѣ, встрѣтили эту мѣру Виктора несочувственно и явно порицали его за этотъ шагъ. Ириней ліонскій писалъ въ этомъ (при-мирительно-увѣщательномъ) смыслѣ Виктору и многимъ другимъ епископамъ.

б) Разность между малоазійскими церквами съ одной стороны и всѣми прочими съ другой, изъ-за которой велся споръ, касалась собственно

аа) дня празднованія пасхи. Малоазійскіе христіане разрѣшали постъ и совершили пасху въ 14 день (перваго весеннаго луннаго) мѣсяца (нисана, въ день законной ветхозавѣтной пасхи), въ какой бы день недѣли это 14 число ни случилось. Всѣ прочія церкви «по апостольскому преданію» разрѣшали постъ и «совершили таинство воскресенія Господня» исключительно въ воскресный день.—Но разность въ обрядѣ этимъ несомнѣнно не исчертывалась.

бб) Предпасхальный постъ, по Иринею, въ разныхъ церквахъ имѣлъ различную продолжительность (42 часа, одинъ день, два и болѣе).

вв) Можно предполагать различіе и въ самомъ то нѣ празднованія. Христіане западные (равно какъ и другіе не малоазійскіе) держали предъ пасхой строгій постъ (въ пятницу и субботу), затѣмъ бдѣніе (съ субботы на воскресеніе, vigiliae), съ которымъ соединено было ожиданіе второго прішествія Христова, наконецъ (послѣ полуночи) совершили праздникъ воскресенія Христова: торжество открывалось евхаристію (даже и въ позднѣйшіе вѣка въ этотъ день пріобщались всѣ, имѣвшіе «миръ» съ церковью, т. е. неотлученные).—По извѣстіямъ о «четыренадесятникахъ» (т. е. позднѣйшихъ, но упорно консервативныхъ представителяхъ малоазійскаго обряда), малоазійскіе христіане 14 нисана держали строгій постъ, а вечеромъ того же дня совершили праздникъ пасхи и евхаристію. Этимъ однимъ днемъ ихъ пасха и ограничивалась ¹⁾.

¹⁾ Миннія [K. L. Weitzel's, Die Christliche Passafeier der drei ersten Jahrhunderte. Pforzheim 1848], что сверхъ 14 нисана малоазійскіе христіане праздновали еще слѣдующій воскресный день, какъ годичный

Воспоминаніе страданій Христовыхъ было преобладающимъ моментомъ въ малоазійскомъ празднику *πανηγυρίου* тобою *πάθος* тѣу *μυῆτρу*.

Такимъ образомъ разность въ тоинъ празднованія опредѣляется тѣмъ, что малоазійские христіане совершали въ пасху «тайнство страданія», тѣу тобою *πάθος* *ἀνάμνησιν*, *христіане* всѣхъ другихъ церквей — «тайнство воскресенія Господня», тѣ *ἀναστάσιος* *μωστήριον*. Празднованіе всѣхъ церквей, кроме малоазійскихъ, выдвигало исторический моментъ: ежегодно христіане повторяли въ своемъ воспоминаніи въ раздѣльности послѣдніе дни земной жизни Христа, переживали ихъ съ тѣми религіозными чувствованіями (скорби и радости), которые естественно вызываетъ евангельская исторія послѣдней вечери, страданій, смерти и воскресенія Господа. Высочайший пунктъ (фокусъ) пасхи здѣсь былъ воскресеніе Христа, свѣтлая радость христіанина. — Евсевій (V, 23) характеристично называетъ малоазійскую пасху, тѣу тобою *πάσχα* *σωτηρίου* *έօρτήν*, — спасительнымъ праздникомъ пасхи. Празднованіе тамъ стояло на почвѣ догматической. Это не было празднованіе одного момента евангельской исторіи; ветхозавѣтная пасха претворилась лишь въ новозавѣтный праздникъ спасенія, какъ цѣльнаго факта въ совокупности моментовъ, его составляющихъ. Не установленіе евхаристіи, не страданія и смерть, и не воскресеніе Христа въ отдѣльности (послѣднее было никакъ не 14 нисана), а всѣ эти события въ *синтезѣ*, какъ единый догматически понимаемый фактъ искупленія чрезъ страданія, составляли предметъ празднованія. Это былъ *праздникъ*, слѣдовательно радость спасенія, но тоинъ этой радости получался серьезно-торжественный.

в) Происхожденіе этой разности объясняется тѣмъ, что аа) праздникъ пасхи по своей основѣ есть годовщина воскресенія Христова. А годовщина — понятіе чисто условное. Напр., Константинополь былъ взятъ турками во вторникъ 29 мая 1453 г. (20 числа джумади-уль-аввель 857 г. гиджры). Въ слѣдующемъ 1454 году константинопольская церковь 29 мая въ средуправляла годовщину по послѣднемъ византійскомъ императорѣ. Но турки въ томъ же году отпраздновали годовщину

праздникъ воскресенія, что въ Малой Азіи были въ II в. кроме четырнадесятниковъ — каѳоликовъ еще четыренадесятники іудействующіе (евлонитствующіе), — не имѣютъ основаній въ историческихъ данныхъ.

своей блистательной победы уже въ субботу 18 мая — на томъ простомъ основаніи, что Константинополь былъ взятъ двадцатаго числа мѣсяца джумади-уль-аввель, 857 г. гиджры; а въ 858 г. это число приходилось 18 мая. Тоже и съ христіанскою пасхою. I. Христосъ воскресъ а) неизвѣстнаго числа марта или апрѣля, б) въ воскресенье, слѣдующее за полнолуніемъ первого весенняго мѣсяца, в) 16 нисана. Для христіанъ не изъ іudeевъ всего естественнѣе было бы принять первую (а) дату для празднованія годовщины Для человѣка латинскаго или греческаго происхожденія совершать годовой праздникъ воскресенія Христова 16 нисана было столь же неестественно, какъ для турокъ праздновать свою победу 29 мая. Еврейскій лунный годъ знакомъ лишь евреямъ. Эта неестественность увеличивается еще болѣе отъ того, что 16 нисана расходилось съ еженедѣльнымъ празднованіемъ воскресенія Христова. Такимъ образомъ христіане изъ язычниковъ были поставлены предъ альтернативою: праздновать воскресеніе Христово (а) въ то число римскаго мѣсяца, въ которое это событие совершилось, — или (б) въ тотъ день недѣли, который быль посвященъ этому воспоминанію, выбирай эту недѣлю приблизительно: именно ту, которая слѣдовала за полнолуніемъ пасхального мѣсяца, т. е. первого весенняго мѣсяца. Но первая дата осталась и вѣроятно навсегда останется для исторіи неизвѣстною, хотя нѣкоторые сектанты и пытались возстановить ее¹⁾). Поэтому совершенно логично принята была вторая (б) дата — тѣмъ болѣе, что при этомъ годичный и недѣльный праздникъ воскресенія не раздѣлились между собою. Но съ другой стороны для христіанъ изъ іudeевъ столь же естественно было бы совершать ежегодный праздникъ воскресенія 16 нисана (3-я дата, в), въ виду того, что

¹⁾ Напримѣръ, одна вѣтвь четыренадесятниковъ на основаніи актовъ Пилата расчитала, что Христосъ пострадалъ 25 марта (a. d. VIII kal. арг.) (Epiph. haeres. 50, 1). Вѣроятно одинъ изъ представителей этого направлениія въ началѣ IV в., Трикентій (противъ которого писалъ Петръalexandrійскій † 26 ноября 311) говорилъ: „намъ нѣть никакого дѣла до іudeевъ и ихъ календаря, мы желаемъ только одного: совершать ежегодно воспоминаніе страданія Христова въ то самое время, въ какое предали совершать самовидцы отъ начала“ (т. е. въ исторически точный день). [Предположеніе Weitzel'a, Hilgenfeld'a, Schürer'a etc., что Трикентій совершалъ пасху всегда 25 марта, не имѣть для себя твердыхъ оснований въ сохранившихъ фрагментахъ его полемики съ Петромъ alexandrійскимъ. По всей вѣроятности Трикентій былъ протопасхитъ. Ср. E. Schwartz, Christliche und jüdische Ostertafeln. S. 109. 116. Д. Л.].

этотъ день падаетъ на столь знаменательное время въ праздничномъ еврейскомъ кругѣ.

бб) Въ дѣйствительности не случилось и этого, и въ малоазійскомъ обрядѣ сказался особый моментъ. Христіане изъ іудеевъ, какъ извѣстно, не порывали своей связи съ іерусалимскимъ храмомъ и его ветхозавѣтными обрядами. Сами апостолы (Петръ и Іоаннъ, Деян. III, 1) ходили въ храмъ на молитву. Даже апостолъ Павелъ (XVI, 3; XVIII, 18—21; XX, 16; XXI, 17—30) отправлялся изъ Греціи въ Іерусалимъ на праздникъ и принималъ на себя назорейскій обѣтъ. Во имя той же христіанской свободы, по которой слагали бремя іудейского обряда съ однихъ, не принуждали пользоваться ею другихъ. Нельзя поэтому сомнѣваться, что пока существовалъ второй храмъ, іерусалимскіе христіане совершали со всѣми законными обрядами самый торжественный изъ ветхозавѣтныхъ праздниковъ—пасху. Въ этомъ торжествѣ ночи съ 14 на 15 нисана исчезало празднованіе воскресенія Христова. Не устанавливая особаго христіанскаго самостоятельнаго праздника 16 нисана, вѣрюющіе изъ іудеевъ удержали, до названія включительно, пасху ветхозавѣтную, но вложили въ нее новозавѣтный смыслъ (1 Кор. V, 7: *пасха наша, Христосъ, закланъ за насъ*), и конечно соединили ее съ евхаристіею. 14 нисана предваряло событіе воскресенія; поэтому, отрѣшившись отъ строгого историческаго начала, они становятся на символико-догматическую почву, и въ закономъ установленный день (ср. мнѣніе четыренадесятниковъ: «проклять, кто не сотворитъ пасхи въ день мѣсяца»; ср. Числ. IX, 13) и подъ формами ветхозавѣтнаго праздника спасенія совершаются новозавѣтную «пасху спасительную».

Такимъ образомъ пасха церквей малоазійскихъ не была праздникомъ новозавѣтнымъ въ тѣсномъ смыслѣ этого слова (по самому установленію), это была христіанизованная ветхозавѣтная пасха. Поэтому малоазійцы съ такимъ ударениемъ говорятъ, что «Христосъ совершилъ пасху въ тотъ день (*тоте тѣ ѹпіера*) и потомъ пострадаль (*καὶ ἤπαθεν*), и намъ надлежитъ дѣлать, какъ Онъ сотворилъ»¹). Такимъ образомъ въ качествѣ основанія для соблюденія 14 нисана они указываютъ не на то, что, напримѣръ, въ этотъ день Христосъ пострадаль, а

¹⁾ Эти слова четыренадесятниковъ приводить св. Ипполитъ во фрагментѣ, сохранившемся въ пасхальной хроникѣ.

Д. Л.

просто на то, что Самъ Христосъ совершилъ этотъ ветхозавѣтный праздникъ и заповѣдалъ творить въ Его воспоминаніе. Отсюда характеристичный терминъ «соблюдать, тѣрпѣніе», 14 день мѣсяца, и у Ириная противоположеніе «аутои иже тѣрпѣніе тойс тѣрпѣніе»; ср. Деян. XV, 5, 24; ср. 29, гдѣ терминъ тѣрпѣніе, соблюдать, употребляется въ примѣненіи къ выполненію ветхозавѣтныхъ обрядовъ (тѣрпѣніе тонуомоу). И вопросъ еще далеко нерѣшенный въ отрицательномъ смыслѣ—не употребляли ли даже въ 190 г. малоазійскіе христіане опреѣсковъ. Поликратъ говорить, что всѣ свѣточіи малоазійскихъ церквей «соблюдали, ѹгагоу», тотъ день, когда народъ, о лаос, отлагалъ квасное, не опредѣляя прямо, что этотъ народъ—іудеи (у Руфина *judaeorum populus*).

вв) Въ борьбѣ изъ за вопроса о днѣ празднованія пасхи столкнулись между собою два теченія христіанской жизни: юдаистическое и антіюдаистическое (въ самомъ умѣренномъ смыслѣ этихъ словъ). Гудейская диаспора была тѣмъ первомъ, по которому прежде всего прошелъ токъ христіанства, самъ ап. Павель обращался съ проповѣдью прежде всего къ іудеямъ. Вѣрующіе отъ обрѣзанія обыкновенно были начатками христіанскихъ церквей востока. Существовавшіе поэтому, въ асійскихъ церквяхъ іудейскіе обычай могли лишь окрѣпнуть вслѣдствіе долговременной дѣятельности здѣсь апостоловъ Иоанна Богослова и Филиппа. Вообще восточная церковь относилась мирно къ этимъ безвреднымъ остаткамъ ветхозавѣтного въ жизни вѣрующихъ. Напр. суббота осталась и въ христіанской церкви полупраздникомъ (апост. прав. 65: «если кто постится въ воскресенье или въ субботу, за исключеніемъ одной и единственной, то если это клирикъ, да будетъ низложенъ, а если мірянинъ, да будетъ отлученъ»). Впрочемъ въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ заходили такъ далеко, что напр. Лаодикійскій соборъ долженъ быть запретить христіанамъ проводить субботу совершенно по-іудейски, въ полномъ бездѣйствіи, и предписать, что въ субботу должно читать при богослуженіи и новозавѣтныя книги (Лаод. прав. 29, 16; впрочемъ Фригія давно была довольно густо колонизована іудеями). На западѣ церковная жизнь развивалась вѣ зависимости отъ іудейскихъ традицій. Напр. въ римской церкви въ IV в. (и вѣрно раньше) уже постились въ субботу, какъ такой день, когда у церкви былъ отнятъ женихъ ея по Мѳ. IX, 15. Поэтому и борьба противъ малоазійского обряда имѣла характеръ эманципаціи отъ остатковъ іудейства.

Можетъ показаться страннымъ, что именно палестинскія церкви въ 190—192 г. были противъ асійского обряда, находя его даже душевреднымъ (Eus. h. e. V, 25: μὴ ῥάδιος τὸ λαύρων ἔστω τὰς φυχάς). Но исторія іерусалимской церкви дѣлаетъ понятнымъ это отношеніе. До возстанія Баркохбы іерусалимская церковь почти сполна состояла изъ христіанъ изъ іудеевъ, первые 15 епископовъ ея всѣ были отъ обрѣзанія, но разгромъ 138 г. (годъ по Overbeck), когда Іерусалимъ превратился въ Aelia Capitolina и евреямъ запрещено было жить въ немъ, всецѣло измѣнилъ составъ іерусалимской церкви: въ Элі Капитолинѣ поселились все христіане изъ язычниковъ, и епископъ Маркъ открываетъ собою эту новую эпоху въ исторіи іерусалимской церкви. При такой колонизації Элі Капитолины лицами языческаго происхожденія, понятно, іудейскія преданія не могли здѣсь удержаться и въ христіанской церкви.

г) [По обычному мнѣнію, конецъ пасхальнымъ спорамъ положилъ соборъ Никейскій. Въ дѣйствительности соборъ этотъ, какъ показалъ Дюшень, имѣлъ дѣло не съ четыренадесятниками, а съ протопасхитами, совершившими пасху всегда въ воскресенье, но только непремѣнно въ одномъ мѣсяцѣ съ іудеями и потому иногда раньше весеннаго равноденствія; представители этого обряда жили не въ Малой Азіи, а въ Сиріи]. Упорные приверженцы [асійского обряда къ IV вѣку уже давно] образовали секту четыренадесятниковъ, тессараскайдекатіати, quag-todecimani (этимъ именемъ сторонники римской практики (Ипполитъ) еще въ III в. не стѣснялись обзвывать асійскія церкви, третируя ихъ какъ еретическую секту), слабую численно, но удержавшуюся до V в.; о ней знаетъ Феодоритъ, на соборѣ ефесскомъ 431 г. была рѣчь о лидійскихъ четыренадесятникахъ.

ПРИЛОЖЕНИЕ.

Б) ВТОРАЯ ЭПОХА: РАЗНОСТЬ МЕЖДУ АЛЕКСАНДРІЕЮ И СИРІЕЮ.
ВОПРОСЪ О ПАСХѢ НА НИКЕЙСКОМЪ СОБОРѢ.

Первый вселенскій соборъ созванъ былъ для рѣшенія догматического вопроса объ ученіи Арія. Но былъ еще другой вопросъ, котораго должны были коснуться отцы собора. Это—вопросъ о времени празднованія пасхи. И на востокѣ и на

западѣ́ этотъ вопросъ [и въ началѣ́ IV вѣка] представлялъ живой интересъ, потому что неудобства, которыя вытекали изъ различія во времени празднованія пасхи, непрѣятно отражались на репутаціи христіанъ. Поэтому отцы [западнаго арльскаго] собора [314 г.] постановили [вр. 1], чтобы римскій епископъ издавалъ постановленія относительно того, когда нужно праздновать пасху. Но тотъ же вопросъ представлялъ злобу дня и для востока. Константинъ В. придавалъ едва ли меныше значение этому вопросу, чѣмъ арианству. Тѣкое же значение придавалъ ему и такой епископъ, какъ Евсевій кесарійскій. Константинъ В. очень сильно вооружался противъ обычая праздновать пасху по примѣру іudeевъ. Іудеи могутъ сказать, говорилъ онъ, что христіане даже важнѣйшаго своего праздника не могутъ отпраздновать, не отрѣшившись отъ іудейскаго обычая. А что этотъ послѣдній ошибоченъ, Константинъ доказываетъ тѣмъ, что іудеи иногда празднують двѣ пасхи въ годъ. Во всякомъ случаѣ, неприлично слѣдоватъ этому богоубѣйственному народу.

Въ чёмъ же заключалась дѣятельность собора по данному вопросу? Объ этомъ мы имѣемъ мало свѣдѣній. Такъ какъ не осталось никакого канона, который касался бы этого вопроса, то сдѣлана была попытка сочинить такой канонъ. Попытка произведена была на греческомъ языкѣ. Но подлогъ доказанъ самыи очевиднымъ образомъ. Каждый хотѣлъ найти въ постановленіяхъ собора оправданіе своимъ взглядамъ. И чеговъ самомъ дѣлъ не приписывали отцамъ собора? Имъ приписывали даже введеніе цѣлаго цикла праздниковъ, что совершиенно невѣроятно. Если теперь нелегко обсуждать цифровыя величины, то тѣмъ труднѣе это было въ то время и при томъ для лицъ съ старческою сѣдиною. Очевидно, дѣятельность отцовъ собора преувеличена. Самое большое, что они могли сдѣлать, это постановленіе незаписанное, неоформленное, имѣющее характеръ товарищескаго соглашенія, — постановленіе о томъ, что праздновать пасху должно согласно обычая, установленвшемуся въ александрийской церкви. Эта послѣдняя заслуживала вниманія потому, что въ Александрии особенно процвѣтала наука [и въ частности астрономія]. Но никакихъ твердыхъ постановленій не было издано. Что это такъ, видно изъ того, что на слѣдующій годъ послѣ собора на востокѣ праздновали пасху 3 апрѣля, а на западѣ — 10 [см. стр. 444 пр. 2].

Въ этомъ случаѣ оказалось ошибочнымъ ожиданіе Константина, что послѣ собора всѣ будуть праздновать пасху въ одинъ день. Но въ сущности были ошибочны и самыя толкованія того разногласія, съ которымъ приходилось имѣть дѣло отцамъ собора. Въ 1880 г. французскимъ ученымъ Дюшеномъ¹⁾ было представлено [новое] толкованіе пререканій о пасхѣ на Никейскомъ соборѣ. Но это толкованіе не было достаточно ясно. Ошибка [предшествующихъ ученыхъ] заключалась въ томъ, что пререканія Никейского собора ставились въ связь съ тѣми, которые были во время Поликрата, епископа ефесскаго, и Виктора, епископа римскаго. Тамъ дѣло шло о томъ, что церкви малоазійскія праздновали пасху вмѣстѣ съ іudeями — въ ночь съ 14-го на 15-е нисана, въ какой бы день недѣли это число не приходилось. Этихъ лицъ называли четырнадесятниками, и [ученые] обычно предполагали, что съ ними-то и имѣль дѣло Никейскій соборъ²⁾. Между тѣмъ [какъ указалъ Дюшена] въ дошедшіхъ до насъ документахъ нѣтъ ни одного слова о томъ, что тѣ лица, которые составляли меньшинство на соборѣ, дѣйствительно праздновали пасху 14-го нисана, въ какой бы день оно ни приходилось. Всѣ были согласны въ томъ, что праздновать пасху нужно въ воскресный день. Исторія, отдѣляющая Никейскій соборъ отъ исторіи Поликрата,

¹⁾ L. Duchesne, La question de la pâque au concile de Nicée въ Revue des questions historiques. t. XXVIII. 1880, pp. 5—42.—Въ 1905 г. на сторону Дюшена самымъ рѣшительнымъ образомъ стали J. Schmid, Die Osterfestfrage auf dem ersten allgemeinen Konzil von Nicäa. Wien 1905, и авторитетный E. Schwartz, Christliche und jüdische Ostertafeln. Berlin 1905. Статья Дюшена у Швартца (S. 104) названа „erochenmachendes Aufsatz“.

Д. Л.

²⁾ [Въ основѣ этого недоразумѣнія лежитъ тотъ фактъ, что какъ четырнадесятники праздновали пасху] въ тотъ день, въ который народъ (іудейскій) отлагалъ квасный хлѣбъ, [слѣд. въ одинъ день *съ іudeями*], такъ и лица, осуждаемыя никейскимъ и антioхійскимъ соборами „праздновали пасху вмѣстѣ съ іudeями“ [т. е. въ одинъ мѣсяцъ съ ними]. Находили, что въ [Сиріи] празднують пасху *іoudaihóterou* (Сократъ I, 8, Соzоменъ, I, 16). Антюдаистическая черта сказалась и въ окончательномъ рѣшеніи вопроса о днѣ пасхи на никейскомъ соборѣ: „Да не будетъ у насъ ничего общаго съ ненавистнымъ (тобъ *exhóstou*) іудейскимъ народомъ: мы привыкли отъ Спасителя другой путь“ — вотъ аргументъ Константина В. противъ [сирійской] церковной практики. На никейскомъ соборѣ, по выражению Евсевія „восточные отступились отъ богоубийцъ (*хроoхтónovou*) и соединились съ единовѣрными христіанами“ (Schüller, 230).

очень длинная. Находились такие лица, которых хотели празднинъ пасхи превратить въ неподвижный праздникъ. Но не объ этихъ лицахъ шла рѣчь на соборѣ. Епископы асійскіе стоять теперь на сторонѣ большинства, и только въ Сиріи сохранились [иные] традиціи.

Итакъ въ чёмъ же заключался вопросъ о времени празднованія пасхи на Никейскомъ соборѣ? Какъ известно, для опредѣленія времени празднованія пасхи нужно знать, въ какой день приходится 14-е число первого луннаго мѣсяца, т. е. истинное 14-е нисана. Но, какъ известно, лунные мѣсяцы не совпадаютъ съ солнечными [солнечный годъ содержитъ 365 дней ($+ \frac{1}{4}$), а 12 лунныхъ мѣсяцевъ только 354 дня ($+ \frac{1}{3}$)]. Поэтому приходится дѣлать эпакту въ 11 дней. Эта эпакта въ каждые три года доходила до 33 дней, которые образовали цѣлый мѣсяцъ. Такимъ образомъ, чтобы вести счисление іудейское, а не мусульманское, нужно ввести такую систему, въ которой бы известные годы состояли изъ 13 мѣсяцевъ. Изъ-за этого-то вставочнаго мѣсяца и идетъ споръ. Система еврейская въ общемъ была согласна съ системами другихъ восточныхъ народовъ. Позднѣйшіе іudeи даже самыя названія мѣсяцевъ заимствовали изъ арамейско-халдейскаго языка. Самые важные мѣсяцы и у евреевъ и у сирійцевъ назывались одинаково. Іудейскій мѣсяцъ нисанъ носить то же имя и у сирійцевъ. Слѣдующій мѣсяцъ у тѣхъ и другихъ назывался іаръ [іяръ]. Такимъ образомъ въ названіи мѣсяцевъ у іудеевъ не было разногласія съ сирійцами. Вопросъ только могъ заключаться въ томъ, не возникало ли у іудеевъ разногласія изъ-за вставочнаго мѣсяца, въ одинъ ли годъ вставляли мѣсяцъ и одинъ и тотъ же ли мѣсяцъ? Евреи послѣ адара вставляли другой адаръ. Между тѣмъ лунный годъ не требуетъ, чтобы былъ вставленъ какой-либо определенный мѣсяцъ. Можно было вставить всякий мѣсяцъ. Вслѣдствіе этого и могло возникнуть различіе въ системѣ іудеевъ, которые пользовались луннымъ календаремъ, и сирійцевъ, пользовавшихся также луннымъ календаремъ.

Когда явилась христіанская церковь и стала вводить свои праздники, то естественно она исходила изъ іудейскихъ предцедентовъ. Христіане должны были праздновать пасху въ томъ мѣсяцѣ, который всѣ сограждане называли нисаномъ. Но въ однѣхъ странахъ могли называть нисаномъ одинъ мѣсяцъ, а въ другихъ — другой. Такимъ образомъ естественно могло

произойти, что какая-либо часть христіанъ праздновала пасху въ какомъ-нибудь іарѣ, становясь въ прямое противорѣчіе съ текстомъ библіи, которая заповѣдуетъ праздновать пасху въ первомъ мѣсяцѣ, а не во второмъ.

По вопросу о томъ, какъ распредѣлять вставочные годы между простыми, практикою выработаны традиціонные пріемы, соотвѣтствующіе астрономическому теченію луны. Всѣ пришли къ убѣжденію, что самый простой циклъ есть 19-лѣтній, но этотъ циклъ слагается изъ двухъ половинъ — 8-лѣтія (օյδօաς) и 11-лѣтія (էնծէկաս). Дѣленіемъ на эти двѣ половины и обусловливается вставочный годъ, Іудейскій календарь, введенный около 358 года, имѣеть особенное техническое выраженіе: Արդ թու. Эти еврейскія буквы и обозначаютъ вставочные годы, а именно—3, 6, 8, [1]1, [1]4, [1]7, [1]9 [буквы—ԹՈՒ 9] означаютъ 1, 4, 7 и 9 годы — послѣ 10 года, слѣд. 11, 14, 17, 19].¹⁾

Но всякий кругъ имѣеть то свойство, что градусы въ немъ можно считать со всякаго пункта; такъ и здѣсь не вполнѣ опредѣлено, что такой именно годъ, а не иной долженъ состоять изъ 13 мѣсяцевъ. Какъ известно, константинопольское лѣтосчислѣніе представляетъ собою наше счислѣніе отъ Рождества Христова + 5508 лѣтъ; іудейское же счислѣніе представляетъ собою наши годы + 3760 лѣтъ. Если 5508 раздѣлить на 19, въ остаткѣ получится 17; если 3760—на 19, въ остаткѣ получится тоже 17. Слѣдовательно, первый годъ цикла такой системы приходится первымъ и по нашей пасхалии. Вслѣдствіе этого счислѣніе константинопольское и іудейское согласно. Но константинопольская церковь въ своеемъ счислѣніи исказила счислѣніе александрийской церкви. Вслѣдствіе такой непослѣдовательности произошло то, что 17-й годъ константинопольского счислѣнія былъ первымъ александрийского счислѣнія.

Отъ этого-то и произошло столкновеніе, съ которымъ имѣль дѣло Никейскій соборъ. Если приложить guch-adzat къ александрийскому счислѣнію, то третій константинопольскій годъ

¹⁾) Такое точно распредѣленіе эмволимические годы имѣли, по самому вѣроятному мнѣнію (Петро и Унгера, см. G. F. Unger, Zeitrechnung der Griechen und Römer въ Iwan Müller, Handbuch der klassischen Alterthumswissenschaft. B. I. Nördlingen 1886. 2-е Aufl. München 1892 (§ 28), въ циклѣ самого изобрѣтателя 19-лѣтняго круга у грековъ—аениннина Метона (его циклъ начинался съ 432 г. до Р. Х.). Д. Л.

луниаго цикла будеть шестымъ по александрийскому счислению, шестой—девятымъ и т. д.¹). Отсюда можетъ произойти, что годъ эвволимический по александрийскому счислению будеть простымъ по іудейскому и константинопольскому, и праздникъ пасхи въ однѣхъ церквахъ придется ранѣе или позже, чѣмъ въ другихъ. Такъ, 311-й годъ есть 8-й годъ 19-лѣтняго по александрийской пасхалии, и 14-е нисана этого года приходится по ней на 18-е апрѣля, такъ что пасху нужно было праздновать 22 апрѣля. Между тѣмъ по іудейскому счислению этотъ годъ [какъ 5-й годъ лунного круга] простой, и іudeи должны были праздновать пасху 22 марта и при томъ въ четвергъ только потому, что нельзя было въ среду²). Если держаться

¹⁾ По остроумному предположенію самого В. В. Болотова (въ его докладѣ о пасхалии, Б., стр. 33), константинопольскій = іудейскій 19-лѣтній лунный кругъ, извѣстный и западнымъ средневѣковымъ пасхалистамъ (начиная съ Діонисія Малаго) подъ техническимъ названіемъ „*cyclus lunaris*“ (въ отличіе отъ отъ александрийскаго *cyclus* или *circulus decemvannalis* [хотя оба эти цикла были лунные и оба 19-лѣтніе])—сиromакедонскаго происхожденія: въ его 1-й годъ 1-е тиши приходится на 24-е сентября—день осеннаго равноденствія (по календарю Юлія Цезаря)—идеальное начало сиромакедонскаго года. Слѣдовательно, „лунный“ кругъ не былъ іудейскимъ изобрѣтеніемъ: сами іudeи заимствовали его у сирийскихъ язычниковъ.

Д. Л.

²⁾ Исключеніе **נִיר** (ср. В. В. Болотовъ, День и годъ мученической кончины св. евангелиста Марка, въ „Христ. Чт.“ 1893, II, 157 = Изъ церковной исторіи Египта 295, 4 [ср. 3]). По современному іудейскому календарю дѣйствительно Moled *tišri* слѣдующаго 4071 года іудейской эры есть *בְּדָעֵת* [= пятница 31 августа 311 года] *בְּהַלְקִים*, и только вслѣдствіе **נִיר** 1-е тиши перенесено на субботу 1 сентября. Пасха же по іудейскому календарю (ср. В. В. Болотовъ, Календарь персовъ, въ „Христ. Чт.“ 1901, I, 445 = Изъ исторіи церкви сиро-персидской 133) приходится всегда за 163 дня до слѣдующаго 1-го тиши; слѣд. въ 311 году она была бы 22 марта. Но истинное новолуніе въ этотъ годъ приходилось по *Oppolzer-Ginzel* 7 марта въ 3 ч. 57,4 м. утра по среднему александрийскому, въ 4 ч. 22,6 м. у. по среднему антіохійскому времени. Слѣд. при заходѣ солнца 7 марта луна имѣла возрастъ только около 14-ти часовъ и едва ли могла быть замѣчена. Слѣд. „*a visu*“ (День кончины ев. Марка 157 [295], 7) 1-е нисана можно было назначить только на 9-е марта, слѣд. 15-е нисана (песахъ) приходилось бы никакъ не ранѣе пятницы 23 марта, а въ виду *BaDû*, могло быть 1-е нисана назначено даже на 10-е марта, 15-е, слѣдовательно, на 24 марта. Съ другой стороны, по сиромакедонскому лунному кругу (см. выше примѣч. 1) 15-е нисана въ 5-й годъ круга приходится на 20-е марта, въ циклъ Анатолія (въ 16-й годъ его 19-лѣтняго цикла) на 21 марта.

Д. Л.

обычая юдейского, то нужно бы и великий постъ начинать гораздо раньше чѣмъ начали его въ Александріи. Выходило то, что въ то время, какъ одни веселились, другіе постились. Но нужно замѣтить, что вопросъ въ указанномъ смыслѣ не былъ поставленъ въ настоящемъ освѣщеніи. Вслѣдствіе этого разногласія во времени празднованія пасхи продолжались и послѣ никейскаго собора.

Изъ сказанного видно, въ чёмъ заключалась сущность вопроса о пасхѣ на никейскомъ соборѣ ¹⁾.

¹⁾ Нѣсколько иное объясненіе разности между александрийскимъ и сирійскимъ вычисленіемъ пасхи предлагаетъ Е. Schwartz, Christliche und jüdische Ostertafeln, SS. 421—125.—Въ знаменитомъ codex Veronensis 60 (ср. В. В. Болотовъ, Реабилитація 4-хъ документовъ 343 года, въ „Хр. Чт.“ 1891, II, 80—81 = Либерій еп. римскій и сирмійскіе соборы, 63—64), содержащемъ такъ называемое теперь „собраніе Феодосія діакона“ (см. о немъ Е. Schwartz, Zur Geschichte des Athanasius, Mittheilung II въ Nachrichten von der Königl. Gesellschaft des Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse, 1904. Heft 4. SS. 357 — 391) содержится между прочимъ отрывокъ изъ посланія отцовъ восточнаго сердикскаго („филиппопольскаго“) собора 343 (по Schwartz 342) года къ западнымъ. Восточные сообщаютъ здѣсь западнымъ, что они послали имъ пасхальную таблицу на 30 лѣтъ. Это сообщеніе содержится и въ сирійскомъ Codex Parisinus 62. Но въ codex Veronensis сохранилась далѣе и самая таблица пасхальныхъ полнолуній на 30 лѣтъ, начиная съ 1-го индикта при Константинѣ, т. е. какъ думаетъ Швартцъ съ 328 года, а предъ нею таблица юдейскихъ пасхъ на 16 лѣтъ, слѣд.—думаетъ Швартцъ — на 328—343 гг. Дни полнолуній и юдейскихъ пасхъ выражены здѣсь въ числахъ марта (mar) и апрѣля (ap), и всѣ 16 пасхъ юдеевъ показаны въ мартѣ, одинъ разъ (въ 10-й годъ = 337) «II mar» 2 марта (христіанское же пасхальное полнолуніе совпадаетъ съ юдейскою пасхой лишь въ томъ случаѣ, если послѣдняя приходится не раньше 21 марта). Такъ какъ подъ дѣяніями „филиппопольскаго“ собора на первомъ мѣстѣ стоитъ подпись Стефана епископа антіохійскаго, то, думаетъ Швартцъ, таблицы эти составлены въ Антіохіи, и въ греческомъ оригиналѣ вмѣсто марта и апрѣля стояли дистръ и ксаненікъ. Предполагая, что переводъ этихъ антіохійскихъ датъ на римскія произведенъ иправильно, Швартцъ и дѣлаетъ выводъ, что, слѣдовательно, антіохійскіе юдеи въ срединѣ IV вѣка совершали свою пасху не по какому-либо циклу, а просто на просто около полнолунія въ сиромакедонскомъ дистрѣ, соотвѣтствующемъ нашему марта; протопасхиты же свою пасху праздновали въ воскресенье, слѣдующее за этимъ мартовскимъ полнолуніемъ. Слѣдовательно ихъ пасха не 2 раза въ 19 лѣтъ, какъ по гипотезѣ В. В. Болотова, а приблизительно 2 раза въ 3 года, приходилась на мѣсяцъ раньше александрийской пасхи. Не ограничиваясь этимъ выводомъ, Швартцъ предполагаетъ, что подобнымъ же образомъ юдеи поступали и въ другихъ странахъ, и напр., въ Малой Азіи они совершали свою пасху въ асійскомъ ксан-

P. S. Въ объясненіе разности въ празднованіи пасхи въ началѣ 1V вѣка.

$A =$ годы круга луны по александрийскому счислению.

$K =$ годы круга луны по іудейскому и константинопольскому счислению.

$AD =$ годы отъ Р. Х.

Буквы $\tau\omega$ и т. д. = еврейские и константинопольские эмволимические годы.

Цифры: ζ , θ , γ и т. д. = александрийские эмволимические годы.

	13	14	15	16	17	18	19	ζ	1
К									
AD	319	320	321	322	323	324	325	326	
A	16	17	18	19	1	2	3	4	
					δ	γ	δ	\circ	
	ζ	θ					γ		

еинѣ, начинавшемся ante diem IX kalendas Martias = 21 (biss. 22) февраля и кончавшемся a. d. X kalendas Martias = 23 марта; и слѣд. св. Поликарпъ смиренскій могъ пострадать 22 февраля 156 г. (Schwartz, S. 130) и однако, въ „великую субботу“, т. е. въ день іудейской и малозайской пасхи. А іудеи временъ Иисуса Христа, по мнѣнію Швартца, совершили пасху въ ксанеикѣ по тирскому календарю, слѣдовательно не ранѣе 18 апрѣля, и не позже 18 мая.—Гипотеза Швартца имѣть то преимущество предъ гипотезой В. В. Болотова, что по ней поводовъ къ столкновеніямъ между Александріею и Антіохіею было гораздо больше, чѣмъ по В. В. Болотову.—Позволительно, однако, поставить вопросъ, таблица веронскаго кодекса, на которой основывается эта гипотеза, не есть ли позднѣйшая интерполяція въ собраніи ѡеодосія діакона; или, если такая таблица іудейскихъ пасхъ стояла и въ приложениі къ подлинному греческому посланію филиппопольскихъ отцовъ, то насколько точно переданы ея даты въ латинскомъ переводе. Предположеніе, будто іудеи въ такую эпоху, когда солнечный календарь только вводился на востокѣ и далеко не вездѣ вытѣснилъ лунный годъ (см. въ частности о Сиріи въ 411 г. докладъ В. В. Болотова стр. 39), въ вычислениі своей пасхи руководствовались солнечнымъ антіохійскимъ календаремъ, невѣроятно въ высокой степени. Еще въ III в. іудеи, по словамъ Юля Африканы, держались 8-лѣтняго цикла и это сообщеніе подтверждается и апокрифическая книга Эноха. Въ это время и христіане держались 8-лѣтняго же цикла (не только на западѣ, но и въ Александріи). На смѣну 8-лѣтнему циклу и у христіанъ и у іудеевъ на востокѣ выступилъ 19-лѣтній циклъ. Слѣдовательно времячисленіе тѣхъ и другихъ шло паралельно. И такъ какъ у христіанъ 19-лѣтній циклъ появился въ III в., то вся вѣроятность за то, что въ это же время (и вѣроятно нѣсколько раньше христіанъ) его принялъ и іудеи.

Д. Л.

K	2	3	4	5	6	7	8	9	10
AD	327	328	329	330	331	332	333	334	335
A	5	6	7	8	9	10	11	12	13
	á	ç		é	v	ð	e		
	ç	η				ia			
K	11	12	13	14	15	16	17	18	19
AD	336	337	338	339	340	341	342	343	344
A	14	15	16	17	18	19	1	2	3
	x	á	ç			ø			γ
	ø	ιç							

Такимъ образомъ и по К и по А годы 320, 325, 328, 333, 336, 339, 344—были anni embolismi и не давали повода ни къ какимъ недоразумѣніямъ. Напротивъ, годы 322, 330, 341, embolismi по александрийскому циклу, были anni sommunes по циклу іудейскому, и они-то и подавали поводъ къ недоразумѣніямъ. То полнолуніе (около 18—19 марта), которое съ точки зрѣнія александрийского цикла приходилось на ψήν εμβόλιμος = שְׁנָת הַמִּלְאָכָה, по мнѣнію сирійскихъ протопасхитовъ было полнолуніемъ нисана, и потому они праздновали пасху—обычно—на 28 дней [resp. 35 дней] ранѣе, чѣмъ въ Александріи и другихъ церквахъ, слѣдовавшихъ александрийской практикѣ. Словомъ дѣло шло о тѣхъ годахъ, когда пасхальная граница приходится по александрийской пасхалии на 17-е или 18-е апрѣля. Восточные епископы [на никейскомъ соборѣ] представляли слабое меньшинство противъ большинства втрое сильнѣйшаго. Христіанскія церкви запада и юга были противъ сирійской практики; потому восточные поступились своимъ древнимъ обычаемъ и примкнули къ практикѣ, можно сказать, общечерковной.

Празднованіе пасхи [вмѣстѣ съ іudeями] удержалось какъ одна подробность въ практикѣ архаистической секты авдіанъ, слабой уже при Епифаніи, но въ V в. еще существовавшей и лишь къ VI вѣку исчезнувшей.

Антіохійскій [помѣстный] соборъ 341 г.¹⁾ постановилъ

¹⁾ 333 года—по В. В. Болотовъ, Изъ исторіи церкви сиро-персидской. Экскурсъ Г. Чѣдѣзна о началѣ христіанства въ Персіи исторія? въ „Христ. Чт.“ 1900, I, 436 [108] прим. 43; ср. докладъ о пасхалии стр. 35, и замѣтку объ изданіи каноновъ Лаухерта въ „Христ. Чт.“ 1896, II, 183.—

(правило 1-е): клириковъ низлагать, мірянь отлучать за празднованіе пасхи съ іудеями [«прежде весеннаго равноденствія», тѣ тѣς євріуїс ієзумеріа; какъ поясняетъ 7-е апостольское правило] ¹⁾.

в) ТРЕТЬЯ ЭПОХА: РАЗНОСТЬ МЕЖДУ АЛЕКСАНДРИЕЮ И РИМОМЪ.

а) Константинъ В. радостно привѣтствовалъ состоявшееся на Никейскомъ соборѣ соглашеніе между восточными и остальными церквами и надѣялся, что весь христіанскій міръ въ одинъ день будетъ праздновать пасху. На дѣлѣ въ слѣдующемъ же 326 г. церкви греко-восточная праздновали пасху 3 апрѣля, латино-западныя—10 апрѣля ²⁾). Разность повторялась въ 330,

Cp. E. Schwartz, Zur Geschichte des Athanasius. VI, въ Nachrichten der Königl. Gesellschaft der Wissensch. zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. 1905. Heft 3. S. 281. Ann. 1.

Д. Л.

¹⁾ Однако, протопасхиты не исчезли въ Антиохіи и къ 387-му году, когда противъ нихъ бесѣдовалъ св. Іоаннъ Златоустъ. Изъ его аргументаціи противъ этихъ лицъ, противившихся опредѣленію Никейского собора, всего яснѣе видно, что и они совершали пасху всегда въ воскресенье. Во 2-й половинѣ IV вѣка споры объ отношеніи пасхи къ весеннему равноденствію возникли среди новатіанъ. Въ царствованіе Валента фригійские новатіанские епископы на соборѣ въ фригійскомъ селеніи Пазъ постановили праздновать пасху вмѣстѣ съ іудеями. Но самые видные новатіанские епископы не присутствовали на этомъ соборѣ (Socr. IV, 28, Sozom. VI, 24). Въ царствованіе Феодосія В. въ Константинополѣ послѣдователемъ этого постановленія пазскаго собора явился пресвитеръ Савватій (родомъ іудей). По этому поводу константинопольской новатіанской епископѣ Маркіанѣ созвалъ соборъ новатіанскихъ епископовъ въ виеникскомъ селеніи Сангарѣ; отцы этого собора признали, что вопросъ о пасхѣ не можетъ быть достаточнымъ поводомъ для отдѣленія отъ церкви, потому пусть совершаетъ каждый пасху, когда хочетъ, и издали объ этомъ канонъ, который называли ἀδιάφορον (Socr. V, 21, Sozom. VII, 18). (Савватій всетаки потомъ отдѣлился отъ общества новатіанъ. Socr. VII, 12).—Какого лунного цикла держались фригійские новатіане и Савватій—неизвѣстно. Но что они совершали свою пасху всегда въ воскресный день, прямо говорить Созоменъ (VII, 18: Οἱ δὲ Ναυατιανοὶ τὴν ἀναστάσιμον ἥμέραν ἐπιτελοῦσι).—И неизвѣстный малоазійскій пастырь въ 387 г. (см. ниже прим. 1 на стр. 450), защищая александрийскую дату пасхи на этотъ годъ (25 апрѣля = 2-го числа 8 асійскаго мѣсяца), имѣлъ въ виду собственно не сирійскихъ протопасхитовъ, а протопасхитовъ-новатіанъ. (Cp. Schmidt, 75, 78, Schwartz, 119—120).

Д. Л.

²⁾ Когда именно совершали пасху въ 326 г. въ Александрии и на западѣ—3 или 10 апрѣля—строго говоря неизвѣстно. Пасхальные посланія св. Александра александрийского не сохранились. А въ таблицѣ

333¹), 340, 341, 345, 350, 357, 360, 373 и 387. Это показывает, что на соборѣ разрѣшена была одна половина спорного вопроса и осталась не затронута другая, быть может потому, что не подозревали о ея существованіи²). Никейскій соборъ на епископа александрийскаго возложилъ порученіе — заранѣе извѣщать церкви о днѣ пасхи³). Выборъ объясняется

въ хронографѣ 354 г., гдѣ—по общепринятому мнѣнію—сохранился списокъ историческихъ римскихъ пасхъ на 312—342 гг. (по меньшей мѣрѣ) подъ 326 годомъ, какъ и подъ 315 и 320, когда пасха и по александрийской пасхали приходилась на 10-е апрѣля, стоять невозможная дата III id. арг. = 11 апр. (понедѣльникъ), которую одни поправляютъ на III id. арг. = 10 апр., другіе на III non. арг. = 3 апр. А съ другой стороны, по циклу Анатолія лаодикійскаго, пасха 326 года должна была приходиться на 10-е апрѣля (въ 21-й день луны), и въ этомъ случаѣ на его сторонѣ была и астрономія (истинное новолуніе въ 326 г. было 20 марта въ 4 ч. 18 м. веч. *Oppolzer-Ginzel*,—12 м. *Newcomb*, 3 ч. 58 м. *Lehmann*, 4 ч. 12 м. *Птолемаіос*; полнолуніе—4 апрѣля 6 ч. 58 м. у. *Op.-Ginz.*—*Newcomb*,—44 м. *Lehm.*, 6 ч. 57 м. *Птолемаіос*; слѣд. 3 апрѣля былъ только 14-й день луны, считая отъ истиннаго новолунія). Возможно, слѣдовательно, что въ 326 г. или и на западѣ совершили пасху 3 апрѣля (по гипотезѣ van-der-Hagen'a—Krusch'a, не опровергнутой Швартцемъ, римская церковь между 312—342 г.г. назначала пасху не на 16—22, а на 14—20 нисана), или же и на востокѣ праздновали ее 10 апрѣля. Предположеніе, что уже въ 326 г. нарушено было постановленіе собора—совершать пасху всѣмъ христіанамъ въ одинъ день, потому невѣроятно, что въ 333 г. самъ Аeanасій В. назначилъ пасху на 15-е апрѣля, хотя по правиламъ александрийской пасхали ее слѣдовало бы назначить на 22-е апрѣля, очевидно уступая западнымъ, для которыхъ 21-е апрѣля было terminus post quem non пасхи, хотя и астрономія и въ этомъ случаѣ была на сторонѣ западныхъ, а Аeanасій В. вѣроятно и это имѣлъ въ виду.

Д. Л.

¹⁾ Въ 333 году на дѣлѣ и въ Александрии и въ Римѣ совершили пасху 15 апрѣля, въ 14-й день луны по александрийскому циклу, но въ 15-й отъ истиннаго астрономическаго новолунія. Д. Л.

²⁾ Соборъ арльскій 314 г. (пр. 1) поручилъ римскому епископу извѣщать всѣ церкви о днѣ пасхи; но вѣроятно соборъ имѣлъ въ виду не разность, нами рассматриваемую, и не малоазійскую [и не сирійскую] практику, а разягласіе отъ неумѣнья вычислить день пасхи по римской даже системѣ. Осю кордубскому [по Sozomen. I, 16] императоръ поручалъ уладить разность лишь съ церквами восточными. [Ср. В. В. Болотовъ, Докладъ о пасхали, В, II, стр. 41].

³⁾ Предположеніе о такомъ порученіи, данномъ будто бы никейскимъ соборомъ александрийскому епископу, поконится на словахъ Льва В. въ его посланіи къ императору Маркіану отъ 15 июля 453 г. (Krusch, 258) и на скопированномъ съ него сообщеніи псевдо-кирилловскаго Prologus paschalalis (п. 2 ар. Krusch, 339, ср. 95). Но въ 1899 г. (докладъ въ Журна-

тѣмъ, что въ Александрії процвѣтала астрономія. Но отцы видимо не выразили своего желанія съ такою категоричностью, чтобы и римскіе епископы слѣдовали безпрекословно александрийскимъ вычисленіямъ. Упорство Рима, защищавшаго свой неудовлетворительный лунный календарь и было причиною разногласія во вторую эпоху споровъ.

б) Никейскій соборъ опредѣлилъ: праздновать пасху въ воскресеніе, слѣдующее за полнолуніемъ первого весеннаго мѣсяца, т. е. того мѣсяца, полнолуніе (14-я луна) котораго или совпадаетъ со днемъ весеннаго равноденствія или бываетъ послѣ этого дня¹⁾. Но этотъ послѣдній день составлялъ только

лахъ Коммиссіи о реформѣ календаря, 42—3, В, III) самъ В. В. Болотовъ справедливо отнесся къ этому сообщенію Льва В. скептически. Главныя основанія этого скепсиса: 1) „отцы никейскаго собора къ александрийской церкви писали нарочитое посланіе, но въ немъ ни единымъ словомъ не обмолвились, что на папу александрийского вселенскаго собора возложилъ столь высоко почетное порученіе“. Въ концѣ посланія отцы собора „благовѣстуютъ“ александрийцамъ „и о согласіи относительно святой нашей пасхи“. „Естественно ли, что отцы собора забываютъ сообщить александрийской церкви и другое „благовѣстіе“, что епископы александрийские отныне будутъ всей церкви отъ концовъ до концовъ земли возвѣщать день пасхи?“ 2) „Если архіепископы александрийские вырабатывали пасхалію какъ уполномоченные на то вселенскимъ соборомъ, то нелегко объяснить самую возможность“ [для римской церкви] — уклоняться отъ александрийскихъ определений для пасхи и — по старинѣ — довольствоваться 84-лѣтнимъ цикломъ“. — Обычай александрийскихъ епископовъ извѣщать не только египетскія, но и другія церкви о днѣ будущей пасхи, по справедливому предположенію В. В. Болотова, возникъ самъ собою изъ обычая ихъ писать пасхальныя посланія.

Д. Л.

1) Въ своемъ докладѣ о пасхаліи В. В. Болотовъ доказываетъ уже, что никейскій соборъ воздержался отъ постановленія: праздновать пасху непремѣнно послѣ весеннаго равноденствія. Въ аргументаціи этого положенія у него вкраилась ошибка: Ипполитъ въ 222 г. и Q. J. Hilarianus въ 397 г. полагали весеннее равноденствие не 18, а 25 марта. Но то безспорно, что соборъ не обсуждалъ вопроса о днѣ пасхи въ подробностяхъ (иначе всплыла бы уже въ 325 г. разность между Александрією и Римомъ) и приписываемое ему обычно постановленіе: совершать пасху въ воскресеніе послѣ 1-го весеннаго полнолуния, есть лишь позднѣйшая формулировка принципа александрийской пасхаліи: пасха въ 1-е воскресеніе послѣ той 14 луны, которая приходится не ранѣе дня весеннаго равноденствія (21 марта) (слѣдовательно въ 15—21 дни луны). — Но 14-я луна по александрийскому циклу въ IV в. почти никогда не совпадала съ полнолуніемъ. Полнолуніе обычно приходилось на 15—16, рѣдко на вечеръ 14 нисана по александрийскому счету. Напр., въ 323 г. *иѣ* тоб

астрономическое искомое: римский календарь при Юлии Цезаре полагает равноденствие 25 марта, [св. Епифаний и] «Апостольская постановление» — 22 марта, Ипполит — 18 марта¹⁾, Анатолий — 19 марта; но послѣ того александрийские астрономы высчитали, что равноденствие приходится на 21 марта.

Затѣмъ выступалъ вопросъ о лунномъ циклѣ. Ипполитъ римскій составилъ пасхальную таблицу (вырѣзанную на его статуѣ, найденной въ 1551 г. въ Римѣ) на 112 лѣтъ (222—333 гг.). Ея анализъ показываетъ, что Ипполитъ положилъ въ ея основу 16-лѣтній ($16 \times 7 = 112$) циклъ, хотя могъ бы сократить его въ 8-лѣтній такъ какъ онъ принималъ, что чрезъ каждыя 8 лѣтъ (въ 1-й, 9-й, 17-й, 33-й и т. д. годъ) полнолуніе падаетъ на 13 апрѣля²⁾.

Ошибочность вычисленій Ипполита была скоро замѣчена, и его таблица была оставлена; въ Римѣ замѣнили ее 84-лѣтнимъ цикломъ, въ которомъ удержалось довольно много слѣдовъ канона Ипполита³⁾. Діонисій александрийскій составилъ 8-лѣтній канонъ, о которомъ болѣе ничего неизвѣстно. Ученый александриецъ Анатолій, епископъ Лаодикии сирійской, из-

пасху по александрийскому циклу приходилось на 5-е апрѣля (= 10-е фармопї), и пасха на 7-е апрѣля, а истинное полнолуніе въ Александріи было только въ 12 ч. 40 м. ночи съ 7 на 8 апрѣля (*Oppolzer-Ginzel*), слѣд. даже уже 17 нисана.

Д. Л.

¹⁾ 18-е марта было для Ипполита только самымъ раннимъ предѣломъ пасхальной 14-й луны; равноденствие же онъ полагалъ, по всей вѣроятности (какъ видно изъ *De pascha computus* анонима 243 года) 25 марта.

Д. Л.

²⁾ О циклѣ св. Ипполита ср. В. В. Болотовъ, День и годъ кончины св. Марка, въ „Хр. Чт.“ 1893, I, 145 (= Изъ церковной истории Египта 283), прим. 35. Въ 243 г. — невыяснено гдѣ именно, въ Римѣ или въ Африкѣ — появилась новая исправленная редакція 112-лѣтняго ипполитова цикла, начинавшаяся съ 241 года и сохранившаяся между твореніями св. Кипріана. *De pascha computus* этого анонима дошелъ до насъ цѣликомъ въ двухъ рукописяхъ, а въ одной изъ нихъ — *codex Remensis* (ср. В. В. Болотовъ, День и годъ кончины св. Марка, 146/284, прим. 35) сохранились и пасхальные таблицы на 241—352 гг. Такъ какъ циклъ Ипполита давалъ ошибку (опережалъ луну) въ 16 лѣтъ на 3 дня, то здѣсь полнолуніе перенесено было на 3 дня позже, чѣмъ у Ипполита. Но по истеченіи новыхъ 16 лѣтъ и этотъ циклъ оказывался столь же непрігоднымъ, какъ и циклъ Ипполита.

Д. Л.

³⁾ О 84-лѣтнемъ циклѣ есть превосходное изслѣдованіе В. Г. Крущ, *Der 84-jährige Ostercyclus und seine Quellen*. Leipzig 1880. Въ недавнее время вопроса объ этомъ циклѣ касался Е. Sch wartz, *Christliche und jüdische Ostertafeln*. Berlin 1905.

Д. Л.

далъ къ 277 (266?) году свой пасхальный канонъ съ 19 лѣтнимъ цикломъ въ основѣ¹⁾). Канонъ Анатолія впослѣдствіи обработалъ Евсевій кесарійскій²⁾) примѣнительно къ 21 марта, какъ дню равноденственному.

в) Разность между Александріею и Римомъ состояла:

1) Прежде всего въ опредѣленіи дня весеннаго равноденствія (т. е. самаго ранняго terminus paschalisi = самаго ранняго полнолуния termini paschalisi). Равноденственнымъ днемъ въ Александріи принимали 21 марта, въ Римѣ—18 марта (съ Ипполитомъ³⁾).

2) Самая ранняя (въ лунномъ мѣсяцѣ) пасха въ Александріи приходилась на 15 день луны, въ Римѣ (по методѣ Ипполита) лишь на 16 день⁴⁾). Александрійская аргументація: наканунѣ пасхи въ глубокую ночь оканчивается посты; а по закону (ветхозавѣтному) пасхального агнца дозволено вкушать лишь въ ночь съ 14 на 15 нисана; слѣдовательно, посты нельзя кончать раньше 14 числа луны и слѣдовательно пасху нельзя

¹⁾ Ср. В. В. Болотовъ, День и годъ мученической кончины св. евангелиста Марка, въ „Хр. Чт.“ 1893, II, 410 (= Изъ церк. ист. Египта 318) прим. 72. Здѣсь В. В. Болотовъ принимаетъ за фактъ, что циклъ Анатолія начинался съ 277 года и не упоминается о 266 годѣ. И это понятно: у Анатолія въ 1-й годъ его цикла новолуние 1-го мѣсяца (1-е нисана) приходилось на 26-е фаменотъ = 22-е марта, и въ 277 году истинное новолуние приходилось въ 1-мъ часу ночи на 22-е марта (12 ч. 43 м. по *Oppolzer-Ginzel*, 12 ч. 36 м. по Птолемею). А въ 266 году истинное новолуние приходилось только 27 марта въ 6 ч. 35 м. [\pm ок. 40 м.] утра по *R. Schram* по среднему александрийскому времени, и среднее новолуние 23 марта въ 4 ч. 52 м. вечера, такъ что въ тотъ годъ даже и александрийское 1-е нисана, 23 марта, на дѣлѣ относилось къ адару. E. Schwartz, Christliche und jüdische Ostertafeln. Berlin 1905, SS. 16—17, за 1-й годъ анатоліева цикла принимаетъ 258-й годъ (въ 19-лѣтнемъ циклѣ соотвѣтствующій 277-му). Но и въ 258 году истинное новолуние приходилось по *Oppolzer-Ginzel* 22 марта въ 4 ч. 27 м. вечера, по Птолемею въ 3 ч. 56 м. вечера по александрийскому времени, такъ что 1-мъ днемъ луны было не 22-е, а 23-е марта.

Д. Л.

²⁾ 19-лѣтний циклъ, принятый у насъ теперь, пріуроченъ къ эпохѣ Діоклетіана (284/5 г.), и слѣд. появился въ Александріи, и слѣд. его авторомъ не могъ быть Евсевій кесарійскій.

Д. Л.

³⁾ Нѣть, 25-е марта.—А начиная съ 343 г., въ Римѣ за день весеннаго равноденствія принимаютъ уже 22-е марта.

Д. Л.

⁴⁾ Но между 312—342 г.г.—по гипотезѣ van-deg-Hagen'a и Кгнѣsch'a (гипотезѣ, построенной на основаніи датъ пасхальной таблицы хронографа 354 года) римская церковь назначала пасху начиная съ 14-го дня луны и кончая 20-мъ.

Д. Л.

праздновать ранѣе 14-го. Римская аргументація: Христосъ воскресъ 16 нисана; слѣдовательно, пасху нельзя праздновать ранѣе 16 числа луны.

Поэтому, а) если въ субботу 21 марта случалось полнолуніе, то въ слѣдующее воскресеніе *22 марта въ Александріи* праздновали *самую раннюю пасху*. Напротивъ, въ Римѣ полнолуніе въ субботу 18 марта признавали пасхальнымъ, но воскресеніе 19 марта пасхальнымъ не считали, потому что оно приходилось на 15 день луны; пасху въ подобномъ случаѣ праздновали 26 марта. Такимъ образомъ *самая ранняя пасха въ Римѣ* приходилась не ранѣе, какъ на *20 марта* (когда полнолуніе 18 марта приходилось на пятницу¹⁾). б) Если полнолуніе приходилось на 20 марта, то въ Александріи не признавали его пасхальнымъ и ожидали слѣдующаго полнолунія 18 апрѣля. Если на этотъ день приходилось воскресеніе, то въ слѣдующее воскресеніе, 25 апрѣля, праздновали пасху. *25 апрѣля—самая поздняя александрийская пасха*. Въ Римѣ же не хотѣли выходить изъ ошибочныхъ пасхальныхъ предѣловъ канона Ипполита²⁾. Послѣдній предполагалъ, что пасхальное полнолуніе никогда не случится позже 13 апрѣля. Если это число приходилось въ субботу, то *21 апрѣля* была пасха. Это была *самая поздняя римская пасха*.

г) Вопросъ о пасхальной разности между Александріею и Римомъ впервые былъ обсужденъ на соборѣ сердикскомъ 343 г. Римляне отказались принять александрийскій пасхальный циклъ, увѣряя, будто у нихъ есть преданіе отъ ап. Петра—не праздновать пасхи позднѣе 21 апрѣля. Поэтому состоялось соглашеніе лишь на слѣдующія 50 лѣтъ, по которому александрийская церковь поступалась отчасти своимъ вычисленіями въ угоду римской: въ 346 г. пасха назначена была на 30 марта (вмѣсто 23 марта), въ 349 г. на 26 марта (вмѣсто 23 апрѣля). Но съ 350 г. каждая церковь начала праздновать по своему.

¹⁾ Такъ по Ипполиту (по анониму 243 г. *самая ранняя пасха* приходилась даже на 19 марта), но римскій 84-лѣтній циклъ IV—V вв. за *terminus ante quem* пасхи признаетъ уже день весеннаго равноденствія, 22-е марта, и лишь одинъ разъ въ видѣ исключенія допускаетъ пасху 21 марта.

Д. Л.

²⁾ Дѣло было тутъ не въ канонѣ Ипполита, а въ томъ, что 21 апрѣль въ Римѣ справляли день основанія Рима, *Natalis Urbis Romae*, и потому римскимъ христіанамъ не хотѣлось, чтобы этотъ день приходился на страшную недѣлю.

Д. Л.

Наступилъ наконецъ критический 387 годъ. Полнолуніе приходилось въ этотъ годъ на 19 марта, пятница, и 18 апрѣля, воскресенье. Для Рима первое было уже пасхальнымъ, и 21 марта здѣсь праздновали уже пасху. Въ Александриѣ же пасха была только 25 апрѣля. Разность на цѣлыхъ пять недѣль. Тогда вопросу о днѣ пасхи придавали необыкновенное значеніе, рассказывали даже о чудѣ, ежегодно совершающемся наканунѣ пасхи (въ одномъ изъ горныхъ приходовъ въ великую субботу чудеснымъ образомъ крещальня наполняется водою, которая затѣмъ, по совершенніи крещенія, исчезаетъ); понятно, какое поражающее впечатленіе произвело это разногласіе между Римомъ и Александріею¹⁾. Имп. Феодосій I потребовалъ²⁾ отъ Феофила александрийскаго, чтобы тотъ разъяснилъ, какъ возможно такое невѣроятное разногласіе. Феофиль составилъ [по словамъ псевдо-Кирилла въ его прологѣ] пасхальный канонъ на 418 [resp.. 428] лѣть [на дѣлѣ же — пасхальную таблицу на 100 лѣть, начиная съ 380 года = 96 эры Діоклетьана, т. е. съ 1 года 6-го александрийскаго 19 лѣтняго цикла, $(19 \times 5) + 1$ ³⁾]. Кирилль александрийскій [по словамъ того же псевдо-Кирилла] сократилъ этотъ канонъ въ 95-лѣтний [въ дѣйствительности же, вѣроятно, по поводу спора о пасхѣ 444 года составилъ новую пасхальную таблицу на 95 лѣть] (153 — 247 гг. эры Діоклетіана, т. е. 437—531 гг. отъ Р. Х.⁴⁾).

¹⁾ О спорахъ между Римомъ и Александріею по поводу пасхи 387 г. строго говоря ничего неизвѣстно. Но необычно поздняя пасха этого года (въ послѣдній разъ предъ 387-мъ годомъ пасха по александрийской пасхалии приходилась бы на 25-е апрѣля въ 140 г. по Р. Х.) выдвинула старый вопросъ о пасхѣ „вмѣстѣ съ іudeями“. Предъ пасхой 387 г. бѣсѣдовали противъ *protopaschitovъ* антіохійскій пресвитеръ Іоаннъ Златоустъ и неизвѣстный малоазійскій пастырь, 7 словъ о пасхѣ котораго сохранились тоже между твореніями св. Златоуста.

Д. Л.

²⁾ По сообщенію псевдо-кирилловскаго „Prologus paschalis“. Но найденное Крушемъ въ cod. Lugd. Scal. 28, посвящительное письмо Феофила къ императору Феодосію (Krusch, S. 220 n. 2, cf. S. 85), показало, что Феофиль свою пасхальную таблицу составилъ по просьбѣ частныхъ лицъ (можетъ быть клириковъ) и только посвятилъ ее имп. Феодосію.

Д. Л.

³⁾ Krusch, 92—93, 221.

Д. Л.

⁴⁾ Ср. В. В. Болотовъ, Лекціи по исторіи древней церкви. I. Введеніе въ церковную исторію. Спб. 1907, стр. 86. — E. Schwartz, Ostertafeln, 22—23, считаетъ таблицу, приписываемую Діонисиемъ Ма-

Александрийская пасха теперь была въ Римѣ заранѣе известна; но тамъ не хотѣли оставить своего цикла, и всякий разъ, какъ пасха выходила за предѣлъ 21 апрѣля, поднимали тревогу и переписку. Такъ было въ 444 году (пасха 23 апрѣля) и въ 455 году (пасха 24 апрѣля). Въ послѣднемъ случаѣ Левъ В. затронулъ вопросъ о разности въ вычисленіяхъ (въ Римѣ предполагали праздновать 17 апрѣля) уже 24 іюня 451 г. и написалъ (между прочимъ) по этому поводу не менѣе 10 писемъ (3 къ имп. Маркіану, 1 Протерію александрийскому). 28 іюля 454 г. Левъ В. циркулярно оповѣстилъ церкви христіанскаго запада, что пасху слѣдуетъ праздновать 24 апрѣля.

При папѣ Иларіи въ 465 г. былъ принятъ 19-лѣтній циклъ, изобрѣтенный въ 457 г. Викторіемъ аквитанскимъ, гдѣ устранина была значительная часть разностей между римскимъ и александрийскимъ счислениемъ²). Но конецъ разногласію положенъ былъ въ VI в., когда (525 г.) римскій аббатъ Діонисій Малый ввелъ александрийскій 19-лѣтній циклъ. Въ 531 г. оканчивался канонъ Кирилла александрийскаго. Діонисій, повторивъ послѣднія 19 лѣтъ канона, продолжилъ его до 626 г. и при этомъ ввелъ въ употребленіе наше лѣтосчислѣніе отъ рождества Христова. Циклъ Діонисія тогда же былъ принятъ въ Римѣ и Италии; въ 589 г. введенъ въ Испаніи. Но Галлія до Карла В. держалась цикла Викторія; въ Британніи даже слѣдовали прежнему 84-хъ-лѣтнему циклу, и когда появилось христіанство у англосаксовъ и введенъ былъ римскій (Діонисіевъ) циклъ, то между англами и бриттами возникли пасхальные споры, которые Колумбанъ (\dagger 597) перенесъ и въ Галлію. Лишь въ 729 г. большинство старобританскихъ христіанъ приняло циклъ Діонисія. [Въ отдельныхъ уголкахъ Британніи 84-лѣтній циклъ просуществовалъ до начала IX в.].

лымъ св. Кириллу, подлогомъ (на томъ основаніи, что о ней ничего не знаютъ ни Левъ В., ни Протерій александрийскій), едва ли, однако, основательно.

Д. Л.

¹⁾ Викторій составилъ первую на западѣ пасхальную таблицу на 532 года („великій индиктіонъ“).

Д. Л.

²⁾ О пасхальныхъ спорахъ въ Британніи есть изслѣдованіе J. S c h m i d, Osterfestrechnung auf den britischen Inseln. Regensburg 1904.

Д. Л.

VI. Церковный строй въ первые три вѣка христіанства¹⁾.

Данныя новозавѣтныхъ каноническихъ книгъ относительно церковнаго устройства сводятся къ слѣдующему. Названія «епископъ», «пресвитеръ» и «діаконъ» уже извѣстны и въ этотъ періодъ; но вездѣ, гдѣ говорится объ «епископахъ», остается мѣсто предположенію, что это название равносильно другому: «пресвитеръ» [ср. Деян. XX, 17, 28; Тит. I, 5, 7; Филип. I, 1; 1 Тим. III, 1, 8]. Пресвитерумъ рукополагаѣтъ [1 Тим. IV, 14]; слѣдовательно, нѣкоторые, носившие название пресвитеровъ, имѣютъ и право хиротоніи, этотъ существенный признакъ епископскаго сана. Но остается неизвѣстнымъ, были ли въ средѣ пресвитеровъ нѣкоторые, неимѣвшіе этого права. Такимъ образомъ, данная не позволяютъ намъ отождествлять этихъ епископовъ-пресвитеровъ въ цѣломъ ни съ епископами, ни съ пресвитерами, ни, наконецъ, съ увѣренностью утверждать, что между ними различались и тѣ и другіе. Надѣ этими епископами-пресвитерами возвышаются нѣкоторыя отдѣльныя лица, но мы не въ состояніи решить, насколько это ихъ положеніе опредѣляется ихъ личнымъ значеніемъ или ихъ чрезвычайными полномочіями, и насколько оно принадлежитъ ихъ сану, ихъ церковной степени.

Такимъ образомъ, для пополненія этихъ данныхъ настоить вся необходимость обратиться къ церковнымъ писателямъ послѣдующихъ вѣковъ. Естественнѣе всего начать съ тѣхъ, которые занимаются именно интересующимъ нась вопросомъ объ устройствѣ церкви апостольского періода—къ толковате-

¹⁾ Изъ новѣйшей весьма обширной литературы о церковномъ строѣ въ древнѣйшее время можно указать въ особенности Е. Hatch, Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Alterthum. Vom Verfasser autorisirte Uebersetzung der zweiten durchgesehenen Auflage (Oxford 1882), besorgt und mit Excursen versehen von A. Harnack. Giessen 1883. A. Harnack, Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten. Leipzig 1910. На русскомъ языке: П. Гидуляновъ, Митрополиты въ первые три вѣка христіанства. Москва 1905. О. Мищенко, Объ устройствѣ христіанскихъ общинъ (*παροικіа*), въ Трудахъ Киевской дух. Академіи, 1908, декабрь. В. Мыщынъ, Устройство христіанской церкви въ первые два вѣка. Сергievъ Посадъ 1909.

лямъ тѣхъ мѣсть новозавѣтнаго Св. Писанія, гдѣ говорится обѣ епископахъ-пресвитерахъ.

Самое древнее объясненіе принадлежитъ св. Иринею ліонскому [Ш, 14, 2: *in Mileto enim convocatis episcopis et presbyteris, qui erant ab Epheso et a reliquis proximis civitatibus*]. Если выраженіе Иринея не случайно, и если бы оно должно было развиться въ цѣлую теорію, то смыслъ ея тотъ, что подобное смѣшеніе названій объясняется простою случайностью. Евангелистъ Лука умолчалъ, что призываются вмѣстѣ съ пресвитерами и епископы, и къ послѣднимъ обращено слово апостола. Какъ бы объяснилъ Иринеѣ другія мѣста, неизвѣстно.

Восточные отцы выставляютъ намъ три теоріи. По Епифанію [haer. 75, 5], церковныя степени и тогда назывались тѣми же самыми именами, какъ и въ IV вѣкѣ; молчаніе апостола о нѣкоторыхъ изъ нихъ объясняется неполнотою состава церковной іерархіи въ тѣхъ церквяхъ, къ которымъ онъ пишетъ. Эта неполнота имѣеть только историческую причину: новость распространенія христіанства, отсутствіе настоятельной нужды въ полномъ составѣ іерархіи въ каждой церкви, а равно и недостатокъ достойныхъ кандидатовъ для высшихъ церковныхъ степеней. Но можно замѣтить, что Епифаній оставляетъ безъ объясненія, почти уклончиво обходить, весьма трудный пунктъ: для него, какъ и для всѣхъ его современниковъ, несомнѣнно, что въ одной церкви только одинъ епископъ; между тѣмъ апостолъ говоритъ о многихъ епископахъ въ Филиппахъ. Должны ли мы предположить, что, по Епифанію, въ первенствующей церкви, хотя въ видѣ исключенія, бывало и по нѣсколько епископовъ? Его теорія ведеть этому предположенію, но ясно онъ его не высказываетъ.

Иначе объясняетъ дѣло Іоаннъ [in ep. ad Philipp. I, 1; in ep. 1 ad Timoth. III, 1]. Какъ и Епифаній, онъ предполагаетъ, что каждая изъ трехъ церковныхъ степеней существовала при апостолахъ подъ строго опредѣленнымъ названіемъ, хотя и не тѣмъ же, какое она носить въ IV—V в., именно діаконы назывались діаконами, пресвитеры—пресвитерами и епископами, а епископы—апостолами. Такимъ образомъ ни одинъ изъ терминовъ, удержавшихся въ послѣдующее время, не имѣлъ высшаго значенія и въ апостольской вѣкѣ: тогдашніе пресвитеры не были выше, тогдашніе епископы были даже ниже теперешнихъ. Этую теорію Іоаннъ высказа-

залъ очень опредѣленно и держался ея твердо. Но и ему пришлось погнуться, когда дѣло дошло до I Тим. IV, 14: «съ возложенiemъ рукъ пресвитерія». «Даромъ онъ назвалъ ученіе, διδασκαλіа, а πρεσβυтѣріоν здѣсь (δὲ ἐντაῦθα)—удостоенныхъ благодати (τοὺς τῆς ἀπостολικῆς χάριτος ἡξιωμένους). Такъ и почетныхъ (τοὺς ἐντίμους) людей въ Израилѣ божественное писаніе называется γερουσіау».

Сильнѣе другихъ поставлена теорія св. Златоуста [hom. I. in ep. ad Philipp. I, 17] хотя онъ и не старается выдвигать ее на видъ въ подходящемъ случаѣ. Ея гибкость — ея главное преимущество. Какъ и Феодоритъ, онъ утверждаетъ, что въ апостольскій періодъ церковныя степени назывались не совсѣмъ такъ, какъ въ IV—V в., но, въ отличіе отъ Епифанія и Феодорита, онъ полагаетъ, что тогда терминологія совсѣмъ еще не была устойчива: епископъ назывался и епископомъ и пресвитеромъ и даже діакономъ, пресвитеры тоже назывались и епископами и пресвитерами. Въ послѣдующее время терминологія установилась — съ номинальнымъ возвышенiemъ епископовъ (скромныя названія пресвитеровъ и діаконовъ уже были оставлены), тогда какъ по Феодориту — епископы высокое название апостоловъ обмѣняли на болѣе скромное имя лицъ имъ подчиненныхъ. Такимъ образомъ у Златоуста есть нѣкоторое различіе въ пониманіи самаго направлениія послѣдующаго развитія церковнаго строя.

При всемъ разнообразіи трехъ теорій восточныхъ отцовъ, онѣ имѣютъ между собою то общее, что если и допускаютъ мысль о тождествѣ епископовъ - пресвитеровъ, то лишь въ названії. По сущности — епископы и пресвитеры были тогда различны.

Напротивъ, западные толкователи Иеронимъ [ep. 69 (al. 82, al. 83) ad Oceanum, ep. 146 (al. 101, al. 85) ad Evangelum, сошт. in ep. ad Tit. I, 5, 7] и Ambrosiaster [comm. in ep. 1 ad Tim. III, 10], допускаютъ и реальное тождество этихъ степеней въ первоначальной церкви. Различіе между епископами и пресвитерами установилось лишь исторически; прежде оно было весьма относительнымъ: епископъ — лишь первый пресвитеръ, предсѣдатель пресвитеріума. Образованіе епископской степени въ ея отличіи отъ пресвитеровъ Иеронимъ и Ambrosiaster не пріурочиваютъ къ определенному моменту. Ambrosiaster, кажется, допускаетъ, что это совершилось уже при апостолахъ. Мысль Иеронима — менѣе ясна.

Такимъ образомъ уже въ ту отдаленную эпоху интересующія настъ мѣста обращали на себя вниманіе. Но объясненія даны различныя. Можно ли поэтому думать, что мы имѣемъ дѣло не съ учеными экзегетами, а съ историками, которые опираются на опредѣленные факты, намъ неизвѣстные? За исключеніемъ одного мѣста Иеронима, объясненія восточныхъ и западныхъ отцовъ видимо составлены на основаніи снесенія извѣстныхъ мѣсть Св. Писанія,—представляютъ попытку гармонического соглашенія новозавѣтныхъ данныхъ съ практикою IV вѣка. Словомъ, это — экзегетическая гипотезы, которыя могли бы быть составлены и въ другое время, и наиболѣе сильная между ними ставить исторію апостольского вѣка въ наименѣе опредѣленныхъ очертаніяхъ.

Но, по крайней мѣрѣ, въ какомъ видѣ существуетъ церковная организація въ началѣ послѣапостольского периода? По этому вопросу у насъ есть свидѣтельства Климента римскаго и Игнатія; ихъ раздѣляетъ одно, много два десятилѣтія.

У Климента отсутствіе разграничія епископа и пресвитеровъ тѣмъ болѣе удивительно, что Климентъ уже ставитъ строй христіанской церкви въ аналогію съ ветхозавѣтнымъ, говорить о раздѣленіи ветхозавѣтной іерархіи на первосвященниковъ, священниковъ и левитовъ, которые имѣли каждый свои особенные обязанности [с. 40, 41, 43]. Словомъ, молчаніе Климента обѣ епископѣ коринѣскомъ столь полное, что, напримѣръ, Ротэ, для спасенія своей теоріи [о появлениі епископата въ церкви около 70 г.], строить цѣлую конъєктуру, что въ то время епископъ коринѣскій умеръ, и его смерть послужила сигналомъ къ взрыву партійныхъ страстей ¹⁾.

Напротивъ, — посланіе Игнатія представляетъ епископскій санъ въ самыхъ опредѣленныхъ чертахъ. Здѣсь настъ можетъ интересовать не столько это, очевидно, высокое сознаніе епископскаго достоинства — мысль о нихъ, какъ намѣстникахъ Христа, не эти настойчивыя увѣщенія къ повиновенію епископу, — въ чемъ одни видятъ доказательство болѣе позднаго происхожденія игнатіевыхъ писемъ, другіе, напротивъ, свидѣтельство о томъ, что епископатъ былъ тогда еще учрежденіемъ новымъ. Важнѣе проходящая всюду строгая опредѣленность выраженій, твердое разграниченіе епископа, какъ

¹⁾ R. R o t h e , *Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung.* Wittenberg 1837. S. 404—405.

одного, отъ пресвитеровъ, какъ подчиненныхъ ему многихъ. Нигдѣ названія епископъ и пресвитер не употребляются, какъ взаимно замѣнимы.

Въ этомъ смыслѣ терминологія Игнатія довольно сильно разнится не только отъ Клиmenta, но и отъ позднѣйшихъ писателей. Напримѣръ, въ посланіи Поликарпа нигдѣ граница между епископами и пресвитерами не проводится ясно. У Густина мы знаемъ лишь о предстоятеле; у Ермы также не находять мѣста, гдѣ бы епископъ выдѣлялся изъ круга подчиненныхъ ему пресвитеровъ. Даже Ириней, во время котораго различие между епископами и пресвитерами безспорно уже выяснилось, все еще, говоря о временахъ минувшихъ, употребляеть выраженія «епископъ» и «пресвитеръ» смѣшанно: перечни предстоятелей церквей онъ называетъ то преемствомъ епископовъ [III, 3, 1, 2], то преемствомъ пресвитеровъ [III, 2, 2]. Римскіе епископы до Виктора называются у него пресвитерами, Поликарпъ смирнскій—тоже «блаженный пресвитеръ»¹⁾.

Какъ отголосокъ далекаго прошлого является одно мѣсто въ Statuta ecclesiae antiquae [галльскомъ памятникѣ начала VI в., о возложеніи рукъ на посвящаемаго пресвитера не только епископомъ, но и всѣми присутствующими при хиротоніи пресвитерами]. Несомнѣнно, эта обрядовая практика возникла не тогда, когда различие между епископомъ и пресвитеромъ, между «actus episcopalis et actus presbyteralis» принимаетъ характеръ абсолютный. Можетъ быть эта практика представляетъ простую концію словъ апостола: «съ возложениемъ рукъ пресвитерства» (1 Тим. IV, 14). Но во всякомъ случаѣ это былъ обычай древней церкви.

Послѣ этого указанія естественно дать мѣсто дѣйствительно озадачивающему свидѣтельству Геронима [объ избраніи и поставленіи въ Александріи самимъ пресвитерами изъ своей среды епископа до первой половины третьяго вѣка]²⁾.

¹⁾ R o t h e [S. 417—418] объясняетъ это, впрочемъ, тѣмъ, что название „пресвитеръ“ было почетнѣе офиціознаго „епископъ“. „Старецъ“—въ этомъ заключалась дань уваженія или почтенному возрасту или почтенной исторической давности, которая составляетъ ореолъ первыхъ генерацій епископовъ. Словомъ, „епископъ“ и „пресвитеръ“ для писателя II в. звучитъ приблизительно также, какъ для насъ имена: „епископъ“ или „архиерей“ и „святитель“.

²⁾ [H i e g o p u m i epist. 146 (al. 101, al. 85) ad Evangelum. Migne, Patr. lat. t. 22, c. 1194A: Quod autem postea unus electus est, qui caeteris prae-

Данныя (подробности относительно мѣста и времени) столь опредѣлены, что ихъ нельзѧ отнести на счетъ пылкой фантазіи виѳлеемскаго пресвитера, не совсѣмъ свободнаго отъ честолюбивыхъ пополновеній. Въ ряду древнихъ извѣстій это мѣсто стоитъ въ полномъ одиночествѣ.

Но всего страннѣе то, что это извѣстіе Іеронима встрѣчаетъ нѣкоторую поддержку со стороны, съ которой этого можно было бы ожидать всего труднѣе [—отъ патріарха александрийскаго Евтихія Х вѣка]¹⁾. Судить объ относительномъ достоинствѣ этого послѣдняго источника—дѣло не совсѣмъ легкое. Безспорно, это—историкъ не высокой пробы. Но сообщаемое имъ до такой степени расходится съ современной ему практикой, что самъ онъ не могъ этого выдумать. Едва ли вѣрно (какъ предполагаетъ Ротэ) и то, что Евтихій просто повторяетъ Іеронима—не тѣ даты и подробности. Но весьма возможно, что источники, изъ которыхъ черпалъ этотъ историкъ, были самые мутные: подозрительно уже то, что здѣсь замѣщано имя епископа Александра, преемника Петра. Въ то время былъ мелитіанскій расколъ, возникшій на почвѣ іерархическихъ отношеній. Въ этомъ извѣстіи, по крайней мѣрѣ, противорѣчащее позднѣйшей дисциплинѣ, конечно, внесено не въ позднѣйшее время, и съ этой стороны оно всегда сохранитъ историческую цѣнность. Оно не обосновываетъ

poneretur (епископъ), in schismatis remedium factum est, ne unusquisque ad se trahens Christi ecclesiam rumperet. Nam et Alexandriae a Marco evangelista usque ad Heraclam et Dionysium episcopos (ок. 240 года) presbyteri semper unum ex se selectum, in excelsiori gradu collocatum, episcopum nominabant; quomodo si exercitus imperatorem faciat: aut diaconi eligant de se, quem industrium noverint, et archidiaconum vocent].

¹⁾ [Eutychii, Alexandrini patriarchae, Annales. Migne, Patr. gr. t. 111, c. 982B: Constituit evangelista Marcus, una cum Hanania patriarcha, duodecim presbyteros, qui nempe cum patriarcha manerent, adeo ut cum vacaret patriarchatus, unum e duodecim presbyteris eligerent, eujus capitii reliqui undecim manus imponentes ipsi benedicerent et patriarcham crearent; deinde virum aliquem insignem eligerent quem secum presbyterum constituerent loco ejus qui factus est patriarcha, ut ita semper extarent duodecim. Neque desit Alexandriae institutum hoc de presbyteris, ut scilicet patriarchas crearent ex presbyteris duodecim, usque ad tempora Alexandri patriarchae Alexandrini, qui fuit ex numero illo trecentorum et octodecim. Is autem vetuit, ne deinceps patriarcham presbyteri crearent. Et decrevit, ut mortuo patriarcha convenienter episcopi, qui patriarcham ordinarent. Cp. F. Cabrol въ Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie. Fasc. V (Paris 1904), col. 1204—1210].

ничего; но извѣстіе Іеронима при этой поддержкѣ со стороны Евтихія александрійскаго представляется болѣе твердымъ, чѣмъ оно было бы безъ него.

Представленныя данныя таковы, что на ихъ основаніи не возможно возстановить іерархической строй первенствующей церкви. Когда этотъ строй обрисовываются полно, то это дѣлаются или совершенно произвольно, или же расписываются картину древнѣйшаго времени красками, взятыми изъ эпохи III—IV вѣка. Наименѣе оправданнымъ оказывается предполагаемый демократическій принципь церковной іерархіи: нигдѣ мы не находимъ подтверждающихъ его фактовъ; рѣшительно нѣтъ примѣра, чтобы когда - нибудь община посвятила себѣ пресвитера или епископа. Православному догматическому воззрѣнію всѣхъ временъ противна мысль, чтобы епископство было учрежденіемъ не апостольскимъ, выродилось вслѣдствіе разныхъ историческихъ случайностей. Смысль догматическихъ требованій прекрасно выраженъ у Ambrosiaster'a: «вѣдь не возможно же, чтобы низшій поставляль высшаго: никто не можетъ дать того, чего не получалъ». Слѣдовательно, степень епископа догматически предшествуетъ степени пресвитера. Поэтому всякое историческое представленіе о древнихъ пресвитерахъ-епископахъ, какъ пресвитерахъ въ строгомъ смыслѣ, должно пасть какъ несогласное съ основнымъ догматическимъ воззрѣніемъ вселенской церкви.

Но чтобы одинъ епископъ быль въ одномъ городѣ, это—фактъ, а не догматъ. Вопросъ о взаимномъ отношеніи епископовъ опять-таки имѣеть интересъ только историческій. Кажется, нужно допустить, что фактическія отношенія пресвитеровъ къ епископамъ въ древнѣйшія времена были болѣе близки къ равенству, чѣмъ въ послѣдующіе периоды. Надъ пресвитерами возвышается уже весьма рано одинъ изъ нихъ: «ангелы» седьми апокалиптическихъ церквей засвидѣтельствованы уже св. Іоанномъ. Что это были только президенты пресвитерскихъ коллѣгій, вѣско это протестантами не доказано. Но даже и посланія Игнатія Богоносца не даютъ намъ опредѣленнаго заграждающаго всякия уста свидѣтельства, что различіе между епископами и пресвитерами было абсолютно; и у насъ остается лишь тотъ скромный фактъ, что—если игнорировать одинокій голосъ Іеронима—мы не знаемъ ни одного опредѣленнаго случая, когда бы епископа поставляли пресвитеры.

На твердую историческую, т. е. хорошо засвидѣтельство-

ванную почву мы вступаемъ въ концѣ II вѣка. И здѣсь фактъ существованія епископовъ и пресвитеровъ, клира и мірянъ не подлежитъ никакому сомнѣнію. По мѣрѣ возникновенія потребностей, клиръ возрастаетъ и количественно: появляются новыя должности низшія. Время появленія каждой изъ изъ нихъ неизвѣстно; вмѣстѣ онѣ названы впервые въ посланіи Корнелія, епископа римскаго (251, † 252): ἀποδιάκονοι, ἀκόλουθοι, εξορχισται, ἀναγυštатαι, πολωροι (Eus. VI, 43, 11) Ἀκόλουθοι, не смотря на греческое название, существуютъ только на западѣ. Несомнѣнно существовали тогда и діакониссы. Начало ихъ восходитъ ко временамъ апостольскимъ (Фива—діаконисса церкви кенхрейской, Рим. XVI, 1, 1 Тим. V, 9, Тит. II, 3—5; ministrae—въ письмѣ Плінія къ Траяну). Подробно обязанности ихъ неизвѣстны. Но цѣль этого учрежденія понятна сама собою: при той разобщенности между полами, какая существовала на востокѣ, да и въ классическомъ мірѣ, для епископа или пресвитера было затруднительно поддерживать сношенія съ христіанками. Въ виду необходимости наставленія христіанскихъ женщинъ въ вѣрѣ и нравственности, діакониссы научали приступавшихъ къ крещенію женщинъ, что отвѣтить при крещеніи. Вѣроятно, онѣ были рукополагаемы епископомъ въ присутствіи клира и народа.

Между *ordines maiores*, степенями собственно іерархическими, различie установилось весьма отчетливо. Представители коллегіального начала, пресвитеры, отступаютъ предъ епископомъ, представителемъ начала монархического. Потребности времени, нужда въ твердой защитѣ церкви противъ еретиковъ, вполнѣ благопріятствовали этой централизації церковной власти. Борьба съ еретиками, особенно гностиками, могла съ успѣхомъ разрѣшиться лишь на почвѣ преданія, сохранимого въ церкви отъ временъ апостольскихъ. Идеальное единство церкви слѣдовало перевести въ реальное, указать конкретныхъ носителей этого апостольского преемства. Посланія Игнатія, сочиненія Иринея и Тертулліана даютъ такую постановку этому вопросу. (Вліяніе ветхозавѣтнаго священства можно оставить въ сторонѣ). И епископъ естественно возвысился надъ своимъ пресвитеріумомъ, какъ высокочтимый πάπας ἵερωτατος, ἀρχιεреус, summus sacerdos. Ему принадлежитъ высшее сѣдалище въ центрѣ своего пресвитеріума, высшій надзоръ за своею паствою; онъ поставляетъ членовъ клира; наоборотъ, съ III вѣка избрание епископа разсматривается какъ

дѣло общеперковное, въ немъ принимаютъ участіе не только клиръ и народъ, но и сосѣдніе епископы. Словомъ, пресвітерство, затемняемое постояннымъ присутствиемъ превосходящей славы епископа, съ которымъ оно дѣйствуетъ совмѣстно и нераздѣльно, доводится до роли весьма скромной, далеко несоответствовавшей іерархическому ихъ положенію; пресвітеръ фактически стоитъ иногда даже ниже діаконовъ.

Въ члены клира избирались люди, которыхъ общей голосомъ признавалъ наиболѣе достойными. Особенныхъ учрежденій для подготовки къ клировымъ должностямъ еще не существовало. Подготовка эта была вполнѣ практическаго характера: вѣроятно этимъ слѣдуетъ объяснить примѣры появленія духовнаго сословія еще въ первоначальной церкви. «И я, наименѣшій изъ всѣхъ васъ, Поликратъ,—съ достоинствомъ говорить этотъ замѣчательный ефесскій епископъ (*Eus. V, 24, 6*),—поступаю по преданію моихъ сродниковъ, ибо нѣкоторыхъ изъ нихъ я былъ преемникомъ. А изъ моихъ родственниковъ было семь епископовъ, я осмой». Вопроса обѣзначеніи клира въ древней церкви не существовало. Выбирались часто люди зажиточные, которые еще сами приносили церкви пожертвованіе. Впослѣдствіи, когда установился взглядъ, что священному сану не слѣдуетъ заниматься мірскими ремеслами, ихъ содержаніе отнесено было на счетъ добровольныхъ приношеній вѣрующихъ. Многіе вопросы, впослѣдствіи принявши острый характеръ, улаживались чисто практическіи.

Другой вопросъ въ сферѣ отношеній между отдѣльными членами церкви—это о клирѣ и мірянахъ. Это разлиchie въ продолженіе всего періода существовало весьма твердо; покушеній со стороны мірянъ не видимъ. Протестанты естественно подмѣчаютъ слѣды существованія идеи всеобщаго священства. Такъ у Иринея указываютъ *Adv. haer. IV, 20: omnes enim justi sacerdotalem habent ordinem*. И у Тертулліана *De exhort. castitatis, c. 7: vani erimus, si putaverimus, quod sacerdotibus non liceat, laicis licere. Nonne et laici sacerdotes sumus?* «Вѣдь нельпо-же думать, что мірянамъ позволено то, что непозволительно священникамъ. Развѣ и мы, міряне, не священники? Церковный авторитетъ и почетъ, освященный возсѣданіемъ съ іерархіею (*per ordinis consessum*), вотъ что установило различие между клиромъ и народомъ (*inter ordinem et plebem*). Поэтому, гдѣ нѣть собранія церковнаго чина, тамъ ты и совершаешь и возношеніе и погруженіе, и одинъ

ты самъ себѣ священникъ; но гдѣ троє, тамъ уже церковь, хотя бы то были и міряне. Итакъ, коль скоро ты носишь въ самомъ себѣ право священства—на случай необходимости, то слѣдуетъ тебѣ подчиняться и дисциплинѣ священничества, такъ какъ тебѣ необходимо присуще право священства».

Въ дѣйствительности, и то и другое заявленіе имѣть свой полный смыслъ лишь въ нравственной области: какъ обязательство для всѣхъ христіанъ быть нравственно чистыми. А *jus sacerdotis*, о которомъ говорить Тертулліанъ, — явленіе вовсе не церковное: это пишетъ монтаністъ, который, пока оставался православнымъ, думалъ совсѣмъ иначе. «И ни малѣйшаго-то у нихъ порядка! — писалъ онъ о еретикахъ (превимущественно о гностикахъ): кто у нихъ оглашенный, кто вѣрный, и понять невозможно. Ихъ ординаціи—взбамошны (*temerariae*), легкомысленны, неустойчивы. У нихъ сегодня одинъ епископъ, а завтра—другой; сегодня діаконъ, а завтра уже *lector*; сегодня пресвитеръ, а завтра мірянинъ. Ибо они и мірянамъ присвояютъ священные должности (*nam et laicis sacerdotalia munera injungunt*)» (*De praescr.* с. 41). Словомъ, нѣтъ примѣра, чтобы міряне посягали на прерогативы священства.

Но различая себя отъ клира, какъ низшихъ отъ высшаго, міряне имѣли право широкаго участія въ дѣлахъ церковныхъ, лучшею гарантіею котораго было самое положеніе вещей: зависимость клира отъ народа въ самомъ содержаніи и отсутствіе внѣшней силы, которая могла бы замѣстить собою недостатокъ нравственного вліянія клира и довѣрія народа. *Testimonio et sententia cleri, conscientia populi praesentis, suffragio plebis assistentis* — дѣлались всѣ важнѣйшія дѣла церкви (выборъ въ церковныя степени, принятіе падшихъ). Формы строго выработаны не были: мы не можемъ рѣшить, чей верхъ оставался въ тѣхъ случаяхъ, когда епископы, клиръ и народъ безнадежно расходились между собою. Но—нѣть и необходимости придавать вопросу такую острую постановку: почему же епископы непремѣнно должны быть противниками достойныхъ кандидатовъ? Примѣровъ подобныхъ столкновеній исторія I—III вѣковъ не представляетъ.—Народъ участвовалъ въ дѣлахъ церковныхъ или въ цѣломъ или въ лицѣ своихъ представителей. Подобныхъ представителей мы встрѣчаемъ въ *seniores plebis* карѳагенской церкви, которые, какъ основательно доказано Ротэ, были *viri ecclesiastici* отнюдь не въ

смыслъ членовъ клира—они сами отличаютъ себя отъ послѣдняго,—но въ томъ же смыслѣ, какъ старосты церковные отличаются отъ старость сельскихъ. Права ихъ въ точности неизвѣстны, да и это учрежденіе можетъ быть было мѣстное, африканское.

Представляя каждая въ отдѣльности законченное цѣлое, церкви въ общемъ представляли конфедерацию равноправныхъ величинъ или вселенскую церковь. Этотъ духъ единства теоретически выражался въ церковномъ учени—особенно у Иринея и преимущественно у Кипріана, практически—въ сношеніяхъ отдѣльныхъ церквей между собою, личныхъ (посредствомъ слу чайныхъ или нарочныхъ представителей) и письменныхъ. Послѣднія были очень развиты, что доказывается уже богатою номенклатурою подобныхъ посланій—*litterae ecclesiasticae*: а) ἐγχόκλιοι, *circulares, tractoriae*, б) γράμματα τετυπωμένα, *formatae*, в) κοινωνικά, *communicatoriae*, или εἰρηνικά, *pacificaе*, г) συστατικά, *commendatoriae*, д) ἐνθρόνιστικά, *cathedraticae*, е) ἀπο λυτικά, *remissoriae*, ж) κανονικά—къ общему свѣдѣнію. Высшее выраженіе этого единства были церковные соборы, по обстоятельствамъ того времени только помѣстные. «Кромъ того,—замѣчаетъ Тертулліанъ о своемъ времени—въ Греціи бываютъ въ извѣстныхъ мѣстахъ эти соборы, на которыхъ сообща обсуждаются и болѣе важные вопросы и которые служатъ сред ствомъ торжественного представительства всего имени хри стіанскаго»¹⁾). Впервые о соборахъ упоминается около 160 г. (Eus. V, 16), въ Малой Азіи, по случаю движенія монтани стовъ. Затѣмъ соборы упоминаются во время пасхальныхъ споровъ — ок. 196 г. Во времена Тертулліана они предста вляли регулярный институтъ (дважды въ годъ).

Такимъ образомъ, церковь представляется намъ какъ со юзъ самостоятельныхъ единицъ, объединяемыхъ между собою общею цѣллю своего существованія и выражавшихъ это свое единство фактисти, когда представлялся къ этому поводу. Дальнѣйшій вопросъ—о томъ, какъ въ самой организаціи, въ административныхъ порядкахъ выражалось это единство? Представляль ли этотъ свободный союзъ церквей стройно рас члененное цѣлое, части котораго стоять между собой въ от-

¹⁾ De jejuniis, c. 13: Aguntur praeterea per Graeciam illa certis locis oncia ex universis ecclesiis, per quae et altiora quaeque in commune tractantur et ipsa repraesentatio totius nominis christiani magna veneratione celebratur.

ношені не только счиненія (координації), но и подчиненія (субординації)? Впослѣдствіи это единство административное было проведено послѣдовательно: епископскій округъ, *παροικіα*, представляя собою объединеніе отдѣльныхъ приходовъ, или даже нѣсколькихъ хорепископій; известное число *παροικіа* составляли изъ себя *'επαρχіαν* — митрополитскій округъ, и нѣсколько епархій образовали изъ себя *διοικησιν* — патріархать. Насколько эти отношенія подготовлены въ доконстантиновской періодѣ?

Какъ основная единица предъ нами является *παροικіα*, помѣстная церковь въ тѣсномъ смыслѣ, епископія. Епископъ является до такой степени необходимымъ составнымъ элементомъ въ понятіи церкви, что—можно сказать—церковь безъ своего епископа была немыслима. Но о какомъ-нибудь внутреннемъ расчлененіи этой единицы мы знаемъ такъ мало, что эти неполныя историческія известія стоять почти въ противорѣчіи съ самыми необходимыми предположеніями, на которыхъ даетъ намъ право тогдашнее положеніе вещей. Именно, о существованіи городскихъ приходовъ (управляемыхъ пресвитерами) въ доконстантиновской періодѣ мы не имѣемъ положительныхъ свѣдѣній. Напротивъ, пресвитеты постоянно представляются вмѣстѣ съ епископомъ; вся церковная жизнь сосредоточивается,—говоря языками нашего времени,—около каѳедрального собора. Іустинъ Философъ, который сообщаетъ намъ одно изъ древнѣйшихъ свѣдѣній о христіанскомъ богослуженіи, представляетъ дѣло такъ, что всѣ вѣрующіе, не только городскіе, но и окрестные поселяне по воскреснымъ днямъ собираются въ одно мѣсто для евхаристіи (Apol. 1, 65). Но, съ другой стороны въ половинѣ III вѣка (251—252), какъ мы знаемъ изъ словъ Корнелія, римская церковь содержала болѣе полуторыхъ тысячъ вдовъ и нуждающихся; на основаніи статистики можно заключать, что число вѣрующихъ въ Римѣ тогда простиравалось до 30 тысячъ. Мало вѣроятно, чтобы такая масса собиралась постоянно въ одномъ мѣстѣ, будь это даже довольно обширный храмъ. [По всей вѣроятности, въ каждомъ изъ 14 *regiones*, на которые дѣлился Римъ въ гражданскомъ, было особое мѣсто для богослужебныхъ собраній]. Первые известія о приходахъ [въ городахъ] принадлежать къ послѣконстантиновскому періоду, хотя начала для ихъ образования могли быть подготовлены въ настоящій періодѣ. Столъ же мало известій у насъ и о приходахъ сель-

скихъ. Обыкновенно христіанство распространялось изъ городовъ въ села. Въ первое время немногочисленные сельскіе христіане собирались для богослуженія въ городъ (Густинъ). Но съ умноженіемъ ихъ числа—не должны ли они составить самостоятельную общину? Но могли быть и исключенія: христіанство могло распространиться прежде въ селѣ, потомъ въ городѣ. Въ послѣднемъ случаѣ естественно во главѣ сельской общинѣ долженъ быть стоять епископъ; при выдѣленіи изъ городской епископіи філіальной сельской общинѣ, во главѣ послѣдней могли поставить и епископа (что болѣе вѣроятно), и пресвитера. Въ какихъ отношеніяхъ должна была стоять сельская парижія къ городской? Въ первомъ случаѣ епископъ естественно могъ пользоваться полной автономіей; во второмъ—можно предполагать зависимость філіальной церкви съ ея епископомъ отъ городской, но мѣра этой зависимости остается неизвѣстною. Вѣроятно уже раньше IV в. существовали хорепископы (первыя упоминанія въ IV в.), съ которыми ведутъ городскіе епископы борьбу, окончившуюся полнымъ подчиненіемъ хорепископій епископіямъ и уничтоженіемъ должности хорепископа. Этотъ процессъ можетъ быть восходить уже къ доконстантиновскому періоду.

На исторію образованія митрополитанскаго управлія высказаны были различные взгляды. Златоустъ, повидимому, склоненъ представлять Тимоѳея своего рода митрополитомъ. Мысль объ апостольскомъ происхожденіи митрополитской степени въ формѣ довольно грубой высказана была англиканскими богословами (*Usserius [Usher], De origine episcoporum et metropolitanorum, 1641; Bevere regius [Beveridge], Codex canonum ecclesiae primitivae vindicatus ac illustratus, 1678*). Она смягчена уже у католическихъ ученыхъ, которые производятъ отъ апостоловъ лишь принципъ этого строя, но его осуществленіе относятъ къ позднѣйшему времени. *Petrus de Marca (De concordia sacerdotii et imperii, ed. Baluze, 1663)* указываетъ прежде всего на то, что апостолъ Павелъ пишетъ свои посланія въ такие города, которые были центрами политической жизни; ап. Петръ обращается къ пришельцамъ Галатіи, Понта, Виенни. Но уже *E. du Pin (De antiqua ecclesiae disciplina, 1686)* совершенно справедливо замѣтилъ, что подобныя указанія не доказываютъ ничего: вѣрющіе жили не въ географического пространства; нужно было обозначить ихъ мѣсто жительства.

Справедливаго въ этой католической теоріи лишь то, что митрополитанская система развилась изъ тѣхъ же естественныхъ причинъ, которыя расположили апостоловъ начать свою проповѣдь съ политическихъ центровъ. Большиe города, какъ средоточіе гражданской жизни, естественно привлекали къ себѣ и массу вѣрующихъ изъ провинцій. Такъ какъ евангельская проповѣдь направлялась изъ главныхъ городовъ въ глубь страны, то многія провинціальныя церкви стояли въ філіальномъ отношеніи къ епископіи главнаго города; естественное уваженіе къ своей *ecclesia matrix* условливало извѣстныя отношенія зависимости ихъ отъ нея—сперва нравственной, по-томъ перешедшей и въ административную. Какъ исходные пункты апостольской проповѣди, большиe города естественно оказались апостольскими каѳедрами. А—по общему убѣждѣнію древней церкви—апостольское преданіе въ большей чистотѣ и яснѣе сохранялось именно въ этихъ, основанныхъ апостолами каѳедрахъ; къ нимъ естественно обращались взоры церквей, основанныхъ впослѣдствіи,— когда возникалъ какой-либо церковный вопросъ. «Къ этой церкви, говорить св. Ириней ліонскій о римской церкви, вслѣдствіе ея преимущественно первенствующаго положенія [*propter potentiores principalitatem*], необходимо приходится (*necesse est*) собираться [*convenire*] всей церкви, т. е. всѣмъ находящимся всюду вѣрнымъ, и въ ней тѣми вѣрующими, которые отовсюду собираются, всегда сохраняется апостольское преданіе». Наконецъ, какъ церкви древнія, онѣ были наиболѣе многочисленны, какъ церкви городскія, онѣ заключали въ себѣ вѣрующихъ наиболѣе образованныхъ: отсюда естественная возможность выдвигать на каѳедру епископовъ наиболѣе просвѣщенныхъ. Такимъ образомъ централизація частныхъ церквей провинціі около ея главной церкви должна была совер-шиться по началамъ естественнымъ.

Имя митрополита впервые встрѣчается на первомъ вселенскомъ соборѣ; но оно звучить здѣсь весьма твердо. Права митрополитовъ уже древній обычай, и на соборѣ подтверждаются. Первые намеки на эту группировку церквей представляютъ извѣстія Евсевія о пасхальныхъ спорахъ около 196 г. На соборахъ, созванныхъ по этому поводу предсѣдательствуютъ (V, 23)—на палестинскомъ: ѡеофиль кесарійскій и Наркиссъ іерусалимскій (VI, 25: Наркиссъ и ѡеофилъ), на галльскомъ—Ириней ліонскій, въ Греціи—Вакхилль коринѣскій, но на

понтійскомъ—Па́льма ὡς ἀρχαιότατος πρεσβύτερος—Пальма, епископъ города Амастриды. Такимъ образомъ выдвигаются предстоятели главныхъ городовъ; но личный принципъ еще съ успѣхомъ держится противъ территоріального. Замѣчательно, что въ Африкѣ онъ до конца удержалъ свою побѣду: тамъ митрополитовъ не было (исключая Кареагена); округи группировались около старѣйшихъ епископовъ.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕНЪ.

А барсамъ 262. Абгаръ (Авгаръ) V 254. 255. 256. Абгаръ VII 254—255. Абгаръ IX 255. 256. Абгаръ X 255. 256. 257. Абрыха (Абраамъ) царь 273. Абшелама эдесск. 255. Августинъ бл. 218. 344. 356. 395. 402. 406. 408. 412. 413. 415. 418. 419. 421—423. Августъ имп. 17. 30. 61. Авидане 443. Авидій вавилонскій 239. Абраамъ католикось 279. Абраамъ (Абрыха) царь 273. Авереліанъ имп. 141—143. Аверелій Діогенъ 120. Аверелій каре. 413. Аверелій Квиріній 133 Аверелій Пасвій 120. Аверелій Сиръ 120. Агаангель 277. Агтей эдесскій 255. 257. Агриппинъ кареаг. 279. 373. 384. Аддей ап. 255. 257. Адельфій еп. британскій 299. Адифа (‘Абұғағ) 271. Адріанъ имп. 61. 74 81. 84—89. 113. 298. Айлогъ 274. Аизана 270—272. Акакій муч. 35. Акила 242. 251. Аксидъ 407. Акционикъ 223. Аламіда 273. 276.	А лексаменъ 166. Александъръ Алекс. 424. 425. 428. 444. 457. Александъръ іерус. 122. Александъръ монтаністъ 352. Александъръ Северь 33. 42. 64. 87. 112—114. 135. Алківіадъ элексанть 373. Аліпій тагаст. 413. Альбанъ муч. 151. 299. Ambrosiaster 454. 458. Амвросій медіол. 361. Амміанъ Марцеллінъ 268. Аммія 357. Аммонъ веренікскій 320. Анатолій лаодик. 440. 445. 447. 448. Андрей ап. 239. 242. 247— 248. 249. 250. 251—252. Анікитъ папа 429. Анніанъ Алекс. 258. Антеросъ папа 374. Антіномісты 186. Антоній В. 260. Антоніни 60—65. Антонінъ Пій 61—62. 81. 83. 88. 299. Анулінъ проконс. 156— 157. Аполлінарій іерапольскій 82. 353. 429. Аполлоній 353. Аполлоній муч. 103—105. Аполлоній Тіанскій 167— 168. Ардашіръ (Артахшіръ) I 262—263. Арій 321. 424. Аристідъ 80. Армелліні 369. Арнольдъ 49. 66.	А ртемонъ 308. Архелай 285. Архонтики 188. Аспазій пресв. 279. Асперъ проконс. 105. Астурій сенаторъ 137. Атталъ муч. 99. 101. Афра муч. 296. Ахілла Алекс. 425. Ацьбыха (‘Еләбәзә, Ка- лебъ) 272—273. Аеанасій В. 154. 266—267. 270—271. 287. 315. 316— 317. 336. 337. 405. 425. 445.	Б абкенъ 278. Базилій еп. 281. 394. Бакуръ (Нерсесь) 278. Барбелюты 188. Барденхеверъ 238. Баркоффъ 366. Баркохба 435. Барсамъ эдесскій 255. Барсаума нисибинскій 279. Батифоль 368. Бауръ 186. 202. 208. 223. 315. 369. 373 Бахрамъ VI Чобинъ 262. Beveridge 464. Бландина 101. Böhrlinger 339. Болотовъ 49. 55. 75. 103. 250. 253. 257. 258. 261. 263. 265. 277. 279. 292. 301. 423. 428. 429. 440. 441—442. 443. 445. 446. 447. 448. 450. Бонвель 354. Ботръ 398. Бреччія (Breccia) 121. Бруттій (Бреттій) 59.
--	---	---	---

- Burkitt 257.
Беда 297.
- Вавила** антіох. 122.
Ваддингтонъ 89. 91.
Вакхилль корине. 465.
Валентиніане 177. 328. 343.
Валентинъ 185. 186—187.
 192. 204—205. 209—224.
Валеріанъ имп. 117. 126—
 131. 133. 134. 135. 141.
 382.
Валерія 146.
Вардесанъ 186. 223. 256.
Варнава ап. 239. 278.
Варронъ 16.
Вареоломей ап. 239. 248.
 250. 251. 252. 263. 269.
Василій В. 315. 316. 319.
 336. 337.
Василидіане 177. 185.
Васильдъ 185. 186 — 187.
 197—209. 224. 347.
Вахушть 278.
Ваче князь 278.
Вейтцель (Weitzel) 430.
 432.
Вейцеккеръ (Weizsäcker)
 50.
Венанцій Фортунатъ 290.
Веселый (Wessely) 121.
Веснисіанъ имп. 33. 102.
Веспоній Кандидъ про-
 конс. 105.
Веттій Эпагаевъ 99.
Визелерь 83. 85. 89.
Вікторинъ петавайскій
 296.
Викторій 451.
Викторъ папа 102. 355.
 368. 369. 429—430. 437.
Вирилль 263.
Виронъ 369.
Власть 429.
Вописъ 117.
- Габра-Маскаль** 273.
Гавдентій допат. 415.
Гай (Кай) 355. 369.
Галерій 144 — 152. 153—
 157. 158. 161—162.
Галерій Максимъ проконс.
 128.
Галлюнъ 47. 48.
Галлізенъ имп. 28. 42. 131—
 136.
Галь имп. 125. 379.
Гамрекеловъ 277.
Gatianus еп. турскій 289.
 290.
Gebhardt 89. 121. 284.
- Георгій** александр. 270.
Германікъ 93.
Глабріонъ 58.
Главків 177.
Гіббонъ 66.
Гідуляновъ 452.
Гізелерь 104. 186.
Гордіанъ 116.
Görres 13. 55. 133.
Grenfell 121.
Гризарь 369. 373.
Григоріс св. 278.
Григорій В. 383. 415.
Григорій неокесар. 125.
Григорій Просвѣтитель
 277—278.
Григорій турскій 286. 289.
 290. 294.
Гундафоръ 257.
Гутшмідъ 277.
- Haffner** 83.
Hagen, van-der 445. 448.
Hahn 226.
Ганнібалъ 406.
Hansch 368.
Harnack 75. 83. 85. 89. 203.
 226. 235. 315. 433. 452.
Hase 85.
Hatch 452.
Hausrath 85.
Гегель 171.
Геліогабалъ 42. 111—112.
Непенське 238.
Hegenröther 187. 188. 369.
Herzog 85. 187. 202.
Hilarianus 446.
Hilgenfeld 89. 202. 354.
 432.
Гомеръ 245.
Гонорій имп. 412.
Гораций 40. 41.
Hort 203. 284.
Hoss 315.
Hunt 121.
- Dale** 280.
Дейчъ (Deutsch) 395.
Декій имп. 116—125. 141.
 290. 375. 378.
Декстър 290.
Дёллингеръ 369. 373.
Дени (Denis) 339.
Дау-Нувасъ 273. 276.
Діадумень 63.
Діогенъ хотарій 271.
Діоклетіанъ имп. 44. 141.
 143—151. 153—157. 296.
 395. 427.
Діонісій алекс. 118. 123—
 125. 126. 128. 133. 320.
332. 357. 374. 381. 382.
 387. 392.
Діонісій Ареопагітъ 289.
Діонісій Малій 440. 450.
 451.
Діонісій парижскій 289.
 290.
Діонісій рим. 332. 387.
Діонъ Кассій 57. 58.
Діонъ проконс. 138—139.
 140.
Діоскоръ муч. 123.
Дільманъ 265.
Димитріанъ антіох. 333.
Димитрій еп. 133.
Доміціанъ имп. 34. 56—
 60. 64. 65. 66.
Донатисты 395—423.
Донать багайскій 409.
Донать кареаг. 279. 401.
 402. 404. 405. 408—409.
 411.
Dräseke 315.
du Pin 464.
Дюшень 203. 291. 292. 294.
 395. 402. 435. 437.
Евгений толедскій 283.
Евлогій алекс. 383.
Евномій еписк. 405.
Евпоръ еписк. 320.
Евсевій верчельскій 295.
Евсевій кесар. 59. 60. 75.
 76. 78. 80 — 81. 83. 84.
 86. 88. 89. 104. 143. 148.
 149. 151. 153. 154. 164.
 284—285. 286. 294. 296.
 297. 314. 320. 355. 431.
 436. 448. 465.
Евсевій київський 296.
Евсевій лаодик. 332.
Евсевій никомід. 264.
Евтихій алекс. 457.
Евфраноръ еписк. 320.
Евфрасій еп. Illiturgi 282.
Евфросіній св. 247.
Елеазаръ (Калебъ) 273.
 276. 277.
Елевеоръ папа 296 — 297.
 309. 355.
Елень тарескій 333. 386.
Енохъ (книга) 442.
Епифаній кипр. 188. 189.
 192. 201. 204. 284—285.
 315—316. 423. 425. 443.
 447. 453. 454.
Епифаній монахъ 247—
 248. 251.
Епифаній гностикъ 224.
Ерма 350—351. 456.
Esser 368.
Ефремъ Сиринъ 253. 256.

- Зеебергъ 203.
Зеекъ (Seeck) 163. 292. 395.
398. 401—402. 404—405.
Земмлеръ 66.
Зенофиль 400.
Зефиринь папа 255. 313.
368. 370.
Зомъ (Sohm) 36.
Зосимъ папа 78. 291.
Зошкадъс 266.
- Ива эдесскій 349.
Иванцовъ-Платоновъ 369.
374.
Игній папа 227.
Игисипъ 56.
Игнатій антиох. 75 — 77.
295. 455—456. 458. 459.
Иларій піктав. 335. 336.
337.
Иларіанъ муч. 156.
Иларъ папа 451.
Іменеі іерусал. 333.
Інгентій 404.
Індалецій еп. Urci 282.
Іпполіт римський 102. 188.
189. 198. 202. 203—204.
305. 310. 313. 314. 317.
356. 368—374. 429. 433.
435. 446. 447. 448. 449.
Іпполітъ антиох. пресв.
374.
Іпполітъ священномуч.
374.
Іраклеонъ 210. 223.
Іриней ліон. 60. 78. 88. 90.
188. 192. 198. 201. 202.
204. 210. 284—285. 288.
289. 294. 327—328. 346.
355. 430. 434. 453. 456.
459. 460. 462. 465.
Іриней сирмійскій 295—
296.
Іродъ (Великий) 18.
Іродъ Агrippa 46. 48.
Ісидоръ гностикъ 197. 202.
Ісидоръ (пресв.) 424.
Ісхліскіе мученики 103.
279—280.
- Іакинеі пресв. 369.
Іаковъ Алфеевъ 250.
Іаковъ, братъ Господень
177.
Іаковъ Зеведеевъ 250. 280.
Іаковъ муч. 130.
Іерокль 145. 169.
Іеронимъ бл. 78. 89. 103.
296. 297. 370. 454. 455.
456—458.
Іисусъ (імя) 275.
- Іоаннъ ап. 60. 239. 249.
250. 251. 253. 305. 307.
433. 434. 458.
Іоаннъ епископъ въ Индія
274.
Іоаннъ Златоустъ 284 —
285. 444. 450. 454. 464.
Іоаннъ Ксифилинъ 58.
Іоаннъ Малаха 76.
Іуда ап. 239. 249.
Іуда ап. (=Фаддей, Леввей,
Зилотъ) 248.
Іуда Іаковлевъ 248. 250.
Іуда предателъ 177.
Іуда сродникъ Христа 56.
Іуда церк. писат. 108.
Іустинъ Філософъ 80. 83.
97. 98. 303. 456. 463.
464.
- Каброль (Cabrol) 457.
Кавадъ 1 279
Кай (Гай) 355. 369.
Калебъ (Абѣла) 273—
274. 276. 277.
Калигула имп. 34. 45.
Калистъ папа 313—314.
317. 368—374.
Каниты 177. 188. 190.
Каракалла 34. 111. 255. 256.
Карпократъ 186. 224.
Карпофоръ муч. 296.
Карпофоръ христіан. 369.
Кассія Феретрія 372.
Катилина 68.
Квінтъ 93.
Квінтъ Лоллій Урбікъ 97.
Квінтъ Юній Рустикъ 98.
Кельсь 21. 22. 40. 41. 42.
99. 167. 168.
Кеймъ 85. 89. 104.
Кердонъ 227.
Кесслеръ 230. 234.
Кіпранъ каре. 79. 118.
123. 126. 127—129. 138.
279. 281. 288. 295. 357.
375—379. 385—395. 416.
417. 420. 447. 462.
Кирилль алекс. 450. 451.
Кирилль антиох. 296.
Киринеі 305.
Киронъ (Кюронъ) еписк.
279.
Клавдій имп. 46—47.
Клавдій II имп. 374.
Клавдій Лисій 47. 48.
Клетте (Klette) 49.
Климентъ алекс. 202. 204.
323. 324. 326. 329. 338.
429.
Климентъ мучен. 79.
- Климентъ римський 58. 75.
78—79. 290. 455.
Климентъ, Титъ Флавій,
консулъ 58—59. 60. 78.
Кодратъ 80.
Коларбасъ 216. 223—224.
Колумбанъ 451.
Коммодъ имп. 42. 63. 87.
101—106. 112. 369.
Конібіръ (Conubearе)
104—105.
Константій имп. 252. 264.
266. 268. 270—272. 299.
Константій Хлоръ 144. 151.
299. 403.
Константінъ В. 152. 161.
162. 163. 165. 263. 268.
271. 286. 291. 299. 348.
401—405. 436. 437. 444.
Константінъ (первоуч. славія)
79.
Константъ имп. 406.
Корнелій папа 380 — 382.
459. 463.
Котта 16. 19.
Кребсь (Krebs) 121.
Крискентъ, ученикъ ап.
Павла 284—285.
Криспіна муч. 156.
Крушъ (Krusch) 445. 447.
448. 450.
Крюгеръ 203.
Ксістъ (Сикстъ) папа 79.
128. 386—387.
Ктисифонъ еп. Bergi 282.
Куртъ 202. 204.
- Labourt 261.
Лаврентій діак. 128.
де Лагардъ 277.
Лактанцій 143. 151. 163.
Langen 47. 55. 89. 369.
Лебедевъ А. П. проф. 89.
Лебедевъ Д. А. свящ. 427—
451.
Le Blant 12. 13. 25. 288.
Леввей ап. 250.
Левъ I папа 445. 446. 451.
Левъ Ісаївійскій имп. 353.
Леонидъ муч. 108.
Леуверіндъ эльвірскій 283.
Лікіній 152. 161. 162. 163.
Ліпсіусъ 85. 89. 202. 238—
239. 257.
Lleirwg, Lles Lleurwg 297.
Лузій Квітеть 255.
Лука еванг. 453.
Лукіанъ испов. 122.
Лукіанъ каре. 387.
Лукіанъ Самосатскій 32.
38.

- Лукій муч. 97.
Люций царь 296—297.
Люцилла 399. 400. 401.
402.
Лайтфутъ (Lightfoot) 75.
85. 89.
- Майоринъ** 400. 401. 402.
403.
Макарій 408—409.
Макарій римський 239.
Макріанъ 127.
Макринъ имп. 33. 63. 111.
Максентій 151—152. 398.
Максиміанъ Геркулій имп.
144. 151—152. 299. 395.
401. 427.
Максиміанъ кареаг. 411.
422.
Максиміланъ муч. 138—
139. 140.
Максимилла 352. 357. 359.
360.
Максимінъ Даї 150. 152—
153. 157—160.
Максимінъ Фракіянинъ
114—116.
Малеванський 339.
Малицкій 292.
Малхіонъ 333.
Мандайти 230—235.
Ма'ну IX 256.
Маріанъ чтець 130.
Маринъ арльський 403. 404.
Маринъ муч. 136—137.
де Марка (*Petrus de Marca*) 464.
Маркеллінъ папа 151.
Маркеллінъ трибунъ 412.
415.
Маркеллъ анкірський 315.
Маркеллъ муч. 139—140.
Маркіанъ арльський 288. 382.
Маркіанъ имп. 451.
Маркіанъ новат. 444.
Маркіониты 391.
Маркіонъ 185. 186. 226—
230. 361.
Маркій 102. 369.
Маркъ Аврелій 62—63. 80.
81—83. 88—89. 98—101.
102. 104. 166. 293.
Маркъ ап. 258. 261.
Маркъ гностикъ 214—217.
224.
Маркъ ієрус. 435.
Marcus Vergilius Pedo
77.
Марръ 277.
Мартіалъ асторгекій 281.
394.
- Мартіанъ консулляръ** 35.
Мартіанъ лиможскій 289.
Мартинъ турскій 293.
Матерія кельскій 403.
Матеей ап. 239. 249. 250.
252. 263. 269.
Матеїй ап. 177.
Маффея 423.
Мелантій толедскій 283.
Медетій антиох. 423.
Мелітій ликопольський
423—428.
Мелітонъ сардскій 80. 98.
353. 357. 429.
Мелхиседекъ 309.
Менсурій каре. 156. 157.
396—398.
Меропій 266—269.
Месропъ 278.
Метафрасти 81.
Метонъ 439.
Меценатъ 17. 30.
Мильтадъ 353.
Міва Міноїдъ 368.
Мівницій Фунданъ 74. 84—
88.
Мінуетій Феликсъ 40.
Митродоръ 268—269.
Мищенко 452.
Моісей іспов. 380.
Моісей Каганкатваці 248.
278.
Моісей пресв. 122.
Моісей Хоренський 257.
Möller 203.
Моноимъ 188.
Монтанізмъ 338. 348—367.
384.
Монтанъ 305. 351—353.
356. 358—359. 366. 391.
Монтанъ сингідуенскій
пресв. 296.
Моммсенъ 13. 36. 37. 40.
85. 314. 322.
Мышынь 452.
Mucius Scaevola 15.
- Наасенъ** 185. 188—189.
195.
Наміфамо муз. 280.
Наркіссъ ієрусал. 465.
Неандеръ 186. 315. 317.
Нейманъ (Neumann) 13.
Нерва имп. 33. 57. 60. 61.
67. 104—144.
Неронъ 45. 47. 49—55.
56—57. 60. 66. 80. 166.
265.
Нерсесъ (Бакуръ) агван-
скій 278.
Нерсесъ арм. 278.
- Николай I папа** 79.
Нікостратъ муч. 296.
Ниль св. 247.
Нина 278.
Новатіане 383. 384—385.
391. 392. 444.
Новатіанъ 369. 380—382.
Новатъ 374—380.
Ноітъ 309. 312. 317. 318.
- Обэ (Aubé)** 55. 66. 76. 85.
89. 280.
Овербекъ 55. 85. 435.
Олімпій еписк. 405.
Оптатъ кареаг. 279. 280.
401. 402. 405. 420.
Оригенъ 40. 43. 113. 122.
167. 177. 210. 237—238.
250. 251. 263. 320—321.
323—324. 330—331. 335.
337—347.
Осій кордубскій 445.
Офіты 177. 185. 186. 187—
197. (192 — 194. 195.
196—197).
- Павель ап.** 39. 47—49. 52.
55. 171. 177. 239. 242—
243. 278. 280. 282. 283—
285. 348. 360. 365. 433.
434. 464.
Павель еп. нарбонскій 286.
289. 290.
Павель муч. 377.
Павель Самосатскій 142.
309. 332—337. 338.
Палма (Пальмас) амастр.
294. 466.
Палутъ эдесскій 255. 256.
Памфіль пресв. 153—154.
Панталеонъ св. 276.
Пантенъ 263.
Пархоръ 366.
Патернъ проконс. 127.
Пахомій В. 276.
Ператики 188. 189. 195.
Переній префектъ 103—
104.
Перозъ 279.
Перплетуя 108 — 111. 279.
357.
Пертінакъ 33. 87.
Пеєценній Нигерь 106.
Петерманъ 187. 230. 231.
234.
Петіліанъ 402. 413. 414.
Пето 439.
Петръ маюмскій 278.
Петръ алекс. 423 — 425.
432.
Петръ ап. 55. 239. 247.

249. 250. 251. 254. 258.
278. 282. 433. 449. 464.
- Петръ муч. 148.
Петръ ратскій 283.
Пій I папа 209. 350.
Піонtekъ 238.
Пілатъ 45. 432 (акты).
Пинна еп. 133.
Ніеагоръ 32.
Іллатонъ 167. 178. 183.
Пліній 26. 34. 66—70. 74.
76. 96. 166. 459.
Плотінь 178.
Полемонъ II (Полімій) 251.
Полікарпъ смири. 88—97.
289. 357. 429. 442. 456.
Полікратъ ефескій 253.
429—430. 434. 437. 460.
Понтіанъ папа 374.
Понтікъ 101.
Попія Сабіна 52.
Порфирій 168—169. 170.
Потаміена 108.
Поєній ліонскій 100. 289.
355.
Праксей 309—312. 355.
Preuschen 339.
Пріманъ кареаг. 411.
Приска 146.
Прискілла 352. 359.
Прокль монтаністъ 355.
Протерій алекс. 451.
Протопасхиты 435. 438—
444. 450.
Profumo 49.
Ітолемей гностикъ 210.
Ітолемей мучен. 97.
217. 223.
Ітолемей 265.
Pudens проконс. 105.
Пурпурій еп. 400.
- Р**амсей 85.
Ревіль 89.
Редепеннингъ 339.
Ренанъ 89.
Реститутъ лондонскій 299.
Ретікій отенскій 403.
Ritschl O. 281.
Рольффъ 368.
де Rossi 54—55. 368.
Ротэ 455. 456. 457. 461.
Руфинъ 56. 78. 81. 84. 86.
266—272. 278. 434.
- Сабінъ еп. 281.
Сабінъ префектъ (III в.)
123. 124.
Сабінъ префектъ (IV в.)
158.
- Савватій новатіа. пресв.
444.
Савелій 312—320.
Саладоба 273. 276.
Салама абба 272.
Сальмонъ 202—203.
Санатрукъ 257.
Санктъ діак. 99. 100. 293—
294.
Сапоръ 126.
Сатурнінъ (Саторніль)
гностикъ 185. 186. 224—
226.
Сатурнінъ тулускій 289—
290.
Сатурпъ муч. 110. 111.
Сахакъ В. 278.
Светоній 46. 50. 57. 58.
Северъ 103. 104.
Северъ кесаръ 151.
Секундъ еп. Abula 282.
Секундъ тигзискій 156.
396. 398—399. 401. 402.
Сенека 16. 39. 52.
Септимій Северъ 105. 106—
111. 114. 115. 121. 259.
299.
Серапіонъ антіох. 255.
Сергій Павель проконс.
285—286. 290.
Сереній Граніанъ 74.
84—88. 96.
Сикстъ = Ксистъ.
Сильванъ циртскій 400.
Симеонъ іерус. 75. 77—78.
Симонъ ап. 239.
Симонъ Зилотъ 243. 249.
250.
Симонъ Кананітъ 257.
Симонъ Киринейнінъ 261.
Симонъ Клеоповъ 249.
Сіоіане 188. 189—190. 195.
Скапула проконс. 106. 108.
237.
Скилица 268.
- Соборы:
I всел. 322. 387. 426—
428. 435—444. 445—
446.
II 387.
антіох. 252 г. 382.
264 г. 332.
268 г. 332—333.
335—337.
333 (341) г. 437.
443—444.
- аримин. 299—300.
арльскій 314 г. 286—288.
295. 299. 387. 404. 436.
445.
арльскій 451 г. 286.
- въ Багай 394 г. 411.
іконійскій 384.
въ Кабаресуси 393 г. 411.
каре. ок. 220 г. 384.
251 г. 378—379.
252 г. 379.
255 г. 385.
256 г. 281. 385.
386
349 г. 409.
каре. конфер. 411 г.
412—415.
лаодик. 434.
пазскій 444.
римскій 313 г. 403.
въ Сангаръ 444.
сердикскій 287. 295.
сіннадскій 384.
труд. 387.
ельвирскій 280 — 281.
294.
по вопросу о пасхѣ 429.
462. 465.
по вопросу о монтанізмѣ
462.
Созоменъ 444.
Сократъ історикъ 267. 382.
Сократъ філософъ 32.
Сота анхіальскій 352.
Сператъ муч. 103.
Статій Квадратъ 89. 91.
Стефанъ антіох. 441.
Стефанъ папа 281. 373.
385—395. 420.
Стремоній клермонтскій
289. 290.
- Т**авринъ 408.
Тазена. 273—274.
Татіанъ 186.
Тацитъ 18. 23. 40. 49. 50.
51. 54. 166.
Телесфоръ папа 78. 88.
320.
Теодадъ 177.
Тертулліанъ 6. 9. 14. 22.
23. 35. 36. 38. 42. 43. 45.
59. 60. 65. 80. 105. 107.
235—237. 280. 297. 304—
305. 306. 307. 309—311.
321—323. 324. 328—329.
355. 356—365. 368. 369.
371. 375. 459. 460—461.
Thomasius 339.
Thümmel. 395.
Тиберіанъ граесес 77.
Тиберій імп. 16. 45.
Тимоей ап. 464.
Тимоей, спутн. Діон. 124.
Титъ імп. 33.
Тишendorfъ 284.

- Торкватъ еп. Acci 282.
Траянъ имп. 26. 29. 33.
34. 44. 60—61. 65—79.
80. 81. 86. 87. 96. 98.
103. 104. 115. 135. 136.
255.
Трдатъ 277.
Триджельсь (Tregelles) 284.
Трикентъ 432.
Трофимъ арльскій 289. 290.
Тумаянъ 277.
Тураевъ 265.
- Ульгорицъ 85. 89. 107. 202.
Ульпіанъ 26.
Унгеръ 439.
Урбанъ папа 374.
Usener 280.
Уэсткоттъ (Westcott) 284.
339.
- Ф**абіанъ папа 122. 255.
380. 381.
Фабій антиох. 380. 382.
Фазиръ 407.
Fairweather 339.
Faустинъ ліонскій 288.
Фейль (Veil) 85.
Фелікисимъ 374—380.
Феликсъ Антоній 48.
Феликсъ алтунгскій 399.
400. 403—404. 414. 416.
417.
Феликсъ асторгскій 281.
Феликсъ діак. 398.
Феликсъ тубаскій 155.
Фелицитата 108—111.
Фельтеръ (Völter) 395.
401—402.
Фива діаконисса 459.
Філей тмуїскій 424.
Філіппъ ап. 239. 250.
253. 434.
Філіппъ Аравитянинъ
имп. 42. 116.
Філіппъ Тралланъ асі-
архъ 89—90. 94.
Філонъ 172. 178.
Філосторгій 264.
Філостратъ 167—168.
Фірміланъ кесар. 332.
382. 388. 391. 393.
Флавіанъ діак. 130.
Флавіанъ эльвирскій 283.
- Флавія Домітилла 58—59.
79.
Фортунатъ 380.
Фортуніанъ сиккіскій 413.
Фронтонъ 40. 166.
Фруктуозъ тарраконскій
128. 129—130. 282.
Фрументій 266—272. 274.
276.
Функъ 85. 203. 369.
Фускіанъ *praef. urbis* 369.
Фей (Faye) 203.
- Х**ормиздъ IV 279.
Хосрау I 279.
Хосрау II 279.
Хрестъ (Chrestus) 46.
- Ц**ань (Zahn) 315.
Целеринъ пресв. 122.
Целестій 398.
Цепиланъ 156. 397—400.
403. 404. 405. 406. 414.
416.
Цепилій Капелла 106.
Цепилій Наталій 166.
Цепилій эльвирскій 282—
283.
Циглеръ (Ziegler) 171.
Циркумцеплони 406—409.
- Четыренадесятники 435.
437.
Чэмпанъ (Chapman) 404.
- Ш**адавана (*Σαχνάδης*) 270—
272.
Шамаръ (Chamard) 287.
Шалуръ II 268. 279.
Шарбиль муч. 255.
Шаффъ 186—187. 202.
Шварцъ 92. 432. 437.
441—442. 444. 445. 447.
448. 450.
Шенуты 259.
Шиллеръ 50.
Шлеймерахеръ 315. 317.
Шмідтъ 187
Шмідъ 437. 444. 451.
Штэелінъ (Hans Stähelin)
203—204.
Штюлькенъ (Stülcken)
315.
Шубертъ 85. 203.
- Шульце (Schultze) 55.
85.
Schürer 432.
- Эборій юрискій 299.
Эдесій 266—267. 269.
Эзіцій (Ісихій) еп. Саг-
сеса 282.
Эзникъ 228. 229. 227.
Эліанъ проконс. 404.
Элій Аристайдъ 91.
Эмерітъ цезар. 413.
Эміліанъ президъ 74. 129—
130.
Эшеръ (Usher) 464.
- Ю**ліантъ апамейскій 352.
Юліанъ Отступникъ 72.
268. 278. 409.
Юлій Африканъ 239. 256.
442.
Юлій Цезарь 18. 298.
Юлія Маммея 112.
Юлітта муч. 149.
Юстініанъ I 188. 259. 349.
353.
Юстінъ гностикъ 177. 185.
188. 190—192. 195. 196.
197.
- Яздергердъ I Базагаръ 279.
Яздергердъ II 279.
Якоби 202. 369.
- Фаддей ап. 248. 249. 250.
253. 255. 257.
Фекла 239.
Фемисонъ 352. 353.
Феодоритъ бл. 188. 314. 315.
435. 349. 453—454.
Феодоритъ молсузест. 294. 349.
Феодосій В. 356. 450.
Феодосій діаконъ 441. 442.
Феодотъ Банкіръ 308.
Феодоръ Кожевникъ 308—
309.
Феотекінъ кесар. 136—137.
Феофанъ пресв. 247.
Феофіль алекс. 450.
Феофіль антиох. 304.
Феофіль Индъ 264—265.
Феофіль кесар. 294. 465.
Ома ап. 239. 249. 250.
251. 253. 257. 269.

СЛЪДУЕТЬ ИСПРАВИТЬ:

Стран.	Строка.		
79	11 сверху	Сикста	Ксиста
92	11 снизу	155 года	158 года
99	16 сверху	презида	презида (legatus Augusti pro praetore)
	21 "	проконсула	презида
100	17 и 19,	проконсулъ	президъ
121	13 снизу	1902.	1902, также въ статьѣ
	проф. А. Спасскаго, Изъ новыхъ открытій въ области древней церковной исторіи. Богосл. Вѣстникъ, 1905, III, 269—270, 373—274.		
128	11 "	Сикстъ	Ксистъ
240	9 сверху	читатей	читателей
250	7 и 18 "	Дѣян. XII, 1	Дѣян. XII, 2
280	15 снизу	Заведеевымъ	Зеведеевымъ
287	6 "	Novem populana	Noventpopulana
294	19 "	Паѣмас;	Паѣмас;
—	Въ примѣчаніи на этой страницѣ должно было быть отмѣчено, что A. Nagel, Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. 2 Aufl. Leipzig 1906. I, 373—386, II, 226, не находитъ приводимыхъ Дюшеномъ оснований достаточными для подтвержденія его гипотезы.		
298	13 "	390 г.	[381 по Унгеру, 387/6 по Низе].
448	19 "	27 марта	24 марта
452	3-4 "	Объ устройствѣ хри- стіанскихъ общинъ (παροικіа),	Церковное устрой- ство христіанскихъ об- щинъ („парикій“) II и III вѣка,
	"	декабрь	декабрь, стр. 525—574.
461	14 сверху	вѣбалмошны	вѣбалмошны

Во „Введеніи въ церковную исторію“ (Спб. 1907):

II	22	сверху	1862	1861
85	8	"	1 августа	31 августа
87	25	"	715 а. У. С.	716 а. У. С.
84	9	"	706 г.	705—706 г.
			48 г.	49—48 г.
91	20	"	Io. VII, 57	Io. VIII 57
158	22	"	старше	модоже